



## El resurgimiento del pensamiento de Mustafa al-Sibai entre los jóvenes Hermanos Musulmanes en Siria

The resurgence of Mustapha al-Sibai's thought among the Young members of the Syrian Muslim Brotherhood

Naomi RAMÍREZ DÍAZ

nao.ramirez@gmail.com

Recibido 27/10/2015. Revisado y aprobado para publicación 05/04/2016.

**Para citar este artículo:** Naomí Ramírez Díaz (2016), "El resurgimiento del pensamiento de Mustafa al-Sibai entre los jóvenes Hermanos Musulmanes en Siria" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 20, 1-15.

**Para acceder a este artículo:** <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.20.001>

### Resumen

*Fundador de los Hermanos Musulmanes sirios, Mustafa al-Sibai sigue siendo ampliamente desconocido. Sin embargo, aspectos de su ideología como la preservación del sistema republicano son de gran interés en la actualidad. Tras años en los que sectores de la organización se alejaron de postulados inclusivos y tolerantes, las jóvenes generaciones, cuyo papel ha aumentado desde 2011, han retomado parte de su legado y son hoy quienes mejor representan el espíritu original de la Hermandad, alejado de dogmatismos. A través de sus escritos y declaraciones, este estudio pretende comprobar si las jóvenes generaciones pueden erigirse como herederas de Sibai y renovadoras de la Hermandad.*

**Palabras clave:** Siria, Hermanos Musulmanes, pensamiento, renovación generacional, islamismo.

### Abstract:

*Despite being the founder of the Syrian Muslim Brotherhood, Mustapha al-Sibai is still widely unknown. However, certain aspects of his ideology, such as the preservation of the republican system are of great interest today. After the shift of some sectors of the organization towards less*

*inclusive and tolerant tenets, the younger generations, whose role has stepped up since 2011, have retrieved part of his legacy and are today the best representatives of the original non-dogmatic spirit of the Brotherhood. Through their writings and statements, this study aims at stating whether the younger generations can be labeled as heirs of Sibai and renovators of the Brotherhood.*

**Keywords:** Syria, Muslim Brotherhood, thought, generational renewal, Islamism.

## Introducción

Primera rama de la organización madre, los Hermanos Musulmanes sirios nacieron en 1945 de la unión de varias asociaciones religiosas locales bajo la iniciativa de Mustafa al-Sibai (1915-1961), que había decidido sumarse al proyecto del egipcio Hassan al-Banna con apenas 30 años, aunque ciertamente no tardaría en diferir con él en lo referente a, por ejemplo, la participación parlamentaria. Así, sin caer en el dogmatismo o postulados inamovibles, Sibai fue ante todo un hombre de Estado que no dudó en participar en política, a fin de lograr el desarrollo de su país tras la etapa de dominio francés, de la que Siria saldría oficialmente en 1949.

De hecho, según Ibrahim al-Masry, secretario general de la Yama'a Islamiyya, homóloga libanesa de los Hermanos Musulmanes, "Sibai era mucho más progresista que cualquiera de los líderes de los Hermanos hoy en día"<sup>1</sup>. Este aparente adelanto de Sibai a su época se vería truncado tras su muerte por varios motivos; entre ellos, las divisiones regionales en el liderazgo, fruto de la particular gestación del movimiento como unión de asociaciones, y de los violentos sucesos de finales de los setenta y los ochenta, que desembocaron en la masacre de Hama de 1982 en los que los Hermanos Musulmanes jugaron un papel, cuyo análisis excede los límites de este escrito. Sin embargo, dichos sucesos son relevantes en nuestro análisis estudio porque, tras ellos, se produciría una 'renovación' o 'relectura'<sup>2</sup> para devolver a primera fila el pensamiento de Sibai, un retorno a los orígenes de la Hermandad ahora en el exilio a fin de erigirse como alternativa al régimen de Bashar al-Asad desde una perspectiva democrática y el rechazo a la violencia. Un pensamiento que, a día de hoy, está mejor representado, de forma consciente o no, por las jóvenes generaciones de la Hermandad, que han adoptado un importante papel en la actividad dentro de la organización y sobre todo, en el desarrollo del pensamiento a raíz de la revolución iniciada en 2011. En este sentido, en 2015, Molhem al-Droubi, miembro de la Hermandad de una generación intermedia entre los actuales líderes y los más jóvenes, insistía en que "la lucha generacional es un crimen contra la patria, mientras que las revoluciones generacionales son un deber patriótico"<sup>3</sup>.

Este artículo pretende evaluar las concomitancias entre el legado de Sibai y el actual desarrollo del pensamiento de la Hermandad en lo que se refiere al ámbito político, partiendo de la consideración de que se trata de una involución positiva de retorno a la figura de Sibai, algunos de cuyos postulados se han desarrollado ahora, arrojando luz sobre nuevos horizontes de pensamiento de la Hermandad. Para ello, se analizan fuentes primarias de la Hermandad, especialmente escritos de sus miembros destacados en el ámbito del pensamiento, así como una serie de entrevistas a personajes relevantes realizadas en diferentes momentos de mi trabajo de campo. En el caso de las nuevas generaciones, se pone especial énfasis en las aportaciones publicadas en los periódicos oficiales de la Hermandad, *Al-Ahd* y *Al-Fachr*. Cabe destacar, no obstante, que varios de esos prometedores jóvenes terminaron abandonado la Hermandad por

---

<sup>1</sup> Entrevista con Ibrahim al-Masry en Beirut (31/0/2013).

<sup>2</sup> Entrevista con Zuhair Salim, ex portavoz de los Hermanos Musulmanes sirios, en Londres (29/07/2011).

<sup>3</sup> Publicación en su muro de Facebook (acceso el 17/10/2015).

desavenencias organizativas entre finales de 2015 y principios de 2016, por considerar que los Hermanos Musulmanes pierden muchas oportunidades de expansión de su pensamiento por su forma de actuar y desarrollar su trabajo en ocasiones<sup>4</sup>.

## Esbozo del pensamiento de Sibai

Para aproximarnos al pensamiento de Sibai y su actual recepción y desarrollo, procedamos al análisis de los puntos que consideramos de mayor importancia en relación al ámbito político, que es, en definitiva, el que hoy ha cobrado mayor importancia en el discurso *ijuaní*, a raíz de la situación en Siria. En concreto, lo que hoy se debate en diversos foros en los que participan los Hermanos es cuál será la forma del futuro estado en Siria.

### *La defensa del republicanismo*

“No está de más recordar que el Frente Islámico Socialista (órgano político de los Hermanos sirios en la independencia), al contrario que los Hermanos Musulmanes en Egipto, lejos de ser un instrumento político y para-militar bien organizado, era un auténtico portavoz de las masas sirias, que eran y siguen siendo musulmanes fervientes” (Seale, 1964: 102).

Como ilustra la cita introductoria, Mustafa al-Sibai fue un líder islamista que optó por la participación parlamentaria como la mejor forma de servir a su país y que era plenamente consciente de que su proyecto de país era reflejo del sentir de un importante sector social.

A diferencia de lo que pudiera pensarse, Sibai nunca llamó al establecimiento de una suerte de Estado islámico, ni a la imposición de ningún tipo de legislación. De hecho, entre sus principales hitos, se encuentra un episodio de 1949 en que se demuestra que consideraba que el mejor sistema de gobierno era el republicano. En ese momento, con el trasfondo de las rivalidades entre quienes apoyaban una unión de Siria con Iraq (aún bajo monarquía Hachemí), y quienes la rechazaban, el juramento que debían hacer los miembros de la Asamblea Constituyente, de la cual Sibai era miembro, provocó la ira entre quienes se negaban a aceptar esta unión, alegando que en dicho juramento se omitía la mención del régimen republicano en Siria (Seale, 1964: 85). Mustafa al-Sibai no dudó en sumarse al Frente Republicano, que pretendía defender la integridad territorial de Siria, su independencia y su sistema de gobierno. El intento fracasó, pero la postura de Sibai en su discurso del 27 de diciembre de 1949 fue clara:

“Nosotros siempre, desde que éramos niños, hemos abogado por la unidad árabe, pero esta unidad que aquí se propone impide la realización de algunas aspiraciones. A este país le gusta el sistema parlamentario y lo ha abrazado desde el primer momento. Y con toda fe, sinceridad y claridad anunciamos que no queremos una alternativa al sistema republicano, sino que queremos para nuestra patria un régimen popular democrático, basado en la voluntad popular y en el que se refleje dicha voluntad” (Zarzour, 2000: 267).

Lo mismo se podía leer en el programa electoral del Frente Islámico Socialista formado por el propio Sibai en 1949, en el que la Hermandad se integró con otros sectores de la política unidos

---

<sup>4</sup> Entrevista por Skype con Ibrahim al-Olabi (18/03/2016), Muhammad Sarmini (19/03/2016) y Obeida Nahas (26/03/2016), todos ellos ya ex miembros de la Hermandad.

por su oposición a la injerencia militar en política inaugurada por Husni al-Za'im. En el apartado de política interior de dicho programa, se detallaba que entre los objetivos del gobierno había de estar "proteger la decisión política interna de toda injerencia extranjera, y preservar el sistema republicano, salvaguardando el equilibrio entre poderes según los límites establecidos por la Constitución" (Saad al-Din, 2006: 289-290). Según este mismo programa, "la integridad del gobierno y el hecho de que se erija sobre unas bases constitucionales evita las tendencias al autoritarismo, y esto solo es posible mediante la representación del pueblo en el parlamento que el pueblo elige en elecciones libres, pues este es la fuente de soberanía en la implementación de la política del Estado y sus asuntos" (Saad al-Din, 2006: 290).

Aunque Sibai confiaba en el parlamentarismo representante de la soberanía popular advertía en el sistema sirio una serie de carencias y un excesivo dominio de los militares que ennegrecían su visión. De hecho, acabaría siendo víctima de ese sistema corrupto, cuando el 17 de octubre de 1952 otro militar, Adib al-Shishakli, accedió al poder mediante un golpe de estado y decretó el cierre de las sedes de los Hermanos Musulmanes y el encarcelamiento de sus líderes, destino similar al de otros partidos.

A pesar de ello, en sus memorias, al hablar de la dictadura –que rechazaba como sistema de gobierno-, Sibai veía en ella un impulsor de la soberanía popular según el principio de la *shura*, en la cual aquellos elegidos por el pueblo decidieran las políticas a adoptar, y por ello criticaba el aura de heroísmo que se creaba en torno a los militares. "Puede que forme parte de la sabiduría de Dios el permitir el gobierno de los dictadores, para que las masas se convenzan de que el gobierno de la *shura* es el camino más constructivo para llegar a la estabilidad, y así no caer en los encantos de una aparente heroicidad" (Al-Sibai, 1962: 146). Aunque no explicó a qué se refería con un gobierno de *shura*, teniendo en cuenta su trayectoria parlamentaria bien podría ser una forma de parlamentarismo representativo y no el significado tradicional e histórico del término. Originalmente, la *shura* era un mecanismo de consulta utilizado por el califa o sultán para la toma de decisiones, llevado a cabo por personas elegidas por él mismo como aquellos más capacitados para ello; por tanto, no puede equipararse a un sistema democrático, dada la no elección mayoritaria de sus integrantes, entre otros aspectos. A pesar de ello, muchos islamistas lo equiparan a la democracia. Como veremos, entre los jóvenes la identificación no es total, sino que se matiza en contexto y contenido, comprendiendo las realidades a las que cada concepto se refiere.

### *La defensa del principio de ciudadanía*

A pesar del énfasis en el 'marco islámico' o 'referencia islámica' de la legislación que propone todo movimiento islamista, ejerciendo su labor en un país como Siria, la garantía de los derechos de todas y cada una de las confesiones y etnias ante una mayoría árabe sunní se tornaba necesaria. Así, en lugar de establecer una categoría de 'protegidos' para los no musulmanes bajo el gobierno de una mayoría demográfica musulmana, desde el primer momento Mustafa al-Sibai abogó por el uso del concepto de ciudadanía, sin distinciones basadas en la confesión y como medio de unión contra el colonialismo. Por ciudadanía, entendemos la cualidad de ciudadano: es decir, aquella persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos, y sometido a sus leyes, y que es igual a aquellos que comparten dicho título con él o ella, sin distinciones basadas en sexo, etnia o religión.

En 1938, años antes de que Siria accediera a la independencia, Sibai fue uno de los redactores del Comunicado de la Liga de Ulemas de Siria en el que podía leerse:

"Que nuestra arma más fuerte contra el colonialismo en los centros islámicos sea enfrentarnos a él exponiendo sus falsedades y calumnias sobre la religión islámica, y

poniendo de manifiesto la realidad social del islam [...], que dice a los *ciudadanos* que viven junto a los musulmanes que *sus derechos son los nuestros y sus obligaciones las nuestras*, tal y como han establecido las bases islámicas” (énfasis añadido)<sup>5</sup>.

Así, no ha de extrañar que el borrador constitucional emitido por Sibai para la Asamblea Constituyente de la que formó parte en 1949 contemplara que el islam –que consideraba garantía de igualdad como hemos visto- fuera la religión del Estado. Ahora bien, en su borrador –y aquí es donde Sibai se desmarca de sus compañeros y homólogos en otros países-, matizaba que “los ciudadanos son iguales en derechos y todos podrán llegar a los más altos cargos del Estado *sin discriminación por razones de religión, sexo o idioma* (énfasis añadido)” (Zarzour, 2000: 270).

La oposición a la que tuvo que hacer frente esta propuesta de Sibai por parte de sectores políticos conservadores no islamistas, hizo que finalmente dicho artículo tercero de la Constitución aún en fase de borrador se modificara el 6 de julio de 1950, con el apoyo de diversos grupos parlamentarios. Tras el cambio, se establecieron una serie de criterios que suponían una discriminación entre confesiones y echaban por tierra el carácter igualitario de la condición de ciudadano: “la religión del Presidente de la República es el islam” (algo que Sibai no había pedido expresamente, ya que no puso condiciones para ocupar el cargo), “la jurisprudencia islámica es *la* (énfasis añadido) fuente principal de legislación” y “se garantiza la libertad de credo y el respeto a todas las religiones celestiales”. Así, aun garantizando la libertad de credo y el pleno desarrollo de todas las religiones, se establecía que el más alto cargo del Estado sería exclusivamente ocupado por musulmanes. Este ejemplo demuestra que el pensamiento de Sibai en lo referente al concepto de ciudadanía estaba mucho más desarrollado que el de sus propios rivales en el ámbito político que, en principio, no se basaban en la jurisprudencia islámica en sus postulados. Ninguna propuesta de constitución posterior en Siria ha ido tan lejos en materia de igualdad como la que contenía las propuestas de Sibai. A pesar de los cambios que se hicieron al borrador, el resultado fue tan positivo que en las negociaciones sobre la transición en Siria entre régimen y oposición, bajo el amparo internacional, una de las propuestas ha sido precisamente el retorno a la constitución de 1950.

### *El marco del Estado y su relación con la ciudadanía*

Como no podía ser de otra manera, Sibai apostaba por la instauración constitucional del islam como religión oficial, lo que no habría ido en perjuicio de los derechos de ciudadanía, según se ha apuntado, ya que no se exigía una confesión específica para alcanzar el máximo cargo del Estado ni se establecían *a priori* distinciones. En pleno debate en 1949-50 sobre la que debería ser la religión de Estado, Sibai argüía que “la norma que se sigue en las constituciones de todo el mundo [...] es que la opinión de la mayoría es la que se adopta y se aplica”. Por tanto, “si decimos que el islam es la religión de Estado, siendo esta la religión de nueve de cada diez sirios y del 98% de los árabes, ¿acaso actuamos en contradicción con tal principio?” Aunque Sibai no triunfó en su propuesta sobre la religión del Estado, sí se añadió una importante introducción a la constitución de 1950, en línea con las propias ideas de este político:

---

<sup>5</sup> Comunicado de la primera reunión de ulemas en Damasco, 6-8 de agosto de 1938: <http://goo.gl/ZlxQ0w> [Consulta: 15/10/2015]

“Siendo la mayoría del pueblo musulmán, el Estado anuncia que se aferra al islam y sus elevados ideales, y el pueblo anuncia su determinación de cimentar los lazos de colaboración entre él y el resto de pueblos del mundo árabe e islámico, y construir un Estado moderno sobre la base de la firme ética que el islam y las otras religiones celestiales aportaron, y su determinación también a luchar contra el ateísmo y la decadencia moral”<sup>6</sup>.

En este sentido, nada que supusiera una contradicción o negación de los principios generales islámicos se podría legislar. Teniendo en cuenta que se entiende el islam como legado cultural, a la hora de gobernar, solo aquel que sea creyente (*mu'min*, pero no necesariamente *muslim*, musulmán) tendrá las cualidades para ello: “No hay nada bueno en un gobernante al que no gobierna su religión”. Si bien, también insiste mucho en el uso de la razón y el énfasis en la justicia para no caer en dictaduras dogmáticas: “ni (hay nada bueno en) un ser racional al que no dirige su razón, ni en un sabio al que no guía su conocimiento, ni en alguien poderoso que convierte la justicia en una dictadura” (Al-Sibai, 1962: 94).

En este sentido, el laicismo entendido básicamente como opción política en la que la religión carece de todo papel en el Estado, quedaba descartado en su visión del mundo, pues no establecía, a su juicio, unos principios morales tan elevados como los que se encontraban en la religión, más aún cuando se entendía que el laicismo había llegado de manos de los colonizadores y solía asimilarse al ateísmo, entendido como enemigo directo de la religión. Así, aunque establecía una suerte de igualdad entre los ciudadanos de distinta confesión, rechazaba la posibilidad de que existiera el ateísmo, o al menos de que se mostrase a las claras como opción política, al margen de las convicciones personales de cada uno. Esto se debe a que Sibai entendía que sólo los principios religiosos de justicia guiarían correctamente a los gobernantes. Lo fundamental, pues, era el énfasis de los valores morales presentes en el islam, sin descartar formas de organización del Estado de origen más secular. Teniendo esto último en cuenta, Sibai puede situarse en lo que Muhammad Yamal Barut denomina “laicización del islamismo” (*almanat al-islamiyya*) y que define como el proceso o estado en que “la dimensión laica no niega ni difumina la identidad cultural o espiritual presente en el inconsciente de los musulmanes, sino que permite a esa identidad abrirse a la modernidad y absorberla” (Barut, 1994: 17).

Como el lector puede suponer, el pensamiento de Sibai es mucho más extenso y contiene muchos matices; sin embargo, hemos decidido centrarnos en estos aspectos porque son los que más afectan a la organización política del Estado y que se convierten en cruciales en la época convulsa que vive Siria desde 2011. De ahí que se haya puesto hincapié en sus obras y discursos de contenido e intención política.

### **Las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes sirios y su relación con el pensamiento de Sibai**

Desde que en 1980 se decretara en Siria la expulsión de los miembros de los Hermanos Musulmanes, puede decirse que su entramado en el interior del país ha quedado diezmado. De hecho, a día de hoy, son muchos miembros de la Hermandad que no han vuelto a entrar en el país. Algunos de ellos habían adoptado las ideas radicalizadas especialmente impulsadas por Said Hawa en las que los conceptos de ciudadanía e igualdad habían quedado minados al verse cada vez más el conflicto con el régimen por ser sectario y contrario al islam. Sin embargo, en su mayoría, este pensamiento no forma parte del currículo de la Hermandad y de las generaciones más jóvenes, que descartan todo lo que se aleja del origen inclusivo de la Hermandad. Incluso el propio Hawa

---

<sup>6</sup> Véase la introducción de la Constitución (en árabe) en: <http://goo.gl/iT2k0> [Consulta 18/02/2014]

llegó a lamentarse de cómo la irrupción de los militares en política había abortado el desarrollo de la democracia en el país iniciado con la independencia:

“Y así fue asesinada la primera experiencia democrática en Siria, y lo curioso es que mucha gente dio la bienvenida a la defenestración de la democracia y a la idea del golpe militar con excesiva emoción, sin conocer -salvo unos pocos- los peligros que ello conllevaba [...]. Todo indica que había posibilidades de desarrollar la democracia en Siria, pero quien debería haberla protegido (el ejército), fue el primero en traicionarla [...] y a día de hoy seguimos buscando una situación en Siria en la que todos los *ciudadanos* (énfasis añadido) gocen de bienestar” (Hawa, 1987: 21).

Víctimas de esa falta de bienestar son también los jóvenes miembros de la Hermandad, muchos de los cuales no han nacido en el país, y han conocido el pensamiento de la Hermandad y su realidad en Siria por lazos familiares y la militancia de sus ascendientes en la organización. No obstante, también existen casos de miembros que en su momento se retractaron de su membresía a cambio de permanecer en el país, y cuyos descendientes sí han nacido en Siria, lo que implica al menos el desarrollo de una cierta empatía con sus antecesores que vivieron la represión y un tácito apoyo a la Hermandad, que no se tradujo al menos hasta 2011 en participación en actividades u organización de éstas, dado el carácter autoritario del régimen y la vigencia de la ley número 49 de 1980 que aún castigaba con la pena capital la pertenencia a la Hermandad. Del mismo modo, los descendientes de los miembros de la Hermandad que salieron de las cárceles en las amnistías decretadas en época de Bashar al-Asad durante la primera década de gobierno mantuvieron su apoyo tácito a la Hermandad en el interior del país, aun siendo “hipersensibles a la idea de trabajar en política y, por ende, jugar cualquier papel activo en la sociedad” (Ziadeh, 2011: 150). Muchos de ellos, no obstante, recibían las enseñanzas del fundador de la Hermandad y otros libros canónicos de la mano de sus propios parientes, que los conservaban en secreto. Por otra parte, algunos jóvenes miembros se sumaron posteriormente a la organización no teniendo lazos familiares previos, estableciendo contactos con los líderes en el exilio, dado que se sentían plenamente identificados con el pensamiento original de la Hermandad, al que habían accedido mediante textos impresos en otros países, fundamentalmente Líbano, o descargadas de internet<sup>7</sup>. Un pensamiento que, para Ibrahim al-Olabi, para quien Mustafa al-Sibai es la fuente en todo lo que se refiere a legislación y jurisprudencia, aun habiendo abandonado la Hermandad a finales de 2015, no es diferente del sentir religioso general de la sociedad siria.

“En el pueblo existen bases de pensamiento que comparte mucha gente, sin que por ello exista un grupo u organización que lo dirija [...], por eso el régimen a partir de los años ochenta intentó no solo erradicar la Hermandad, sino también el pensamiento. No obstante, este se estudiaba en varias de las mezquitas damascenas en la zona del Midan y

---

<sup>7</sup> Un ejemplo de ello es el de Ibrahim al-Olabi, natural de Damasco y que nunca había tenido relación con los Hermanos y accedió a ellos leyendo sus libros que traía desde Líbano, especialmente los de “el doctor Siba’i y el maestro Hawa”. Cuando se sumó a ellos en 2006, tras varios contactos en Jordania, “mi papel era establecer conexiones entre los nuevos grupos de jóvenes que abrazaban el mismo pensamiento, pero que no tenían relaciones estructurales previas con los Hermanos, además de centrarme en la situación de los jóvenes en el interior”. Sin embargo, el contacto con los líderes estaba marcado más por un carácter individual que estructural, lo que explica que la presencia organizativa en el interior fuera tan escasa que se pudiera afirmar que los Hermanos como tal no existían en Siria. Según Olabi, esto iba en línea de no implicar a la gente” y dar argumentos al régimen en su teoría de que los Hermanos Musulmanes estaban detrás de todo. (Entrevista por Skype, 27/09/2013). “En más de una ocasión me llegaron a pedir que detuviera mi actividad para no comprometer a mis compañeros” (entrevista en Estambul con Ibrahim al-Olabi, 14/08/2014).

el llamado ‘cinturón religioso’ (barrios que rodean el centro de la ciudad de Damasco). [...] Todo ello hacía que existiera una base social que podría insertarse en la Hermandad en caso de que esta se estableciera en el interior del país”<sup>8</sup>.

Por tanto, no es extraño que los miembros de la Hermandad que se encontraban en el interior participaran de lleno en las manifestaciones, como miembros de la sociedad siria cansados del autoritarismo, así como en la organización de comités y el reparto y gestión de la ayuda humanitaria, especialmente en zonas de asedio como Homs o los llamados territorios ‘liberados’ del control del régimen, sin una estrategia específica como Hermanos Musulmanes.

Por lo que respecta al liderazgo, la pérdida de muchos jóvenes durante los sucesos de Hama había provocado que la organización quedara reducida a sus líderes históricos y con una gran cantidad de miembros afiliados sin verdadero poder de decisión y ejecución. Esta situación fue descrita muy acertadamente por Alison Pargeter como un caparazón sin relleno (Pargeter, 2010: 61). No obstante, ya a principios de la pasada década, algunos miembros de las nuevas generaciones –de entre 25 y 45 años- pasaron a ocupar cargos como consejeros del entonces líder, Ali Sadr al-Din al-Bayanouni. Sin embargo, esto no fue suficiente para contrarrestar la gerontocracia endémica del grupo. Por generación, a fin de aclarar las dudas que puedan surgir al lector, entendemos un conjunto de personas de aproximadamente la misma edad (en este caso, las dos generaciones que manejamos son los que se encuentran entre los 25 y 45 años y los que están entre 60 y 80) y que han recibido influjos culturales semejantes y han adoptado una actitud en cierto modo común en lo referente al pensamiento.

Comenzada la revolución en Siria en 2011, los jóvenes comenzaron a cobrar un protagonismo sin precedentes, que en cierto modo podía llegar a amenazar el mantenimiento en el liderazgo de las generaciones anteriores, sobre todo en caso de regresar al país. Poco a poco, estas nuevas generaciones han ido ocupando puestos de relevancia en la Hermandad, a fin de que esta se beneficie de la energía y valía de los jóvenes, que, a cambio, demandan y explican la necesidad de alcanzar una mayor cuota de poder.

Las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes no solo han demostrado su capacidad de acción, sino que también han aportado mucho al pensamiento de la Hermandad –bien por la recuperación del mismo, bien por su explicación detallada y desarrollo, siempre desde una óptica muy moderada. Así, no solo se trata de renovar, sino también de explicar y razonar, para huir de los eslóganes cuyo contenido no se suele explicar, como la defensa de la igualdad en un marco islámico. Para ello, los nuevos medios de difusión y la facilidad de compartir información, además de las publicaciones periódicas, están siendo claves. Destacan en este sentido, *Al-Fachr*, publicada por la oficina de jóvenes de la Hermandad y que “ha venido a contribuir al nacimiento y la difusión de las ideas” (Al-Da’i, 2013), y *Al-Ahd*, órgano de prensa oficial de la Hermandad.

La no satisfacción de las demandas de los jóvenes de un mayor acceso a las estructuras de la Hermandad y las mezclas entre la labor política y la puramente religiosa y educativa de la Hermandad, ha provocado deserciones precisamente en las filas más prometedoras de los jóvenes, como apuntábamos al inicio.

“La idea de la Hermandad global que lo abarca todo ha de desaparecer. Sin duda el islam tiene un carácter global, pero la Hermandad ha de separar la actividad política de su actividad principal, aunque en ocasiones tenga algún papel político”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Entrevista en Estambul con Ibrahim al-Olabi (14/08/2014).

<sup>9</sup> Entrevista por Skype con Ibrahim al-Olabi (18/03/2016).



### *El concepto de ciudadanía*

Para comprender la defensa del concepto de ciudadanía que hacen los Hermanos Musulmanes, aunque realmente nunca llegan a explicar el término de forma clara y sencilla, es necesario partir siempre de la idea del estado civil de referencia islámica al que aspiran y cuya mención y defensa es común entre los Hermanos tras la renovación ideológica plasmada en el Proyecto Político para la Siria del Futuro de 2004. Es preciso resaltar que las opiniones sobre la denominación de dicha organización del estado son variadas, y que no existe una definición expresa para el mismo en ciencia política, ya que ha surgido en época relativamente reciente y en contextos muy concretos de gobierno militar y de corte religioso en la región de Oriente Medio (Ramírez Díaz, 2015: 157-173). Dicho estado carece de una definición cerrada, pero *grosso modo* se define como lo que no es: ni teocrático-clerical, ni militar. Por tanto, no sería preciso insistir en una referencia islámica a la hora de legislar. Sin embargo, algunos consideran que tal estado civil ha de tener, en países de mayoría musulmana, un marco de referencia apoyado en los principios de justicia e igualdad islámicos. En consecuencia, dicho estado debería, en principio, garantizar el estatuto de ciudadanía de todos sus miembros; si bien, la predominancia de un marco de referencia islámico podría suponer algún tipo de discriminación para con los no musulmanes, ya que ninguna legislación podría entrar en contradicción con la sharía.

Sin embargo, dejando a un lado la ambigüedad del concepto que daría nombre al sistema macro-estatal, la cuestión es qué es un ciudadano para la Hermandad, y en concreto para los jóvenes, que hablan de una referencia islámica con la ciudadanía como base o punto de partida. Para aclararlo, resulta especialmente interesante el estudio exhaustivo realizado por Fidaa Al-Sayyid, miembro destacado de la joven generación por ser uno de los principales responsables de las plataformas de Facebook inauguradas durante la revolución y habitual colaborador de *Al-Ahd*, sobre el concepto de ciudadanía (*muwatana*). Al-Sayyid advierte de que el propio concepto tiene una larga tradición en el islam: “el Corán hace referencia a la naturaleza (*fitra*) del ser humano, que lo une a su *mawtin* –lugar donde vive y cohabita con otros, del verbo *waatana* (vivir con)-, uniendo el amor por la patria (*al-watan*) con el amor por el alma” (Al-Sayyid, 2013). Es decir, se busca partir de un concepto arraigado en el islam pero olvidado durante los años de dictadura y radicalización, para establecer una base de convivencia al trazarse el origen del término dentro el marco islámico que supone la referencia de actuación.

No obstante, en lo que atañe a las minorías, que según el estado moderno pasarían también a ser ciudadanos, las declaraciones de los Hermanos Musulmanes no suelen tener en cuenta la posibilidad de que existan personas ateas, pues lo único que se menciona son las “minorías no musulmanas”, que tendrían sus propias regulaciones en materia de estatuto personal, tal y como se establece en el programa político de 2004. Y ello se debe a que el concepto de ateísmo se suele entender como enemigo directo del islam (y en general de todas las religiones), especialmente tras la lucha contra el régimen dictatorial sirio, que se erigió como estandarte del laicismo, que tiende a identificarse con el ateísmo, al igual que lo había sido el colono francés en época de Sibai. En este sentido, según su pensamiento, es difícil que quien no profesa la religión a la que pertenece teóricamente (por descendencia familiar, por ejemplo) tenga derecho a un estatuto propio neutral en temas religiosos. Por ello, se vería necesariamente incluido en alguno de los grupos confesionales, que sería el que regularía sus asuntos personales como el matrimonio, la herencia o la religión de sus hijos. El problema que esto plantea es la intromisión de la esfera

pública en la esfera privada ya que el estatuto personal limita los grupos sociales con que un individuo puede contraer matrimonio, por ejemplo.

“La mayoría en Siria son musulmanes y el parlamento ha de respetar eso, manteniendo un estatuto propio para cada confesión, de forma que todos estén satisfechos. Por unos casos aislados no podemos hacer una constitución laica o similar”<sup>10</sup>.

Sin embargo, no se trataría de una constitución laica, sino de la posibilidad de existencia de un estatuto personal neutral que pueda ser utilizado por cualquiera que no profese la religión a la que teóricamente pertenece por convencimiento propio, aplicándose así una verdadera libertad de credo, tanto para los que teóricamente son musulmanes, como para los de otras religiones.

Ahora bien, si en escritos previos, el laicismo era un tema casi tabú y se trataba como un problema para la moral y el funcionamiento del estado<sup>11</sup>, la idea del laicismo viene tratada de un modo muy interesante por una de las integrantes femeninas de la Hermandad, Rajwa Rafid al-Malluhi. Se trata de prácticamente la única mujer que ha escrito en *Al-Ahd* artículos sobre pensamiento y jurisprudencia, y no meramente entrevistas o piezas para la sección informativa, a pesar de que el equipo redactor de *Al-Ahd* está integrado fundamentalmente por mujeres. En dicho escrito Al-Malluhi se lamenta de que el laicismo llegara al mundo árabe a partir de una copia inconsciente del laicismo internacional al que solo el islam puede hacer frente y por ello se ha convertido en blanco de sus críticas (Al-Malluhi, 2013). Así, al adoptar el laicismo de una forma tan ciega y con el único objetivo de atacar a una mayoría que “siente su identidad islámica como propia”, considera que el laicismo en el mundo árabe más que un pensamiento político ha terminado convertido en una nueva religión. Sin embargo, con ello, Al-Malluhi no resuelve el hecho de que la situación para los no creyentes no se especifique nunca, aunque no considere problemático que una persona decida no creer, y por tanto, no propone una legislación inclusiva para ellos más allá de la libertad de credo. Es decir, no se pronuncia sobre el estatuto personal, por ejemplo. Este artículo solo es equiparable al publicado por Zuhair Salim, hasta 2013 portavoz oficial de la Hermandad, en el que hace reflexiones similares a las de Malluhi en torno al proyecto laico, que no comparte, pero que cree que tendría mucho en común con el proyecto islámico si se hubiera sabido adaptar a su contexto y se hubiera erigido como proyecto de liberación del ser humano, en vez de ser una burda copia del laicismo occidental (Salim, 2012).

En este contexto, el punto interesante y renovador es que, en relación a la “mayoría que siente su identidad islámica como propia”, Ibrahim al-Olabi o Hassan al-Hashimi, miembro del buró político, de los más veteranos de la generación de entre 25 y 45 años en el momento de la entrevista, no ven la necesidad de establecer tan férreamente la identidad de la población siria como musulmanes. En cierto modo, ello podía dar mayor libertad a la hora de legislar sobre cuestiones de estatuto personal. Así, según Ibrahim al-Olabi,

“No queremos centrarnos en la identidad en la etapa de transición, sino que queremos trabajar con un espíritu (*nafas*) patriótico, y que la referencia islámica sea objeto de estudio de las organizaciones de la sociedad civil, que diseñarán un modelo de estado a partir del modelo social imperante en Siria”<sup>12</sup>.

Es decir, no era competencia de un grupo político decidirlo, en línea con sus argumentos de salida de la Hermandad. Por su parte, Hassan al-Hashimi explicaba:

---

<sup>10</sup> Entrevista con Omar Muhaweh, jefe de la oficina de medios de la Hermandad, en Estambul (13/08/2014).

<sup>11</sup> Por ejemplo, a lo largo de todo el Proyecto Político para la Siria del Futuro, se insiste en que Siria está enmarcada en el ámbito socio-cultural árabe-islámico que define su identidad y, por ende, todo lo relativo a los asuntos públicos.

<sup>12</sup> Entrevista en Estambul (14/08/2014).

“No es necesario añadir lo de la referencia islámica, pues el estado civil es un concepto íntegro que no necesita añadidos, ya que el gobierno en territorio islámico ha sido siempre civil (es decir, ni militar ni teocrático). La insistencia en ello se debe a la falta de confianza de nuestra sociedad, pero nada tiene que ver con querer cambiar la naturaleza civil del estado. Por ejemplo, Erdogan tiene un pasado islamista en su pensamiento que se ve en su actuación política, pero se mueve en el contexto de un estado civil, donde simplemente tiende a lo islámico”<sup>13</sup>.

Por tanto, hay miembros jóvenes en la Hermandad, a pesar de que mediáticamente sean menos conocidos, que igual que había hecho Sibai, no se centran en la identidad como base de pensamiento, sino como algo coyuntural optando por focalizar sus esfuerzos en la construcción del Estado futuro en el que todos tengan cabida. En dicho estado, la religión tendrá un peso en cuanto a valores y tradición social, pero no necesariamente como obstáculo en la inclusión de los diferentes sectores sociales. Frente a ello, miembros de la antigua generación como Al-Bayanouni, líder de la Hermandad entre 1996 y 2010, el ya mencionado Zuhair Salim o el líder entre 2010 y 2015, Muhammad Riad Shaqfa, siempre tienden a la vertiente más identitaria que política. Ello puede explicarse por el hecho de que todos ellos fueron víctimas directas de la negación de una identidad durante los años de enfrentamiento con el régimen y recrudescimiento de la situación.

### *Islam y democracia*

“Existe un consenso general entre los islamistas *mainstream* en torno al hecho de que la democracia es el espíritu del sistema de gobierno islámico, aunque rechazan el presupuesto filosófico de la democracia occidental de la soberanía del pueblo [...]. Si bien creen que la mayoría puede constituir la base para el legítimo ejercicio de la autoridad en un Estado islámico, solo puede ser así si dicha mayoría reconoce y se mantiene dentro de los parámetros del marco de la sharía” (Ahmad, 1996: 30).

Ese es precisamente el principal escollo que advierten quienes insisten en la incompatibilidad entre el islam y la democracia, ya que toda soberanía popular terminaría supeditada a la soberanía de Dios. De hecho, ideólogos como Sayyid Qutb defendieron dicha soberanía divina como el objetivo a alcanzar en el mundo, y así salir del permanente estado de barbarie (*yahiliyya*) en que este estaba sumido.

Sobre este asunto de la compatibilidad o incompatibilidad, y que cabe traer a colación por el hecho de que Sibai defendía el sistema republicano, existe un interesante artículo de Ibrahim al-Olabi que pretende resolver dicho enigma. “Lo primero es dejar clara la realidad de que la democracia está relacionada con el islam en el hecho de que es necesaria la celebración de una consulta (*shura*)<sup>14</sup>, y en que la legitimidad de los gobernantes depende de la voluntad del pueblo, pero se diferencian en que la democracia tiene unos parámetros y se basa en una serie de medidas concretas, además de que adopta diferentes formas según la cultura de las personas de los países en que se aplica” (Al-Olabi, 2013). En este sentido, considera que, si lo que se entiende

---

<sup>13</sup> Entrevista en Estambul (16/08/2014).

<sup>14</sup> En esta misma línea se pronunciaba Omar Mushaweh: “Entendemos la *shura* como una práctica que supone la consulta (*tashawur*) en el poder y los asuntos generales, y las urnas son el medio para ello. El objetivo es llegar a una decisión que represente la opinión de la mayoría (que sería musulmana, aunque no necesariamente islamista) por medio de la consulta, por lo que no vemos gran diferencia entre la *shura* y la democracia” (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

por democracia es la elección directa del pueblo de sus gobernantes para delegar en ellos, eso no se contradice con el islam<sup>15</sup>, del mismo modo que no lo hace el hecho de que los ciudadanos elijan la forma de Estado y el referente ideológico sobre el cual se construye este al elegir a gobernantes acordes con el mismo.

“No se nos escapa el hecho de que los procedimientos democráticos contemporáneos, como las urnas, la limitación del tiempo que se puede ocupar la presidencia, las prerrogativas del presidente, o los mecanismos de control [...], son medidas desarrolladas [...] en su mayoría por Occidente. Ello es resultado de sus complejas coyunturas y contexto, pero lo que se quiere con ellas es lograr un muy importante objetivo: que el pueblo se gobierne a sí mismo y elija a sus gobernantes, para impedir que una sola persona o grupo monopolice el poder” (Al-Olabi, 2013).

Por tanto, el sistema de alternancia y el gobierno según méritos está claramente en la línea de su pensamiento, como lo estaban en el caso del de Sibai, aceptando el resultado escogido por el pueblo, tomando de la democracia ‘occidental’ aquello que sirve a ese fin último, pero dentro del marco islámico de las sociedades donde predomina el islam. En consecuencia, el concepto de democracia no se rechaza en absoluto, sino que se busca la adaptación del mismo a los principios islámicos que rigen dichas sociedades. A fin de cuentas, se trata de adaptarlo al *estado civil de referencia islámica* donde las leyes no contradigan los principios religiosos.

Precisamente, en lo que atañe a lo religioso-cultural-social, uno de los principales escollos de la Hermandad en su evolución ha sido el papel de la mujer en la misma, debido tanto al papel que se le reserva en el hogar, como a la poca voluntad en ocasiones de algunas mujeres de participar en política, poniendo en cuestión conceptos como la igualdad.

“Creo que la labor política de la mujer es necesaria, pues tras décadas de dominio de las sociedades sobre la mujer y la adopción de conceptos alejados de la realidad que el islam quiere para ella [...], se ha hecho perentorio que la mujer adopte su papel natural [...] en todo lo que le permite seguir siendo un componente esencial en el ámbito de la toma de decisiones” (Al-Muhandis, 2013).

Frente a esta reivindicación del papel de la mujer, realizada por Rafah Muhandis, de una generación intermedia, llama la atención que los varones resalten el papel social de las mujeres por encima del político, al que ni siquiera aluden. De hecho, en el programa político de 2014, se habla de igualdad en lo civil, social y económico, pero no en lo político, por ejemplo. Por su parte, Raywa al-Malluhi toma las palabras de Muhammad al Ghazali en su obra “La sunna profética entre los jurisconsultos y los expertos en hadiz” (*Al-sunna al-nabawiyya bayna ahl al-fiqh wa-ahl al-hadiz*) donde elimina toda traba al liderazgo femenino: “La mujer puede ocupar la presidencia de la república y ser primera ministra<sup>16</sup>, pues la cuestión de la autoridad (*wilaya*) de la mujer no es algo que yo me haya inventado, sino que ya lo dijeron otros ulemas como Ibn Hazm e Ibn Yarrir al-Tabari, y la religión islámica no ha impedido nunca que la mujer sea líder político”. Sin embargo, expone lo que considera desafíos enmarcados en la participación política de la mujer, como el

---

<sup>15</sup> La democracia procedimental o institucional (procedural democracy) es aquella que se basa en la participación de los ciudadanos por medio del voto de sus representantes, que pueden criticar a sus líderes. Sin embargo, es la democracia sustantiva (substantive democracy) la que se centra en los resultados palpables de la misma. Es decir, aquella en que los resultados efectivos son acordes a las necesidades de la ciudadanía. Básicamente, la diferencia entre ambos conceptos es la diferencia entre la forma de hacer política y el contenido de la misma (Doherty y Mecellem, 2012).

<sup>16</sup> “La participación de la mujer en las elecciones como votante y candidata es un asunto básico que no admite duda ni discusión”. Y, en el caso de que el pueblo elija a una mujer para el más alto cargo del Estado, “los jurisconsultos de ahora y del pasado han dejado un margen suficiente que determina que no hay objeción a ello, y quien crea lo contrario tendrá que promover su prohibición entre el pueblo, sin otra opción posible” (Al-Malluhi, 2014).

hecho de que en muchos parlamentos se les asignen exclusivamente los ministerios dedicados a la infancia, la mujer, la familia, la sanidad o la educación, “porque en muchos lugares no se considera que la mujer pueda ocuparse de las responsabilidades que se consideran específicas de los hombres”, como la economía, la energía, la defensa y otros muchos asuntos.

Ahora bien, otras, como Khawla Rashid Issa, miembro del buró político, sí consideran que los puestos clave, como la *wilaya amma* (autoridad general o máxima, a saber, la presidencia del estado o del gobierno en sistemas modernos), no pueden ser ocupados por mujeres<sup>17</sup>. Sin embargo, a pesar de las divergencias, lo interesante es la apertura de un debate hasta ahora dominado por los hombres. Ello demuestra que la nueva generación no es una mera seguidora sino que también, aunque aún sea minoritario e individual en ocasiones, abre debates de renovación y cuestionamiento de conceptos, y se abre a la opinión de miembros tradicionalmente en un segundo plano, como pueden ser las mujeres.

### Conclusiones

La figura de Sibai, algo olvidada en décadas recientes, sirve hoy de inspiración a los jóvenes que recuperan el espíritu original de la Hermandad, al que han accedido por medio de su formación en el ámbito familiar o de forma autónoma, y con cuya acción política y escasa renovación estructural muchos han quedado desencantados. Si bien es cierto que tras la masacre de Hama de 1982, los Hermanos entraron en una fase de renovación ideológica basada en un retorno a los orígenes, su experiencia directa en los años de feroz represión, les hizo poner demasiado énfasis en la identidad y olvidar la visión de estado promovida por Sibai en su momento. Si Sibai había dejado a un lado la cuestión de la referencia islámica y había abogado por una total paridad en el acceso a los cargos del estado en su defensa del republicanismo, en la revisión ideológica se habían perdido parte de estos postulados clave.

En este sentido, la labor de las jóvenes generaciones, a las que la mujer se ha incorporado con fuerza, ha sido no solo la difusión del pensamiento general de la Hermandad, sino también el desarrollo y análisis conceptual del mismo, en muchos casos involucionando *positivamente* hacia postulados similares a los de Sibai. Así, por ejemplo, en ocasiones, se ha llegado a cuestionar algunos de los presupuestos más asentados, como la necesidad de insistir en la referencia islámica del Estado o la valoración que se hace del laicismo. Esto último supone incluso un paso más de lo defendido por Sibai, que no comulgaba con la idea del laicismo tan asociado al colonizador. En este sentido, el papel de las jóvenes generaciones puede entenderse como un indicio de una progresiva adaptación del pensamiento de la Hermandad al momento actual, una cuestión aún complicada debido al crisol de fuerzas islamistas que pujan por una versión menos integradora y más estricta de la relación entre islam, política y sociedad, y que para ello, se apoyan en un mayor dominio del terreno. Sibai, en su tiempo, no se preocupó por nadar contracorriente en relación a la organización madre egipcia e incluso algunos de sus críticos internos.

El tiempo dirá si los jóvenes Hermanos Musulmanes de Siria son capaces de erigirse como artífices de un cambio mayor y se completa un cambio generacional en el liderazgo, o al menos, un relevo real en lo que a la jerarquía interna se refiere, y si son capaces de atraer hacia su pensamiento a aquellas fuerzas que tienen menor deseo de diálogo y espíritu democrático. Para ello, el ejemplo

---

<sup>17</sup> Al que Ali al-Bayanouni considera la fuente por excelencia en materia de *fiqh* o jurisprudencia islámica (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

de Sibai es especialmente importante, como figura moderadora y dialogante, y sobre todo, hombre de estado y no atado a ni dominado por su ideología.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

AL-DAI', Ammar Yahiya (2013): "Nahu rabi' fikri" (Hacia una primavera intelectual), *Al-Fachr*, nº 0, p. 3.

AL-MALLUHI, Raywa (2013): "'Ilmaniyya aw din yadid?" (¿Laicismo o una nueva religión?), *Al-Ahd*, nº 20, p. 6.

AL-MALLUHI, Usama (2014): "Al-usus al-mu'assisa li-l-nathra al-islamiyya li-Suriyat al-mustaqbal" (Bases fundacionales de la mirada islámica a la Siria del futuro), *Al-Ahd*, nº 32, p. 10.

AL-OLABI, Ibrahim (2013): "Al-islam wa-l-dimuqratiyya: tadajul am tasadum" (El islam y la democracia: ¿interrelación o conflicto?), *Al-Fachr*, nº 2, p. 16.

AL-SAYYID, Fidaa (2014): "Dawr al-mar'a fi rasm Suriya al-mustaqbal" (El papel de la mujer en el diseño de la Siria del futuro), *Al-Ahd*, n. 24, p. 10.

AL-SAYYID, Fidaa (2013): "Al-muwatana: wih-hat nazr islamiyya" (La ciudadanía: punto de vista islámico), *Al-Ahd*, nº 16, p. 10.

AL-SIBAI, Mustafa (1962): *Hakadha Salamadni al-hayat* (Así aprendí de la vida): 146. Versión digitalizada disponible en: [http://www.4shared.com/office/TnL1yrhv/\\_.html](http://www.4shared.com/office/TnL1yrhv/_.html) [Consulta: 16/11/2013].

AL-SIBAI, Mustafa (1960): *Ishtirakyyat al-islam* (El socialismo del islam), Damasco, Imprenta de la Universidad de Damasco.

HAWA, S. (1987). *Hadhihi tachribati, hadhihi shahadati* (Esta es mi historia y este es mi testimonio), El Cairo, Dar al-tawthiq al-namudhaiyya.

HERMANOS MUSULMANES DE SIRIA (2004): *Al-mashru' al-siyasi li-Suriya al-mustaqbal* (Proyecto político para la Siria del futuro), edición propia.

SALIM, Zuhair (2012): "Laysa difa'an 'an al-'ilmaniyya" (No es una defensa del laicismo), *Odaba al-Sham*, 12 de febrero, disponible en: <http://www.odabasham.net/show.php?sid=33448> [Consulta: 10/11/2015].

Comunicado de la primera reunión de ulemas en Damaco, 6-8 de agosto de 1938: <http://goo.gl/ZlxQ0w> [Consulta: 15/10/2015]

### Fuentes secundarias

ABU-L-JALIL, (2012): *Al-ijuan al-islahiyyun* (Los Hermanos reformistas), El Cairo, Dar Dawwin.

AHMAD, Mumtaz (1996): "Islam and Democracy: the emerging consensus", *Middle East Affairs Journal*, nº 4, p. 29-38.

AL-MUHANDIS, Rafah (2013): "Fi liqa' jass ma'a al-Ahd, 'adu al-lachna al-tanfidhiyya li-l-hizb al-watani li-l-adala wa-l-dustur: al-sayyida Rafah al-Muhandis" (En exclusiva para *Al-Ahd*, la miembro del comité ejecutivo del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución: la señora Rafah Muhandis), *Al-Ahd*, nº 17, p. 9.

BARUT, Muhammad Yamal (1994). *Yathrib al-yadida: al-harakat al-islamiyya al-rahina*, (La nueva Yathrib: los movimientos islámicos actuales), Londres, Dar al-Rayyes.

DOHERTY, David y MECELLEM, Jessica (2012): *Procedural and Substantive Conceptions of Democracy on Four Arab Countries*, disponible en: [http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A\\_MECELLEMConceptions%20of%20Democracy.pdf](http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A_MECELLEMConceptions%20of%20Democracy.pdf) [Consulta: 08/10/2014].

OMAR, Usama Al-Sayyid (2013): "D. Mustafa al-Sibai", *Al-Fajr*, nº 3. p. 20.

PARGETER, Alison (2010): *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*, Londres, Saqi Books.

RAMÍREZ DÍAZ, Naomí (2015): *La opción democrática del islamismo: el caso de los Hermanos Musulmanes en Siria*, Madrid, tesis doctoral, pp. 157-163.

SAAD AL-DIN, Adnán (2006): *Al-ijuan al-muslimun fi Suriya: mudhakkirat wa dhikrayat* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: memorias y recuerdos), Amán, Dar al-Ammar.

SEALE, Patrick (1964): *The Struggle for Syria: A Study in Post-War Arab Politics, 1945-1958*, Londres, Yale University Press.

TEITELBAUM, Jacob (2004): "The Muslim Brotherhood and the 'struggle for Syria', 1947-1958: Between Accommodation and Ideology", *Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 40, nº 3, pp. 134-158.

ZARZOUR, Adnan (2000): *Mustafa al-Sibai: al-da'iya al-muyaddid* (Mustafa al-Sibai: el predicador renovador), Damasco, Dar al-Qalam.

ZIADEH, R. (2011): *Power and Policy in Syria: Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*, Londres, I.B. Tauris.