

CENTRO SUPERIOR DE ESTUDIOS DE LA DEFENSA NACIONAL



**MONOGRAFÍAS
del
CESEDEN**

31

EL ISLAM: PRESENTE Y FUTURO

**ABSTRACT
IN ENGLISH**

MINISTERIO DE DEFENSA



CENTRO SUPERIOR DE ESTUDIOS DE LA DEFENSA NACIONAL



**MONOGRAFÍAS
del
CESEDEN**

31

EL ISLAM: PRESENTE Y FUTURO

Junio, 1999



FICHA CATALOGRÁFICA DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

El **ISLAM** : presente y futuro. — [Madrid] : Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 1999. — 266 p. ; 24 cm — (Monografías del CESEDEN ; 31). — En portada: Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional
NIPO: 076-99-137-0. — D.L. M.-47650-99
ISBN: 84-7823-708-9
I. Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (España) II. España. Ministerio de Defensa. Secretaría General Técnica, ed. III. Serie.

Las opiniones emitidas en esta publicación, son exclusiva responsabilidad del autor de la misma

MINISTERIO DE ASISTENCIA SOCIAL
EL MINISTERIO DE DEFENSA
REGISTRO 9055
SIGNATURA
EM N°



Edita: Ministerio de Defensa
Secretaría General Técnica

NIPO: 076-99-137-0
ISBN: 84-7823-708-9
Depósito Legal: M-47650-99
Imprime: Imprenta Ministerio de Defensa
Tirada: 850 ejemplares
Fecha de edición: diciembre 1999

EL ISLAM: PRESENTE Y FUTURO

SUMARIO

	<u>Página</u>
INTRODUCCIÓN	9
<i>Por Leopoldo García García</i>	
 <i>Capítulo primero</i>	
ISLAM Y DEMOCRACIA	31
<i>Por Javier Jesús Jordán Enamorado</i>	
 <i>Capítulo segundo</i>	
LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDA- MENTALISMO	73
<i>Por Roberto Mesa Garrido</i>	
 <i>Capítulo tercero</i>	
ESTRATEGIAS GUBERNAMENTALES FRENTE AL ISLAMISMO RADICAL	97
<i>Por Francisco Oliver Buhigas</i>	
 <i>Capítulo cuarto</i>	
LA PERCEPCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR DE LA IMAGEN DE LA MUJER MUSULMANA.....	139
<i>Por Montserrat Abumalham Mas</i>	

<i>Capítulo quinto</i>	<u>Página</u>
ISLAMISMO Y FUERZAS ARMADAS	183
<i>Por José María Grande Urquijo</i>	

Capítulo sexto

CUATRO ORGANIZACIONES ENCUENTRAN EN EL MEDITERRÁ- NEO UN MISMO ESCENARIO PARA SUS ACTUACIONES	227
<i>Por Jacinto Cañete Roloso</i>	
COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO	257
ABSTRACT	259
ÍNDICE	261

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Por LEOPOLDO GARCÍA GARCÍA

Esta Monografía tiene por objeto realizar un estudio sobre El islam: presente y futuro, situado en este final de siglo, conscientes de la importancia del tema y de la amplitud del mismo, por lo que se ha centrado nuestra atención en una serie de extremos concretos, que se consideran que, entre otros, presentan una mayor importancia a la hora de tratar de comprender ese mundo árabe-islámico, tan lejos y tan cerca de nosotros.

La situación de España en el flanco sur del continente europeo y nuestra proximidad al continente africano, así como la presencia árabe sobre nuestro territorio durante más de ocho siglos, han entretejido unas imbricaciones entre las dos culturas, que nos obligan a ambas partes a profundizar en nuestro conocimiento mutuo, en los albores del siglo XXI y en los inicios de la mundialización. La ampliación de la Unión Europea hacia el Este, con la posible desviación de la atención, que hasta el momento se había prestado a nuestros vecinos del otro lado del Mediterráneo, revalorizan la posición de España y dan nuevo contenido a su misión de valedora de estos países ante los foros europeos.

En el año 1996, entre los días 7 y 10 de febrero, y con motivo de la visita a Rabat del primer ministro español, se creó la Comisión de Ibn Rochd (Averroes) con la misión de conseguir una mejor comprensión entre los dos pueblos y disipar todo malentendido entre los dos países. Las «reglas de diálogo entre las culturas» se las tomamos al filósofo andaluz Ibn Rochd (Averroes), quien, en una situación parecida a la que nos encontramos hoy, se esforzó en redefinir la relación entre el «yo» islámico y el «otro». Los principios

«rochdianos» fueron: comprender al «otro» en su propio sistema de referencia; el derecho a la diferencia y, comprensión, tolerancia e indulgencia.

En una época en la que algunos ideólogos de la posguerra fría, nos hablan de que un pretendido «choque de civilizaciones» será la realidad de mañana, atribuyendo al islam, el papel de enemigo, después del hundimiento del comunismo, se considera como un deber de los defensores de la paz, luchar contra este estado de espíritu, que siembra la desconfianza, con la finalidad de eliminar la hostilidad.

Con esta idea se ha elaborado esta Monografía, conscientes de que es necesario una mejor comprensión de nuestros vecinos del Sur, como punto de partida para establecer unas relaciones basadas en la confianza mutua, que serán beneficiosas para ambas partes y harán buena la realidad de que «estamos condenados a entendernos».

Las sociedades árabe-musulmanas actuales están atravesadas, con diferente intensidad y de acuerdo con unos ritmos diferenciados, por un fenómeno global de resurgimiento de lo religioso y, en particular, por la efervescencia de movimientos de contestación radical de los poderes establecidos. Estos movimientos pretenden, en nombre de una lectura ideológica y política del islam, restablecer, aquí y ahora, el Estado islámico «auténtico» y, en su caso, adaptarlo a las exigencias de los tiempos modernos.

La prensa occidental y particularmente los especialistas en los temas del islam han acudido a toda una serie de denominaciones tales como, «fundamentalismo», «integrista», «activismo radical», «khomeinismo», «arabismo» y «salafismo» para bautizar estos movimientos emanados del mundo musulmán, llegando incluso a utilizar denominaciones propias de la religión cristiana, ante la dificultad de comprender el fenómeno, tanto en su especificidad como en su diversidad. Actitudes, conductas y discursos en los que la religión y la política se apoyan una a otra, no son nuevos en el islam. Algunos fenómenos que fueron al principio precipitadamente combinados, pueden ser hoy más o menos completamente disociados, desde la última amalgama de política y religión, que encontramos en la base del islamismo.

Se puede ser musulmán y no ser islamista, de la misma manera que no se puede confundir una cultura que tiene más de 1.000 años y un fenómeno político-religioso contemporáneo:

«De una forma simplista, el rasgo característico del islamista es su búsqueda de la conquista del poder o bien ejercer sobre este poder

fuertes presiones para restaurar la integridad del dogma religioso y resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos» (Maxime Rodinson).

El término «fundamentalismo» está tomado de una corriente teológica, de origen protestante, expresada por primera vez, como tal, en Estados Unidos en el año 1895, y actualmente representada por el protestantismo evangélico. Los musulmanes son fundamentalistas si quieren adaptar un islam depurado y vuelto a las fuentes de la fe, a la sociedad moderna. Como enfatiza Olivier Roy:

«El enemigo no está en la modernidad... sino en la tradición.»

Esta vuelta autoriza un contacto directo, una efectiva interrelación entre el texto original y la realidad del momento. Esta vuelta a las fuentes permite también desenmarañar todas las objeciones sobre la doctrina y las escuelas, que tuvieron lugar durante la Edad Media, sobre el dogma. Esta vuelta a las fuentes, en ocasiones, está fuertemente influenciada por la personalidad del iniciador y por el contexto político-cultural local. Así, el fundamentalismo del coronel Gaddafi está considerado como particularmente radical, por cuanto elimina la tradición del Profeta (la sunna), a la que considera poco práctica y tergiversada por el conjunto de interpretaciones críticas y la sharia, que en su opinión está fundada en las interpretaciones jurídicas de los textos coránicos, por lo que no se fía nada más que del Corán.

El término «integrista» había existido en España, como reacción del movimiento carlista al régimen liberal de Fernando VII. El carlismo, que se había presentado como el verdadero Partido Católico intransigente, tuvo su «ala dura»: el Partido Católico Nacional, con su manifiesto de Burgos de 1888 y su primer círculo católico en Madrid, en 1892, que se reclamaba del Syllabus (Pío IX, 1864), verdadero credo político-religioso (desautorizado por Pío X). Los musulmanes son integristas si rechazan toda adaptación del islam, no sólo en materia religiosa (contra toda exégesis del Corán o de la sunna), sino también en el campo social y político. Los integristas, por ejemplo, rechazarían la utilización del altavoz y de la banda magnética automática con un reloj electrónico, para sustituir al muecín a la hora de llamar a la oración. Con el término «integrista» se designa a aquellos musulmanes cuya lectura del Corán es más intransigente, más literal y más rígida y, por lo tanto, más reticente a las peticiones de innovación. El término «integrista» es el que tiene unas connotaciones más negativas, que corren parejas con la ansiedad que despierta en la opinión pública occidental.

Con el término «neofundamentalistas», hay autores como Olivier Roy, que designan a los musulmanes que se implican en un proceso de reislamización por la base. Es una vuelta al islam, que adopta una forma conservadora, puritana y mesiánica, desprovista de contenido revolucionario.

El tradicionalista musulmán se caracteriza por su adhesión a las dos fuentes fundamentales de la religión musulmana el Corán y la sunna y por su desconfianza hacia las interpretaciones o complementos que se les quisieran aportar.

Las fronteras entre los conceptos expuestos no son nítidas y así puede haber islamistas integristas, fundamentalistas integristas y tradicionalistas integristas. Para centrar los conceptos y profundizar un poco más en la naturaleza de sus proyectos, hay que recurrir a dos cuestiones claves y que constituyen el centro del debate: la cuestión de la modernidad y la concepción de la política y del Estado.

El tradicionalista rechaza pura y simplemente la modernidad occidental, presentando una resistencia a la occidentalización. Enarbola la bandera del conservadurismo y critica las costumbres occidentales. No tiene proyecto político.

El fundamentalista pretende adaptar el islam al mundo moderno, con la finalidad de alcanzar a Occidente, pero se muestra contrario a la occidentalización del islam. Su proyecto político se basa en el restablecimiento de la shura (deber de consulta), renovando el principio fundador de la umma: el Califato. La interpretación de la sharia ha de hacerse según la necesidad de los tiempos.

Muhammad Saïd al-Ashmawy, en su libro: L'islamisme contre l'islam, distingue claramente en el islam de hoy, de una parte, un fundamentalismo activista y político que, lejos de proponer una auténtica renovación del pensamiento religioso, se bate únicamente sobre el terreno y con las armas de la política, rebajando el islam y la sharia al nivel de una vulgata política, y de otra parte un fundamentalismo racionalista y espiritualista, que volviendo al islam, tal como lo comprendían los primeros musulmanes, sigue las enseñanzas del Corán y de la sunna y las utiliza para, renovar la vida espiritual de los musulmanes, reevaluar los valores del trabajo y de la ijtihâd, encontrar un papel activo en la civilización mundial, y por último definir precisamente lo que deben ser las instituciones políticas y jurídicas de la sociedad, sin una sacralización excesiva y sin un nihilismo destructor.

El integrista rechaza pura y simplemente la modernidad occidental y hace una aplicación rigurosa de las costumbres islámicas. Aplica estrictamente la sharia. Todo el poder pertenece a Dios y el imán es el único mandatario dentro de la comunidad. Aboga por el restablecimiento del Califato.

El islamista critica enérgicamente el periodo preislámico y el de los antiguos piadosos (salafíes). Formula un proyecto utópico del Estado islámico. Reivindica la justicia social y aboga por una reestructuración en profundidad de la sociedad, para adaptarla al mundo moderno.

El primero de los trabajos, realizado por Javier Jesús Jordán Enamorado y titulado «Islam y democracia» aborda el problema de la compatibilidad de la democracia con el islam, a través de una presentación de la teoría política tradicional del islam, la separación de lo temporal y lo espiritual, los partidarios del Estado islámico, para terminar con unas conclusiones.

El trabajo, muy documentado, en su primera parte hace un estudio en el que viene a demostrar la relación —unión señala el autor— entre lo político y lo religioso, pero sin que se pueda señalar o asimilar a una de las formas modernas de gobierno, dejando bien claro que a la forma de gobierno adoptada, le correspondía garantizar el cumplimiento de los preceptos religiosos. De acuerdo con los autores musulmanes, el Califato es sinónimo de «imamato», que es «una dirección general de los asuntos espirituales y temporales, asegurada provisionalmente por ausencia del Profeta». Al-Baydawi propone una definición muy próxima:

«El imamato, escribe él, es la interinidad del Profeta, asegurada por una persona, con la finalidad de hacer observar los reglamentos de la ley religiosa (la sharia) y de defender la integridad de la fe, de acuerdo con los preceptos, que toda la umma debe observar.»

La explicación la proporciona Ibn Khaldun de la forma siguiente:

«El Califato consiste en dirigir el conjunto de la comunidad, siguiendo las disposiciones legales, con vistas a su salvación en el Más Allá y a los intereses temporales que a ella se refieren, ya que los negocios de este mundo hay que considerarlos de acuerdo con la ley (la sharia), en relación con la perspectiva del Más Allá. El Califato es en verdad una interinidad del autor de la Ley Sagrada, aspirando a salvaguardar la religión y a aplicarla en la gestión de la vida terrestre.»

«Al que está investido de esta misión —continúa Ibn Khaldun— se le llama califa e imán: imán por comparación con el que dirige la oración, al que se imita y al que se toma como modelo; califa, por el

hecho de que asegura la interinidad del Profeta. Se le llama entonces simplemente "califa", o bien "califa (vicario) del Profeta". La expresión "califa de Dios" no ha recibido el asentimiento de todos, unos la han autorizado, mientras que otros, los más numerosos, la han rechazado. Abû Bakr, cuando recibió este título, desaprobó su uso, diciendo que él era califa del Profeta y no califa de Dios.»

La función del califa está rigurosamente codificada por la ley religiosa y piensan los diversos autores, que esto es suficiente para descubrir toda tentativa de desviación y reparar los abusos, si fuera necesario. Hay autores árabes como Ibn Khaldun que consideran que, verdaderamente, no ha habido más que cuatro califas (los bien guiados) y que después no ha quedado más que el nombre y el poder se ha convertido en una realeza, carente del prestigio religioso que caracterizaba a los primeros califas. Hay otra doctrina en el mundo musulmán, según la cual, el califa obtiene su poder de la comunidad (umma), que le designa y le confiere su potencia.

El nacimiento del Estado en el islam está marcado por un acontecimiento que ha dejado heridas que todavía perduran. Se trata de la gran guerra civil, llamada fitna, que dio lugar a la división definitiva de los musulmanes en dos comunidades, suní y shií. El conflicto es en realidad la manifestación de una contradicción heredada de la misma empresa musulmana. A medida que esta empresa fue progresando, se fue transformando en un proyecto de conquista, con intereses seculares y materiales, produciéndose una ruptura entre dos lógicas que no tardaron en enfrentarse: por una parte, una lógica de Estado, política, flexible y compleja; por otra parte, una lógica de religión, ideológica, misionera y moral. La victoria de Moawiya sobre Alí será la victoria del Estado y de la política sobre el califato y la comunidad religiosa.

Señala el autor con acierto, que la mayoría de los movimientos independentistas árabes utilizaron el islam como cemento, que aglutinó a la población por encima de sus convicciones políticas, en su lucha por la independencia. Después, una vez alcanzada la independencia, estos gobiernos encontraron en el islam el elemento esencial de la identidad nacional, aunque el nacionalismo de estos gobiernos, implicaba la separación de lo político y de lo religioso, extremo que fundamentó los ataques de los islamistas.

Al presentar los partidarios del Estado islámico, el trabajo hace un recorrido por los principales escritores árabes que han abordado la cuestión y que, con sus escritos, han proporcionado una base en la que se fundamentan, más o menos, los dirigentes de los grupos islamistas actuales.

Así, Alí Belhadj, en El-Munquid número 23 señala:

«[...] La democracia es una palabra griega, desconocida en la lengua del siglo bendito. Significa “gobierno del pueblo” y ha aparecido en el siglo VIII antes de Jesucristo, en Esparta y solamente en el siglo VI antes de Jesucristo en Atenas, que era la ciudad de los filósofos, de los pensadores como Platón. Es pues, una palabra que ha nacido en la tierra de la impiedad, de la corrupción y de la tiranía.»

En cuanto a la libertad, para Alí Belhadj no es más que «un eslogan masónico para corromper al mundo».

Sobre la existencia de partidos políticos en un sistema islámico, es interesante la postura de Hassan al-Turabi, presidente de la Asamblea Nacional sudanesa y líder espiritual del país, quien afirma que:

«No se trata de prohibir los partidos políticos sin reflexionar, bajo el pretexto de que sus miembros desean un programa de gobierno diferente. No obstante, existen en el islam una serie de principios que tienden a disuadir el espíritu partidista. A rechazar ese género de militantes dogmáticos que, ligados a su partido, funcionan como sujetos sometidos a las órdenes de sus líderes. Este espíritu ha dominado durante largo tiempo en Europa. El Corán critica con vehemencia el espíritu partidista. En el islam, lo ideal sería un método que a la vez permitiera evitar la emergencia de estos comportamientos sectarios, permitiendo al mismo tiempo a las corrientes de opinión manifestarse y participar en la vida pública. Pienso en el antiguo modelo de los movimientos que se constituyeron en el pasado en torno a las escuelas jurídicas. Si el ijtihâd, la interpretación de los textos, variaba sobre algunos puntos, la concertación permitía sublimar las diferencias. La prohibición formal de los partidos me parece demasiado excesiva. Creo que sería necesario que el Estado no reconociese la existencia de los partidos, pero que los dejase funcionar sin trabas.»

En relación con la democracia, Hassan al-Turabi define el sistema islámico como democrático, ya que:

«Nuestra sociedad reagrupa hombres y mujeres que expresan su voluntad común de someterse a Dios, por lo que a fin de cuentas, esta sociedad constituye una democracia. Además, el islam no legitima la sucesión al jefe del Estado por herencia. Antes de morir, el mismo Profeta no designó a nadie para que fuera su sucesor. En cuanto a Abraham, cuando Dios lo colocó al frente del pueblo hebreo, él le preguntó si sus descendientes gozarían de la misma

autoridad. El Corán nos trae la contestación de Dios: "Todo el mundo está afectado y será jefe aquél que esté calificado".»

En las conclusiones se contempla lo que el autor denomina «democracia islámica», sistema de gobierno en el que se harían compatibles las libertades políticas con la naturaleza religiosa del espacio público. La práctica de la «democracia islámica» permitiría el gobierno del pueblo, al tiempo que cumpliría con el precepto coránico de hacer el bien y prohibir el mal. Por el contrario, si se considera la aceptación de la separación entre la política y la religión, extremo que mantienen algunos pensadores musulmanes, el islam sería perfectamente compatible con la democracia de tipo occidental y podría coexistir con otras religiones, incluso en el marco de un Estado aconfesional.

Por último, señala el autor que aunque el islam llegue a admitir una democracia similar a la occidental, para que ésta se desarrolle no bastará con que la admitan sólo las élites, sino que será necesario que el pueblo posea una cultura democrática, hoy ausente en la mayoría de los países musulmanes.

El profesor Roberto Mesa Garrido, por su parte, ha desarrollado el tema «Los sistemas políticos en el mundo árabe. El fundamentalismo», en el que presenta, con profusión de referencias a autores de diversas nacionalidades, la complejidad del mundo árabe, su desarticulación, problemática y tragedia a partir de 1945, desembocando en un estudio de los sistemas políticos en el mundo árabe, para terminar con una presentación del renacimiento del islam y su retorno a los fundamentos.

Hay en el trabajo del profesor Mesa Garrido unas puntualizaciones metodológicas iniciales, con la finalidad de tratar el tema con la objetividad necesaria, sobre una base histórica y cultural, en el marco del tiempo histórico propio del mundo árabe y con una renuncia expresa al eurocentrismo.

A continuación el profesor Mesa Garrido pasa a situar el mundo árabe, de acuerdo con unas coordenadas muy particulares, en las que se consideran una serie de factores geopolíticos, militares, culturales y económicos. Así, se recuerda su ciclo histórico que pasó por una edad de oro, una expansión imperial, para caer en un tiempo más reciente en una situación de exclusión, a la que no fue ajena el fenómeno colonial. Su decadencia coincidió con un expansionismo colonial, basado en un poderío militar puesto al servicio de unos fines económicos y consumistas. El mundo

árabe, a pesar de su exclusión, presentaba unas realidades, que no fueron tenidas en cuenta cuando se le englobó en el llamado Tercer Mundo, realidades que hoy día lo acercan al conjunto de países del Norte, más que a los del Sur, a poco que den resultado los mecanismos del partenariado europeo.

La historia de los países árabes en la primera mitad del siglo xx está dominada por dos fenómenos: el colonialismo y la lucha por la independencia. Los efectos de estos dos fenómenos han impregnado las relaciones entre Occidente y el mundo musulmán. La dominación colonial dio origen al nacimiento de unos movimientos de liberación, que lucharon por la independencia. Alcanzada ésta, las elites de los nuevos Estados musulmanes, echaron mano de conceptos políticos occidentales para la construcción de sus naciones, realizando una adaptación que, como era de esperar, terminó en fracaso, dando lugar a un resurgimiento islámico, como solución a los problemas planteados.

El colonialismo desarticuló el mundo árabe y alteró el mapa político y geográfico, trazando fronteras, nombrando gobernantes, sustituyendo o transformando instituciones de todo tipo, desafiando la fe y la cultura musulmana. Para resistir a esta agresión, los árabes, como se recoge en el trabajo del profesor Mesa Garrido, se apoyaron en la lengua —sagrada, por ser la utilizada por Alá para hablar con su Profeta—, el territorio, la religión y una historia común. Estas cuatro «defensas» constituyen la cultura árabe.

La sociedad musulmana se encuentra hoy dividida entre dos opciones: modernizar el islam o islamizar la modernidad. Si la primera ha sido apoyada por algunos Estados y ciertas formaciones políticas, la segunda se ha constituido en el programa de los movimientos islamistas radicales. Si a lo primero no se han atrevido los dirigentes árabes actuales, no se entiende muy bien como se puede islamizar la modernidad, que por definición está libre de toda religión.

Los «modernizadores» de los países árabes estaban más fascinados por los productos de la modernidad, que por su espíritu. Llegaron a pensar que importando fábricas, llave en mano, laboratorios super equipados o técnicos y enviando a sus ciudadanos a las universidades americanas, podrían alcanzar y sobrepasar a Occidente. Pensar así era olvidar la dimensión cultural del desarrollo y de la modernización.

La segunda mitad del siglo xx, aunque no se puede olvidar la revuelta árabe del año 1916, fue pródiga en acontecimientos que dejaron huella en el mundo árabe. El día 22 de marzo de 1945 se fundó la Liga Árabe. Las masas árabes aspiraban entonces a la unificación política del mundo árabe bajo el liderazgo de Gamal Abdel Nasser. El mundo árabe se dividió entonces en dos bandos opuestos. El primero, conducido por Nasser, bajo la bandera del panarabismo, pretendía establecer un Estado árabe unificado, en el marco del «socialismo árabe» y se autocalificaba de progresista, mientras que sus adversarios le acusaban de progresista y laico —y por tanto antirreligioso—; el segundo prefería a la unidad política la formación de bloques regionales, rechazaba el socialismo y se autocalificaba de religioso o conservador, mientras que sus adversarios lo tachaban de reaccionario y de estar al servicio del imperialismo occidental. Este segundo bando cristalizó en el panislamismo, abanderado por Arabia Saudí, que hizo del islam el arma para combatir el campo adversario, al que calificaba de ateo —o al menos de no islámico— y sometido a un Estado infiel, que aplicaba el comunismo y rechazaba el islam. Para reforzar su campo, Arabia Saudí suscitó la creación de la Organización de la Conferencia Islámica y de la Liga Musulmana Mundial, instituciones destinadas a reagrupar a todos los Estados musulmanes y a desarrollar el sentimiento de pertenencia al islam, entre sus pueblos. Nasser empezó combatiendo estas instituciones y no aceptó la pertenencia de Egipto a ellas hasta el año 1969. La desastrosa derrota de las fuerzas árabes en el año 1967, constituyó una pieza de acusación contra el nacionalismo árabe, inflamó las pasiones árabes y musulmanas contra Israel y el neoimperialismo norteamericano y se convirtió en un importante catalizador del resurgimiento árabe.

El final de la guerra fría incrementó la importancia de los conflictos regionales, que tenían una dinámica propia. El conflicto del Próximo Oriente es el ejemplo clásico de esta dinámica propia. Este conflicto tiene componentes locales y regionales. Por un lado hay un conflicto a nivel de Estados entre árabes e israelíes. Por otro lado existe un conflicto entre palestinos y judíos que reclaman el mismo territorio. El final del conflicto Este-Oeste ha determinado el final de la instrumentalización soviética del conflicto, no obstante esto no ha bastado para crear las condiciones previas para la paz. La intervención de poderes extranjeros no es ahora la causa del conflicto, pero en cierta medida sí puede intensificarlo.

Durante la preparación de los levantamientos árabes contra el colonialismo, los dirigentes de algunos de estos países, concretamente los del norte de

África, en la Oficina de Liberación del Norte de África ubicada en el Cairo, enarbolaron la bandera del «Magreb de los pueblos», haciendo una causa común contra el colonizador. Esta causa común se enfrentó a las especificidades de cada uno de los tres países, así como al diferente tipo de colonización que habían soportado, de modo que, sin olvidar los apoyos que tanto Marruecos como Túnez prestaron a la lucha argelina por la independencia, los tres nuevos Estados olvidaron los propósitos previos a la independencia y pasaron a la idea del «Magreb de los Estados». Los tres países constituyen un ejemplo de la variedad que se puede encontrar en el mundo árabe a la hora de constituir los Estados. Una monarquía, en ocasiones considerada como feudal, una república con rasgos iniciales socialistas, para derivar hacia un «socialismo a la argelina» y una «república a la medida», personificada y con una tendencia occidental.

Las innumerables modalidades de conductas y actitudes sociales y políticas, ligadas a la religión en los países islámicos, justifica una cierta prudencia de parte de cualquiera que intente hacer un inventario. Una vez que las diferencias en el origen y en la jerarquía de las relaciones han sido analizadas y la diversidad de las diferentes situaciones nacionales se han tenido en cuenta, nada impide llegar a la conclusión de que los intentos, que se han venido realizando durante medio siglo para salvar el vacío existente entre la sociedad y el Estado reintroduciendo el islam, de hecho han tomado formas que son cada vez más coherentes y cada vez más homogéneas. En este sentido, es posible hacer un primer intento para un sistemático esbozo y definir el islamismo como el recurso al vocabulario del islam, utilizado en el periodo poscolonial; para expresar dentro del Estado, o con más frecuencia contra él, un programa político alternativo, que utiliza la herencia de Occidente como una frustración, pero que permite, no obstante, la reapropiación de sus principales referencias.

En los países del islam, el despotismo de los gobernantes fue regla general y esto dificultó la aparición de una sociedad civil portadora de la modernidad. No se puede construir nada duradero en el reino de la arbitrariedad. Y se puede lamentar que en ciertos momentos cruciales, cuando la sociedad musulmana parecía a punto de realizarse, no haya habido una institución estable capaz de oponerse a la tiranía de los gobernantes. Pero ha habido otra consecuencia. Abandonados a sí mismos, sin apoyo alguno, los dignatarios religiosos han estado a la merced del poder establecido que, hoy como ayer, los nombra y los destituye a su antojo. Por esta razón, el pueblo los considera como unos auxiliares de los gobernantes. Y cuando éstos pierden la credibilidad, arrastran también a aquéllos, que se muestran

incapaces de hacer frente al relanzamiento doctrinal de los movimientos radicales. Ésta es la razón por la que, a la contestación política se une muchas veces la contestación religiosa. No hay en el mundo musulmán ninguna institución con la autoridad suficiente como para decir si, por ejemplo, los talibanes afganos presentan una visión justa o equivocada de la fe. La consecuencia es que la imagen del islam sufre y el mundo olvida la grandeza de la civilización que construyó y la modernidad de su mensaje.

El coronel Francisco Oliver Buhigas ha desarrollado el tema «Estrategias gubernamentales frente al islamismo radical». El trabajo se inicia con una serie de consideraciones sobre la estabilidad de ciertos regímenes musulmanes a pesar de las corrientes de inestabilidad que han recorrido la zona. No obstante lo anterior, estos regímenes se han debido enfrentar a una serie de problemas políticos, religiosos, económicos y sociales.

El autor contempla el laicismo de la sociedad en el mundo musulmán, que viene marcado por unos ciertos rasgos, cuyo denominador común pudiera ser la situación de indefensión en que se encontraba la sociedad musulmana para enfrentarse a la modernidad, personificada por Occidente.

Hay en Hassan al-Banna y en los Hermanos Musulmanes ciertas coincidencias con los líderes y otros movimientos islamistas. Así, Hassan al-Banna se movía en el campo de la enseñanza como, Abdessalam Yassine, Abdelatif Muru, Abassi Madani y Rachid Ghannuchi. Los Hermanos Musulmanes, durante el tiempo en que fueron consentidos por el régimen egipcio, fueron empleados en la universidad para contrarrestar a los «nasseristas» y socialistas. De igual manera sucedió en Marruecos, Argelia y Túnez con ciertos movimientos islamistas, pero cuando alcanzaron sus objetivos, se habían convertido en un verdadero problema para el régimen que los había apoyado.

Desaparecido Hassan al-Banna, los Hermanos Musulmanes encontraron su principal ideólogo y mártir en Sayyed Qutb, también maestro, periodista y escritor, quien, en sus horas libres, redactó una obra que llegaría a convertirse en el «breviario» de varias generaciones de militantes islamistas. Aparecida en 1964: Señales del camino es una exposición de la quiebra de los valores de los mundos capitalista y comunista, por lo que el islam representa más que nunca la única posibilidad de salvación. Para promover esta resurrección islámica, Dios ha distinguido a una vanguardia, a la que Él hace llegar unas consignas para la acción, por medio de las Señales del camino a las que es necesario mostrarse atento para poder descifrarlas.

Más potente que muchos otros, el islamismo indo-paquistaní es una tendencia original e independiente que se puede considerar como islamismo radical. Su principal inspirador fue Abu al-Ala Mawdudi, que luchó en el movimiento de reivindicación para la independencia india y por el respeto a la personalidad musulmana, militando por la creación de un Estado islámico, que se extendiera a todo el subcontinente indio. Su obra de teoría política islámica es abundante y en ella predica una vuelta a la comprensión del Corán, depurado de todas las «escorias» de la tradición, sobre la base de cuatro conceptos, que él considera claves, del «Libro» revelado: lo divino, la soberanía, la adoración y la religión. Este hombre con su pensamiento y su movimiento, funda la fuerza islamista más notable, si se exceptúa el islamismo egipcio.

El movimiento fundado por Mawdudi —Jamaat al-Islami— no obstante, no será, el más importante del islam indio. Puesto que le corresponde a la Jamaat al-Tabligh, fundado a finales de los años veinte por Mohamed Ilyas. Su mensaje descansa sobre seis principios: confesar la fe musulmana, rezar, recordar a Dios —por lo menos 100 veces al día—, respetar a sus hermanos en religión, ser sincero en sus intenciones y practicar la predicación. El movimiento de Ilyas saltó del subcontinente indio a Europa, aprovechando las emigraciones indo-paquistaní al Reino Unido, turca a Alemania y magrebí a Francia. Portadora de una experiencia del islam minoritario en su país, estaba muy bien situada para impactar en los musulmanes emigrados a Europa y su influencia se ha extendido hasta el punto de que constituye un componente principal de la realidad islámica de Francia. El Al-Tabligh puede considerarse como «preislamista», pero constituye una pasarela importante hacia un islamismo más radical.

Cuando se escribe sobre el islam hay un tema obligado y es el referente a la mujer. La profesora Montserrat Abumalham Mas ha realizado un trabajo encomiable, bajo el título «La percepción interior y exterior de la imagen de la mujer musulmana». Este trabajo arranca del planteamiento de la percepción que Occidente tiene del mundo musulmán y de la religión musulmana, percepción condicionada desde diversos sectores, que van desde la lingüística hasta los intereses económicos y políticos. A finales del siglo xx no resulta «políticamente correcto» argumentar desde la superioridad de una raza o de una religión, para justificar al «otro» diferente en raza y religión. Esta es la razón —señala la autora— para que se recurra a otras perspectivas no menos falaces, como la falta de regímenes democráticos —según como se entiende la democracia en Occidente—, la falta de respeto a los derechos humanos o el estatuto femenino, sin olvidar otras argumentacio-

nes más sutiles como, la poligamia, las mutilaciones sexuales, la imposibilidad de que la mujer musulmana pida el divorcio o acceda a la herencia. Es cierto que, en ocasiones existen unas realidades incontestables, como en el discurso fundamentalista, pero las más de las veces se culpa al islam, al que se considera una religión retrógrada, violenta e involucionista.

El islam supuso en su tiempo una innovación, que puso de manifiesto unos valores, que en aquel tiempo no eran apreciados. Pero no es menos cierto que se vio obligado a aceptar y dar carta de naturaleza a una serie de hábitos sociales y costumbres existentes, con la finalidad de no producir una quiebra moral insoportable en la sociedad en la que trataba de implantarse.

A la hora de analizar el islam, y especialmente la condición femenina, hay que tener en cuenta una serie de circunstancias, como son el marco temporal, las circunstancias internas del mundo musulmán, las relaciones con el mundo no musulmán y las diferencias entre el islam árabe, el que no es arabófono, el asiático o el africano. Es cierto que el islam introduce una serie de rasgos homogeneizadores, pero también es cierto que respeta o no puede anular las diferencias de origen y el substrato cultural sobre el que se impone.

Visto desde Occidente, en el islam llaman la atención cuestiones como la poligamia, el divorcio unilateral, el uso del velo, la prohibición de conducir automóviles, la mutilación sexual, los matrimonios pactados, la herencia desigual, el testimonio en los juicios, la posesión de pasaporte, la prohibición del ejercicio de determinadas profesiones y el voto por procuración, que tantos votos le proporcionó al Frente Islámico de Salvación en las elecciones legislativas de diciembre de 1991. Es cierto que todas estas cuestiones no se dan en todos los países islámicos, pero también es cierto que, en los que se dan, son achacados a prescripciones del islam o a interpretaciones de los preceptos coránicos. Conviene señalar que en el mundo musulmán coexisten una sociedad tradicional, que defiende una serie de cuestiones que incluso en ocasiones son contrarias al espíritu del islam, con una sociedad avanzada que no aceptan esos principios, bien porque sabe que no pertenecen a la tradición religiosa o bien porque no las encuentran parecidas en Occidente.

En el marco de las actitudes del colectivo musulmán conviene señalar las de las terceras generaciones de musulmanas en la emigración europea. Este colectivo, en tierra de emigración, trata de reivindicar una identidad diferente por medio de una serie de reivindicaciones de derechos en diver-

esos campos tales como, la alimentación, la atención en los hospitales y cárceles, las demandas de espacios de enterramiento propios, etc. Conviene señalar que estos musulmanes cuando vuelven de vacaciones a sus países de origen, también reivindican una identidad diferente, presentando una personalidad más aproximada al modelo occidental.

Dos de los aspectos del islam que aparecen como más rechazables para la mentalidad occidental son la poligamia y el repudio. En la sociedad nómada de Oriente Próximo, las mujeres siempre tuvieron su importancia para los objetivos de reproducción. La función reproductora era de capital importancia, dadas las condiciones de alta mortalidad, debida tanto a causas ambientales, como a la frecuencia de las guerras tribales, que condujeron a una relativa escasez de hombres. Ésta fue sin duda la razón de la poligamia en los tiempos preislámicos, que luego el islam restringió a un máximo de cuatro esposas permitidas por cada hombre, además de las concubinas. A esto hay que añadir la abundancia de mujeres por la adquisición de esclavas como botín de guerra durante las tempranas conquistas islámicas.

El repudio, que se practicaba en la época preislámica, era un derecho unilateral del hombre, que podía ejercerlo a voluntad sin necesidad de buscar justificaciones o razones objetivas y sin recurrir a ninguna instancia judicial. Jordania, en su Código de 1951 introduce un procedimiento judicial para la disolución del matrimonio. Esta regla tiene cada vez más aceptación en el actual oriente árabe, excepto en Arabia Saudí, Sudán y Marruecos, después de que el Código Otomano de 1917 reemplazara la repudiación unilateral, sumaria y verbal, pronunciada únicamente por el marido, por un acto judicial, plasmado por escrito en presencia de ambos cónyuges. Ciertos países musulmanes sólo decretan explícitamente no válido el repudio judicial, sobre todo en Túnez y Yemen del Sur, mientras que otros se contentan con penalizarlo como ilícito, pero no lo invalidan.

El tema del velo, que tantos ríos de tinta ha hecho correr, ha sido motivo de las más diversas apreciaciones. Así, para Habib Burguiba, el velo «no es más que un sudario siniestro que oculta la cara». Para Hassan al-Turabi, constituye una obligación que depende del orden moral, pero la sociedad sancionará a la mujer que no lo lleve y si un esposo no llega a convencer a su mujer de que lo lleve, siempre le queda la posibilidad de divorciarse.

Existe una corriente del pensamiento musulmán radical opuesta al divorcio o a la repudiación que el Corán concede a disgusto, e insisten en el compromiso perpetuo e irreversible del matrimonio. Esta corriente tam-

bién elogia la poligamia, precisamente para evitar los divorcios: la legalización de hasta cuatro bodas, sin contar con el concubinato permitido con las no musulmanas, según sus teorías, anula el riesgo de las repudiaciones. De una forma general, el mundo musulmán está dividido sobre el tema de la poligamia. Unos afirman su carácter fundamental plasmado en el Corán y en el Derecho musulmán y lo justifican en nombre de la naturaleza humana masculina, cuyas necesidades sexuales, a su parecer, son más vigorosas y prolongadas que las femeninas. Por el contrario, otros, posteriores a las teorías del reformista egipcio Mohamed Abduh estiman lo contrario y aseveran que la norma musulmana es la monogamia. Actualmente, las escuelas jurídicas ismailíes y druzas prohíben la poligamia y la invalidan. El «matrimonio de placer» temporal, característico del Derecho shií, es interpretado de forma distinta por los suníes. Ciertos exegetas lo elogian en la medida que en aquél se proporciona una garantía material a la concubina. Por el contrario otros ven en él la perpetuación de una práctica árabe antimusulmana, anterior al Corán, al igual que la del concubinato que también desaprueban.

Los discursos feministas de hoy tratan de demostrar que en la historia del islam, especialmente en los momentos de mayor esplendor, las mujeres jugaron un papel importante y que parte de ese esplendor se debía a su presencia en la vida y a su actuación pública. De ahí se podía deducir que, en buena medida la decadencia del mundo musulmán, lleva aparejada la exclusión de la mujer de los asuntos públicos y de todos los ámbitos que no sean el hogar. A estos ejemplos, significativos por ser de la época fundacional, que es la que más está siendo reinterpretada por el fundamentalismo, se suman otros ejemplos históricos de mujeres de vida santa, de gran inteligencia y virtud y modelos de los principios morales del islam.

El hecho de que la mujer musulmana tenga unos esquemas mentales diferentes de los de la mujer occidental, nos llevan a afirmar que las soluciones dadas a los problemas de la integración femenina en la sociedad y en la vida pública en el mundo occidental no son automáticamente aplicables al mundo musulmán. En el mundo occidental, la mujer aparece como masculinizada, independiente económicamente, trabajadora fuera del hogar y en una posición de competencia con el hombre. Esto es visto desde el mundo musulmán como impúdico y fenómenos como la baja de la natalidad, la pérdida de los valores familiares y la disgregación de las generaciones no se considera como un modelo deseable.

El discurso de los islamistas ha sido adoptado o recogido por militantes conscientes y activas, jóvenes en su mayoría, las «feministas islamistas». Entre los años 1978 y 1979, en Irán las manifestantes partidarias de Khomeini representaron para éste una base social importante. Un estudio en profundidad realizado entre 1978 y 1987 ha demostrado que, si esas mujeres y chicas jóvenes de Irán accedieron a la vía pública, a la vida social y a un nuevo tipo de vida conyugal, fue gracias a las disposiciones legales y policiales «islámicas». En particular, llevar el velo les permitió acceder ampliamente al mundo laboral y no lo contrario.

La profesora Abumalham Mas hace una incursión en la literatura árabe para presentar una aproximación a la imagen real de la mujer, así como las causas que la producen, realizando además el contraste con la imagen ideal o con la que proyecta el imaginario colectivo.

El teniente coronel José María Grande Urquijo ha desarrollado el trabajo «Islamismo y Fuerzas Armadas», contemplando los países del Magreb, excepto Mauritania, Egipto y Turquía. Este último país en razón de su pertenencia a la OTAN y especialmente, por sus intentos para formar parte de la Unión Europea y las repercusiones de todo tipo, que esta participación podría tener sobre los países de la Europa Occidental.

El trabajo presenta una visión general del movimiento islamista en cada uno de los países, su presencia en las Fuerzas Armadas, la posición de éstas sobre el fenómeno islamista, para terminar con unas conclusiones.

Las Fuerzas Armadas han constituido, en los países contemplados, un elemento decisivo, salvo en Marruecos y Túnez, en el devenir de las respectivas sociedades y en su marcha política desde la independencia.

Como regla general, se puede decir que en estos países las Fuerzas Armadas están frente a las corrientes islamistas y, en los países en los que el islamismo ha derivado hacia el terrorismo y las Fuerzas Armadas han sido empleadas en su represión, con mayor razón. Las Fuerzas Armadas, en su conjunto, presentan una cohesión frente al exterior, y los fenómenos que en él se dan. Esto no excluye que el seno de cada una de las Fuerzas Armadas haya corrientes de opinión, que se zanján sin que tengan una proyección pública.

A nivel de las cúpulas, los privilegios de que disfrutaban, aunque sólo sean por su defensa, les sitúa frente a las corrientes islamistas. No sólo se trata de los privilegios de que gozan en las Fuerzas Armadas, sino también de aquellos de que pueden gozar en razón de su posición.

A nivel de los oficiales, su contacto con el mundo exterior, en razón de los cursos realizados en el extranjero, les ha dado una visión del mundo en la que no tienen cabida las tesis islamistas. Por otra parte, los oficiales jóvenes, están casados con mujeres que han hecho una carrera y trabajan, como medio para obtener un sueldo que les permite llevar una vida mejor. Las tesis islamistas sobre las mujeres supone un retroceso en sus condiciones de vida, de forma que el Cuerpo de Oficiales puede decirse, de una manera general, que está frente a los islamistas. No obstante lo anterior, se han dado casos de oficiales, incluso formados en el extranjero, que se han pasado al campo islamista, pero movidos más por sus insatisfacciones personales al compararse con la cúpula, que por sus fervores religiosos.

El problema del islamismo empieza a tener una mayor incidencia a nivel del Cuerpo de Suboficiales. Su menor formación y sus lazos familiares han influido en estas desviaciones. No obstante, los Servicios de Seguridad actúan con eficacia y los sospechosos son sometidos a vigilancia y, en su caso, cambiados de destino, antes de aplicarles las medidas judiciales.

La presencia islamista en las Fuerzas Armadas tiene una mayor entidad a nivel de la tropa. A medida de que las Fuerzas Armadas aumentaron de volumen fue más difícil controlar su procedencia y sus inclinaciones religiosas. No obstante, el empleo de las Fuerzas Armadas en la represión del terrorismo islamista ha determinado un cambio en la tendencia, aunque no ha evitado un aumento de las deserciones, no sólo por salvar sus vidas sino también para evitar males mayores a sus familias.

El terrorismo islamista ha llevado a cabo, en contadas ocasiones, acciones contra instalaciones militares y éstas han tenido por objeto, proveerse de armamento y material, que de otro modo más fácil no podrían conseguir. El último de los trabajos, titulado «Cuatro organizaciones encuentran en el Mediterráneo un mismo escenario para sus actuaciones», se debe a la pluma de Jacinto Cañete Rolloso. Empieza señalando que:

«A las puertas del siglo xxi, en las políticas de actuación de los organismos internacionales siguen primando los intereses de la colonización económica, en detrimento de la cooperación y desarrollo de los países de la cuenca mediterránea, aunque se empieza a vislumbrar una ruptura en la línea divisoria que durante muchos años ha separado el norte del sur del Mediterráneo.»

El Mediterráneo, con su dualidad norte y sur, ilustra la complejidad del «nuevo orden mundial» y encarna el teatro de sus contradicciones, de sus tensiones y de sus desequilibrios. El Mediterráneo ha sido el escenario:

«De una rivalidad implacable para la apropiación de una riqueza simbólica» (Mohamed Arkun).

Es por tanto tener presente esta doble característica del Mediterráneo: línea de contacto y zona de fricción. Esto puede ser lo que explica, como lo subraya Jordi Pujol, que Europa:

«No ha establecido todavía unos lazos tan íntimos con el Mediterráneo como con la Europa Central y del Este.»

La verdad es que la Comunidad Europea, falta de ideas innovadoras se había limitado a una política comercial tradicional, de la que, no obstante, percibía la insuficiencia. La serie de acontecimientos que tuvieron lugar en los últimos años la van a forzar a imaginar una nueva política: la caída del muro de Berlín y su corolario, la unificación alemana y las recomposiciones geopolíticas en el este europeo; la guerra del Golfo y su impacto sobre las relaciones euro-árabes; la crisis de Argelia y los peligros potenciales que ella oculta para el conjunto magrebí; el desarrollo de un islamismo militante, con frecuencia con una coloración antioccidental: la reintegración de los países de Europa del Este y Oriental en el espacio europeo; la firma de los acuerdos del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio y los efectos previsibles de la liberalización multilateral y de la apertura de las fronteras aduaneras, sobre las preferencias concedidas por Europa a terceros países mediterráneos.

La Unión Europea, distraída por los acontecimientos del Este, ocupada en consolidar las democracias que acababan de nacer, en amarrar sus economías a su locomotora y en preparar su última ampliación a Austria, Finlandia y Suecia, redescubre en toda su acuidad, «las consecuencias negativas de un déficit de desarrollo en el Mediterráneo» y de una marginación duradera de la zona y, entonces, decide actuar para crear una amplia zona de prosperidad. La Unión Europea considera que la mejora de la situación económica en el Mediterráneo no responde solamente a una «exigencia de seguridad», ya que permite atenuar la presión migratoria, el crecimiento demográfico, la proliferación de los movimientos políticos extremistas y alejar la amenaza de exteriorización de los conflictos internos. Pero hay otras razones que despiertan el interés económico y político de la Unión Europea, como son: la riqueza de sus recursos naturales; la situación geográfica; la mano de obra barata; el mercado potencial para los productos europeos; el ser la única zona de expansión geográfica de Europa; las proximidades geográficas y cultural. Así pues, el interés europeo no descansa

solamente en la decisión de minimizar el impacto de las interdependencias negativas, sino que también tiene una justificación económica.

Sobre este mismo ámbito de actuación, la Organización del Tratado del Atlántico Norte se esfuerza en favorecer la seguridad y la estabilidad y mejorar el diálogo entre ambas riberas de la cuenca, a través de mecanismos de cooperación y desarrollo. En cuanto al Banco Mundial, desarrolla una política de financiación de proyectos de ayuda al desarrollo económico y social, aunque los países prefieren llevar a cabo actuaciones bilaterales, con lo que se sigue manteniendo la influencia en los países receptores, en detrimento de proyectos globales del banco dependiente del Fondo Monetario Internacional, que son considerados demasiado opresivos.

En el trabajo se presentan toda una serie de programas puestos en práctica por la Unión Europea y que se articulan en campos tales como: fortalecimiento del área de estabilidad política y de la democracia; la creación de una zona de libre comercio euromediterránea y la cooperación económica y social, humana y cultural. Por último, el trabajo contempla cuatro modelos de actuación, el turco, el libanés, el egipcio y el tunecino.

CAPÍTULO PRIMERO
ISLAM Y DEMOCRACIA

ISLAM Y DEMOCRACIA

Por JAVIER JESÚS JORDÁN ENAMORADO

La teoría tradicional del islam

El Estado (1) como término o concepto no aparece en ningún momento en las fuentes del islam (el Corán y la *sunna*). Sin embargo, la teorización sobre cuestiones políticas, y concretamente sobre aquellas que afectan a las características de un Estado, fue temprana, alcanzando su apogeo pocos siglos después de la muerte del Profeta.

La primera obra de la literatura política, heredada del periodo de Mahoma, es el documento conocido como «Constitución (*sahifa*) de Medina», cuyo texto se atribuye en su mayor parte al episodio de la hégira, desde el 622 al 624. Este documento (véase anexo, p. 70) recoge una serie de normas cuyo cumplimiento garantizaría la paz social de la comunidad, compuesta en esos momentos por musulmanes, judíos e idólatras. Además de por la necesidad obvia que toda sociedad tiene de contar con unas reglas de conducta, el Profeta debió sentirse impulsado a redactar ese código tras la negativa experiencia de La Meca, donde los musulmanes se habían visto limitados en sus derechos y libertades.

Durante el tiempo que permaneció en vida, Mahoma estuvo al frente de dicha comunidad político-religiosa y puso las bases de un Estado, gober-

(1) En este caso, cuando hablamos de Estado lo hacemos de forma figurada, refiriéndonos a una estructura social y política, ya que en la época de Mahoma no existía tal institución. La idea del Estado, tal como hoy día la conocemos se formó en Europa durante la Edad Moderna.

nando y decretando las normas que regirían su funcionamiento. Sin embargo, el Profeta no elaboró una teoría política sobre el sistema de gobierno (dinástico, popular, aristocrático, etc.) que en adelante debería regir a la colectividad. Su silencio sobre esta cuestión llegó al extremo de no designar un sucesor como jefe de la comunidad, aún cuando sabía de la proximidad de su muerte.

Como ya hemos adelantado, la comunidad de Medina no puede identificarse con un Estado tal como hoy lo concebimos, pero sí que puede ser considerada como una colectividad humana, gobernada por el Profeta, y en la que los aspectos políticos y religiosos se hallaban entremezclados. La primera *umma* fue una sociedad islámica y el embrión de un Estado musulmán.

El primer sucesor de Mahoma, Abû Bakr, eligió para denominar su cargo el término de califa (2). Su misión consistía en la continuación de una misión religiosa, más que en la construcción de un nuevo Estado. Se trataba de extender la luz de la fe, no de expandir un imperio, aunque en realidad, por la combinación político-religiosa de este islam naciente, ambas cosas iban unidas. De hecho, la primera acción de Abû Bakr como califa consistió en ejecutar la última decisión del Profeta antes de su muerte: enviar el ejército de Usâma a combatir a Siria, en lugar de mantenerlo en Medina, tal como todo el mundo le aconsejaba, con el fin de hacer frente a las amenazas que estaban surgiendo. Un acto en el que lo religioso se antepuso a lo político.

Por tanto, el califa era en su origen una autoridad de tipo religioso pero cuya actuación, debido a las características de la primera comunidad musulmana, se extendió también a la esfera política. La misión del califa consistía, en primer lugar, en velar por la salvación y la fe de los creyentes, ocupándose al mismo tiempo del gobierno temporal de la comunidad.

A la muerte de Abû Bakr, Umar fue elegido como segundo sucesor del Profeta. Es con este califa cuando el Estado musulmán empieza a dotarse de cierta complejidad (Ghalioun, 1997: p. 36). Con él se inició la puesta en marcha de una administración de los miembros de la comunidad, del ejército y de los bienes colectivos. Bajo su liderazgo también continuaron las conquistas, se fomentó la emigración árabe a los nuevos territorios some-

(2) Desde el punto de vista lingüístico la raíz *kh-l-f* es empleada de diversas maneras para designar el retraso en una cita o el hecho de llegar después de alguien. Bajo la forma de verbo significa la realización de tareas en nombre de otro. Por tanto, el término califa viene a designar el sucesor o vicario del Profeta.

tidos y se amplió la enseñanza coránica. La consolidación del movimiento religioso coincide con el simultáneo desarrollo de la organización temporal del Estado.

El tercer sucesor, Uthmân Ibn Affân, al que se debe la famosa frase:

«Dios hace cumplir con la espada del poder lo que no sería posible sólo con el Corán.»

Prosiguió la estructuración política de la comunidad de creyentes. Dos actos destacaron en su califato: en primer lugar la destrucción de todas las copias del Corán salvo una, la llamada *Muchaf* de Uthmân. Una acción que tuvo como fin evitar las desviaciones y abusos interpretativos que ya estaban comenzando a producirse, pero que también se puede considerar de carácter político al ofrecer a la comunidad un texto de referencia religiosa y jurídica único y unificador. De este modo se reafirmó el Corán como el centro de la vida religiosa y política. La *sharia* se consolidó como paradigma jurídico de referencia en la práctica del gobierno temporal.

El segundo acto destacado de Uthmân consistió en el restablecimiento de la aristocracia árabe (sobre todo miembros de su propio clan, el omeya), en detrimento de los compañeros del Profeta. Esta disposición se debió a la urgente necesidad de contar con cuadros cualificados para administrar el número cada vez mayor de territorios conquistados.

Su política fue mal acogida. Por un lado, suscitó la oposición de los *qurrâ* (recitadores del Corán), que interpretaron la primera decisión como una apropiación del Corán en provecho del poder. Por otra parte, amplios sectores de la comunidad acusaron a Uthmân de favoritismo al beneficiar a los miembros de su familia. Tras su asesinato —por motivos políticos— se produjo la disputa por la sucesión entre los partidarios de Alí y los de Muawiyya, que provocó la *fitna*, y la adopción definitiva del sistema dinástico en el lado suní.

Durante el gobierno de los califas omeyas se fue desarrollando la teoría islámica sobre la cuestión de la legitimidad del poder político (3). Los pri-

(3) A partir de ahora cuando hablemos de la teoría política del islam nos referiremos al islam suní ya que es el mayoritario en la actualidad (cerca de un 90%). La teoría shií del poder es diferente a la de los suníes. La base de la teoría político-religiosa de la *shia* se encuentra en la defensa del imamato frente a la «ortodoxia» del Califato. La persona más alta es Dios, al que sigue el Profeta, pero no se quedan ahí. Consideran que Mahoma designó a un sucesor, autorizado intérprete de su palabra (y no sólo defensor de la ley y jefe material de la comunidad como califa), el cual eligió a su vez a otro. El primer imam habría sido Alí. Los

meros sucesores del Profeta, también llamados *rashidun* (bien guiados), habían subrayado el aspecto de la legitimidad recurriendo lo más posible al principio tripartito de inspiración nómada de la *shura* (consulta), *aqd* (contrato gobernante-gobernado) y *bay'a* (declaración de lealtad). Sin embargo, al establecer los omeyas una monarquía hereditaria semiaristocrática, se fueron desdeñando gradualmente primero la *shura*, y después el *aqd* y la *bay'a*. Según Burhan Ghalioun, el éxito de los omeyas tras la muerte de Uthmân determinó durante siglos las relaciones entre poder temporal y poder espiritual. Este hecho impidió que existiese en el islam suní una autoridad religiosa separada del Estado, tal como ocurre en el islam shií o en el cristianismo.

Los diferentes soberanos políticos de la dinastía omeya se presentaron como investidos de una misión religiosa; tradición que se mantuvo con los abbasíes. Bajo el gobierno de los primeros se desarrolló ampliamente la doctrina de los juristas clásicos sobre el Califato, que legitimó la figura del califa uniendo el liderazgo espiritual (*imama*) con el político (*mulk* o sultán) (4). La autoridad religiosa del califa como gobernante de la comunidad consistiría, según los juristas, en detentar la función de guardián de la fe y de la religión, mediante la aplicación de la Ley de Dios. Su poder sobre los creyentes no se legitimaría simplemente por el hecho de ser descendiente del Profeta, aunque muchos de los califas se atribuyesen también ese título.

La teoría «oficial» suní, que alcanzó su apogeo bajo los abbasíes y las dinastías siguientes, acabó por tanto traduciendo una autoridad proclamada religiosa como autoridad puramente política. Los juristas, que eran casi siempre funcionarios del Estado, difícilmente hubieran podido proyectar alguna duda en su elaboración doctrinal sobre la legitimidad del gobierno. Los que se atrevieron a desafiarla fueron torturados o encarcelados como sucedió, por ejemplo, con el jurista Malik bajo el califa Al-Man-sur; o con él, más conocido, Ibn Taymiyya (1321), que murió en prisión.

shiíes hacen terminan la sucesión en un determinado momento (según las ramas, duodecimanos o septimanos). A partir del cual el imam quedó oculto y no volverá hasta el fin de los tiempos. Todo poder que se ejercite hasta entonces, aunque necesario, carecerá de una legitimidad plena.

(4) Aunque posterior a esta época, el historiador Ibn Jaldun (1406) afirma en su obra *Al Muqaddima*: «Sabemos que el Califato es, en verdad, una lugartenencia. Quien de ella es investido representa al Legislador inspirado (el Profeta), se encarga de mantener la fe y gobernar el mundo. Esta función se designa indistintamente con los términos de califa e imam» (Martín Muñoz, 1996: pp. 94-95).

Con el paso de los años el Imperio Abbasí se debilitó y fueron surgiendo diferentes dinastías (Califato Omeya de Al-Andalus, idrisíes, rustumíes, aglabíes, fatimíes, ayyubíes, etc. Que gobernaron territorios separados del control de Bagdad. Fue precisamente en esos años de decadencia cuando se elaboró la mayor parte de la producción teórica sobre el Estado islámico en la que se resaltaba su carácter religioso. En gran medida, se expuso cómo debían de ser las cosas, en lugar de describir lo que verdaderamente se estaba dando. De ahí que muchas veces tales escritos nos presentan una visión idealizada y utópica de la teoría política del Estado islámico.

Por otro lado, cuando se hizo evidente la desunión de la comunidad, y la legitimidad de los califas quedó en entredicho, los juristas comenzaron a resaltar el papel de la *sharia* como fundamento de la misma existencia del Estado islámico. Según estos autores, si la comunidad de creyentes enmarca el espacio en el que se desarrollan las actividades y relaciones sociales, profesionales, políticas, económicas, culturales, etc., es una consecuencia lógica que toda esa vida pública y privada se halle supeditada a los principios de la religión que da sentido a la existencia de tal comunidad humana. La *sharia* (ley islámica), se convertiría por tanto en la columna vertebral de la sociedad, no como rectora de todas las acciones de los miembros de la comunidad, ya que por lo general no desciende a detalles muy concretos, ni lo abarca todo, sino como garantía del bien material y espiritual de esa sociedad, al recopilar unos principios fundamentales que todos han de respetar.

Los gobernantes tendrían como misión principal velar por el bien de sus súbditos, lo que consecuentemente se traduciría en defender la fe y asegurar el cumplimiento de la *sharia*. De este modo, el sistema de gobierno de la *umma* no se identificaría con una teocracia, en la que sus miembros obedecerían al soberano como si se tratase del mismo Dios. Es más correcto hablar de una nomocracia, en la que el cumplimiento de la Ley —mandato directo de Dios— se convierte en la norma de conducta de los individuos.

Como consecuencia de esa primacía de la ley religiosa en el gobierno de la comunidad, la teoría política musulmana se ha denominado en la terminología jurídica como *siyasa shar'ya* (política relacionada con la *sharia*). La metodología consistía en una exégesis basada en los textos sagrados, de la que se extraían conclusiones aplicables en el campo del gobierno. Los primeros autores que escribieron sobre esto fueron Mawerdi (1058), cuya

principal obra es: *Ahkam asultanya* que constituye un tratado de base sobre el tema, y que no permitió que se publicase hasta después de su muerte por temor a las represalias del poder estatal; Al Farra, hanbalí, contemporáneo de Mawerdi y muy similar a éste en sus ideas; e Ibn Taymiyya (1321), también hanbalí y que fundamenta casi toda su obra en las *aleyas* 58 (5) y 59 (6) de la sura IV del Corán. Sin embargo, las fuentes reveladas no resultaban suficientes para todos los casos que se presentaban en la vida social y en el gobierno, y pronto fueron conscientes de ello muchos de estos autores. Por esta razón Ibn Aqil al-Baghdadi (1121) definió la *siyasa* como toda acción destinada a conducir a los hombres hacia el bien y alejarlos del mal. Afirmaba que, si bien conviene que toda política se encuentre conforme con la *sharia*, es falso que no haya política fuera de ella. Otro autor, Ibn Qayim al-Jawziya, jurista hanbalí del siglo XIV, afirmó que el buen gobierno se basa en la inteligencia, la sagacidad y la intuición —el buen hacer— más que en ceñirse únicamente a las rigideces de una codificación. Para demostrarlo pone como ejemplo la misma actuación del Profeta. La lista de juristas, filósofos e historiadores musulmanes que tratan de asuntos políticos es abundante, pero lo común a todos es que la religión se mantiene como cuadro de referencia, sea explícita o implícitamente.

Por otro lado, un elemento importante de la teoría política islámica es el concepto de *umma* (comunidad). Este término no tuvo desde el principio la connotación religiosa que actualmente posee. En el mismo Corán se utiliza con el significado de: tiempo-era, método-modelo o comunidad. En los casos en que tiene este último sentido, la comunidad es definida por una religión común (o parte de una religión), mientras que otras veces se trata de colectividades de otro tipo.

Los pensadores musulmanes han intentado conciliar la diferencia de los dos significados hablando de una *umma* de la llamada (*dawa*), que también significa Arabia en el sentido más limitado del término, o bien de la humanidad entera en un sentido más amplio; y la *umma* de la respuesta (*ijabah*), que incluye a los que han aceptado el islam. Evidentemente las dos no son la misma cosa ni tienen la misma categoría. La primera *umma*

(5) «Dios os ordena devolver el depósito a su dueño y juzgar a vuestros semejantes con equidad. Él ordena la fidelidad a sus preceptos, porque Él ve y oye todo.»

(6) «¡Oh fieles! Obedeced al Señor y a su Enviado, y a aquellos de entre vosotros que detentan la autoridad. Llevad vuestras disensiones ante Dios y su Enviado, si creéis en Dios y en el día del juicio. Ésta es la mejor manera de poner fin a vuestras polémicas.»

puede ser definida por otros criterios que no sean las creencia comunes, mientras que la segunda sería la que se suele entender como comunidad de creyentes. A esta última es a la que se ha referido la mayor parte del trabajo de los teólogos y juristas islámicos.

Conforme se vaya consolidando este sentido religioso de la comunidad se irá uniendo a él el de la *sharia* como principio normativo de su funcionamiento. El saqueo de Bagdad por los mongoles en el año 1258 alteró profundamente la conciencia de los juristas. Ibn Taymiyya llegó incluso al extremo de resaltar la supremacía de la *sharia* sobre la unidad de la comunidad. Política y simbólicamente Ibn Taymiyya puso el énfasis en la *sharia* como único medio a través del cual la *umma* alcanzaría una unidad firme y duradera. Realizó una nueva reinterpretación del Corán y la *sunna* en este sentido, y se manifestó contrario a la innovación en materia jurídica, por conducir a la división, al tiempo que criticó la diversidad de tendencias islámicas (sectas y sufismo).

La *umma* se convirtió en la unidad básica de análisis de los juristas a la hora de estudiar el poder político, concediendo menos atención a la *dawla* estatal (dinastía o territorio). Desde este punto de vista, la autoridad política se entiende como el instrumento a través del cual se supervisa el cumplimiento de los principios más importantes del mensaje divino. Por lo tanto, la soberanía no corresponde al gobernante o los versados en los estudios coránicos, sino a la *sharia* (7). El Estado nomocrático garantiza la seguridad y un orden en el que los musulmanes pueden practicar con facilidad sus deberes religiosos, conforme al consejo del Profeta de hacer el bien y prohibir el mal (8). Aunque, como señalábamos al principio, el Corán y la *sunna* no contienen indicaciones sobre el tipo de Estado o de gobierno, la existencia de una moral islámica pública sí que supone una vinculación entre el islam y la política. No porque sea una religión politizada sino porque considera crucial el papel del gobierno como garante del cumplimiento del código moral.

De este modo, la legislación no es una prerrogativa del Estado ya que la Ley Divina precede al Estado. El proceso legal se reduce a desarrollar

(7) Más realista, Ibn Jaldún afirma que el principio de la soberanía es la fuerza. Sin embargo, en el plano teórico este mismo autor mantiene que, en efecto, toda la vida política debe estar supeditada a los principios religiosos comunicados por el Profeta; y que, por lo tanto, el Califato no tiene un origen divino sino la misión religiosa de velar por el cumplimiento de la ley islámica, con el fin de salvaguardar el bien público y privado de la sociedad.

(8) Compárese sura III, 104.

leyes detalladas y juicios a partir de los principios más amplios de la *sharia*. Se presume un cierto elemento de equilibrio y equidad entre los tres poderes: el califa, como guardián de la comunidad y de la fe; los *ulemas* (estudiosos religiosos), cuya función consiste en emitir consejos religioso-legales; y los jueces que median en las disputas, de acuerdo con las leyes religiosas. El pueblo se encuentra ligado al sistema a través de un concepto de lealtad, lealtad con la *umma* más que con el régimen, con las ideas más que con el individuo.

En cuanto a las funciones sociales del Estado, reciben escasa atención por parte de los juristas. En ocasiones se habla del *tabdir* (administración, dirección, posiblemente economía), comparando al califa con un pastor que cuida de su rebaño, pero se trata de una cuestión poco desarrollada. En parte se debe a que, para los juristas, la principal función del Estado es religiosa y ética. Los valores fundamentales de tal Estado no son similares a los de los Estados modernos occidentales (igualdad y libertad), sino que el principal de ellos es la justicia (*adl*), entendida como tal, pero con una significación más amplia, en cierto modo similar a la de honradez. Esta primacía de la justicia es una consecuencia lógica de que la unidad política central del pensamiento islámico no sea el individuo —como sucede en pensamiento político occidental— sino el «grupo» (*jamaa* y *umma*). Algo que conviene tener muy en cuenta para comprender toda la problemática que se plantea respecto a la separación entre lo público y lo privado.

Por otra parte, como la justicia es un concepto tan relativo y flexible, ya que se aplica a cada caso de acuerdo con sus propios merecimientos, su efectividad no se garantiza únicamente mediante el recurso a unas leyes abstractas, sino gracias también a la actuación de un gobernante piadoso y sabio. De ahí el énfasis que se advierte en los escritos islámicos sobre el carácter y cualidades del dirigente, y la importancia del liderazgo (*qiyada* e *imama*) como otro valor destacado del pensamiento político. Las características que debe reunir el gobernante han de garantizar que sea capaz de desempeñar su misión. Habrá de ser competente, probo, inspirador de confianza y piadoso (Sehimi, 1997). El papel que tendrá que cumplir será ejecutivo, ya que sólo a Dios corresponde el poder normativo, supremo y soberano. Entre las tareas que debe desempeñar se encontrarían la defensa de la fe, la justicia, la protección de los musulmanes y de los gobernados, y la defensa de la integridad territorial de la nación, asimilada a dar al islam.

La autoridad en la teoría política islámica se halla justificada al ser la garantía del buen funcionamiento de la sociedad. Esta legitimidad también aparece recogida en el Corán:

«¡Oh gentes que creéis, obedeced a Dios! ¡Obedeced a su Enviado y a aquellos que, entre vosotros, detentan la autoridad!» (9).

Su poder sin embargo, no es ilimitado ya que la Ley Divina tiene prioridad. En esto se basa también el derecho de los musulmanes a rebelarse contra el dirigente impío (10).

Con respecto al carácter de esa autoridad, en ninguna de las fuentes originales islámicas se justifica que deba ser ejercido por una sola persona. No existe, por tanto, ninguna objeción a la participación del pueblo en los asuntos de gobierno. La tradición autoritaria de muchos países de mayoría musulmana ha sido principalmente una consecuencia de las circunstancias históricas, aunque en ocasiones se intentase justificar con motivaciones religiosas. Por otro lado, según Fátima Mernissi (1992), la oposición a los regímenes despóticos que se dieron con los omeyas, abbasíes y otras dinastías se han encuadrado en dos tendencias principales, que posteriormente se han ido repitiendo a lo largo de la historia y hasta nuestros días: los *jariyíes* (11), que recurrían a la violencia y a la sedición contra el poder establecido, y los *mu'tazilíes* (12), intelectuales, que ponían en tela de juicio la legitimidad de los gobernantes al no estar respaldada por la voluntad de sus súbditos. Tanto unos como otros fueron perseguidos por el poder.

(9) Sura IV, 59.

(10) Sin embargo, incluso en este caso la orientación general de la teoría jurídica disculpaba la cooperación con el gobierno ilegítimo ya que, aún habiendo caído lejos de lo ideal, seguía siendo mejor que el desorden y la anarquía.

(11) Esta tradición se remonta a los primeros años que siguieron a la muerte del Profeta. Ante la cuestión de si es lícito obedecer ciegamente a la autoridad cuando no respeta los derechos o hay que rebelarse contra ella, optan por la segunda: salir (*jaraya*) de la obediencia.

(12) Los *mu'tazilíes* desarrollaron un notable trabajo intelectual durante los siglos IX y X bajo la protección de los abbasíes. Prácticamente todos los grandes del pensamiento científico y filosófico pertenecieron aquella época: Jawarizmi (850), el padre del álgebra, matemático y astrónomo; Al Kindi (873), considerado como uno de los primeros filósofos musulmanes; el médico Ar Razi (925); Al Battani (929), padre de la trigonometría; el metafísico Al-Farabi, etcétera. El esplendor intelectual que se produjo en aquellos siglos pronto se vio interrumpido al considerarlo los siguientes gobernantes abbasíes una fuente de contestación. La innovación racional dejó paso a la imitación de lo anterior y, sobre todo en el terreno jurídico, a una búsqueda de la legitimación del poder establecido.

La alternativa al gobierno autoritario la ofrece la consulta (*shura*), generalmente entendida como un mecanismo utilizado para aclarar, reformar o rectificar una situación, de tal forma que logre la aprobación de la mayoría. Su legitimación viene en algunos *hadices* como el referido por el imam Alí:

«Pregunté un día: “¡Oh enviado de Dios! ¿Qué haremos si se presenta un caso sin precedentes en el Corán, o que tú no hayas resuelto?” “Reunid a los fieles de mi comunidad” respondió el enviado de Dios, “y sometedlo a deliberaciones entre vosotros mismos. No decidáis en función de un parecer único”.»

Lógicamente, la *shura* no sustituye ni anula la Ley Divina, al encontrarse esta fuera de toda discusión. Más adelante volveremos sobre este principio ya que constituye un concepto muy cercano a la democracia dentro de la tradición islámica.

Tras este breve análisis sobre la teoría política clásica del islam, podemos concluir afirmando que en todo momento se ha mantenido la unión entre política y religión. No se puede hablar de un sistema de gobierno definido claramente, ya sea democrático, monárquico, aristocrático, totalitario o de otro tipo; en lo que sí coincide toda la tradición es en que tal gobierno debe garantizar el cumplimiento de los preceptos religiosos en la sociedad, independientemente —insistimos— de la forma política que adopte.

¿Constituye el Estado islámico una herencia del Profeta y, por tanto, es un deber religioso su existencia? Como hemos visto, no se puede negar que en la primera comunidad de Medina se mezclaran la dimensión política y la religiosa, y que en su forma aquello se asemejara a un pequeño Estado. Sin embargo, no hay que olvidar una idea importante, y es que, en Medina, fuera de la *umma* tampoco existía otra estructura política a la que pudieran acogerse los individuos tan diversos que formaban aquella primera comunidad. Desde un principio no se produjo separación entre poder temporal y espiritual porque, en aquel momento y lugar, no existía tal poder temporal: hubo que crearlo. Mahoma se vio obligado a poner los fundamentos de un Estado por la necesidad que tienen todos los colectivos humanos de regular sus relaciones y unir sus esfuerzos con vistas a un bien común. La necesidad quizás no fue tanto religiosa como política, aunque lógicamente también resultó conveniente desde el punto de vista religioso ya que favorecía la práctica colectiva del islam. Posteriormente la teoría política islámica ha justificado la unión entre lo político y lo religioso, pero como también hemos visto, tal actitud se debió en muchos casos a

la necesidad de legitimar lo político a través de lo religioso (omeyas, abbasíes o mamelucos por citar algunos casos) (13).

Otra idea destacable es que los principios sobre los que se asienta la idea del Estado en el islam clásico (justicia y comunidad) marcan una diferencia considerable entre aquél y el Estado moderno occidental, fundamentado en los principios de individuo, libertad e igualdad. Aunque entre ambos modelos existan coincidencias importantes al erigirse los dos en árbitro y garantía de la seguridad de sus miembros, cada uno de ellos actúa de forma distinta según se conceda la primacía al individuo o a la sociedad.

A la luz de estas consideraciones se comprende mejor la importancia y el alcance que tiene en la actualidad el fenómeno islamista. El traspaso de un modelo de Estado occidental y secularizado, impuesto en unas sociedades que durante siglos han sido gobernadas por otros paradigmas completamente diferentes, ha provocado una fractura y una reacción ideológica similar a la que se produce en un organismo al que se injerta un cuerpo extraño. Por otro lado, el fracaso de dichos modelos secularizados a la hora de conseguir el desarrollo de tales países ha proporcionado un enorme respaldo social a los intelectuales islamistas, que denuncian la imposición de patrones políticos e ideológicos ajenos o contrarios al islam. En las siguientes páginas estudiaremos las líneas que articulan el debate actual sobre la cuestión islam-democracia.

El debate contemporáneo sobre el islam y la democracia

En la actualidad, la cuestión de si es posible el ejercicio de la democracia en un Estado compuesto mayoritariamente por musulmanes no se haya tanto en el hecho de que el pueblo participe en los asuntos de gobierno (sobre lo que no hay ningún problema al respecto), como en los límites de carácter religioso que habría que definir a esa participación, límites que podrían poner en duda la existencia de la democracia, al menos tal como se entiende en Occidente. La mayoría de los intelectuales islámicos que tratan de política suelen admitir el principio de un hombre un voto. Donde aparecen los problemas es en la separa-

(13) A mediados del siglo XIII el sultán mameluco Baybars hizo llevar a El Cairo al califa abbasí depuesto por los mongoles tras la caída de Bagdad, como legitimación religiosa de su poder.

ción de lo religioso y lo político, ya que tal práctica democrática se enmarcaría en un Estado islámico, cuyas leyes estarían inspiradas en la *sharia*, y en el que el jefe de ese mismo Estado tendría que ser musulmán. Las características fundamentales de ese Estado no se podrían cambiar por las decisiones emanadas de las urnas, sino que responderían a los principios de la religión.

El debate no se centra por lo tanto en la conveniencia de que el pueblo elija o no a sus representantes, sino en si es obligatoria tal unión entre política y religión. A continuación revisaremos brevemente las dos posturas que se mantienen sobre este tema.

Los partidarios de la separación entre lo temporal y lo espiritual

En la teoría política islámica contemporánea se encuentran en minoría los defensores de esta posición. El más destacado de ellos es posiblemente el teólogo egipcio Alí Abderraziq (1888-1966), autor del ensayo: *El islam y los fundamentos del poder* (14), en el que pone en cuestión la concepción dominante, según la cual, el Profeta habría creado un Estado de cuya dirección se hizo cargo, y, asimismo, habría instaurado un sistema en el que la política se practicaría dentro de la religión, que sus sucesores no harían más que reproducir fielmente.

Abderraziq realiza un estudio de las fuentes musulmanas y concluye que no se encuentra en ellas ningún ordenamiento del que se derive que los creyentes tengan que establecer su gobierno. Recoge los argumentos que han apoyado la tesis del carácter obligatorio del Califato (en el cual se unirían el poder político y religioso), a saber:

- a) El hecho de que los compañeros del Profeta eligiesen a Abû Bakr como sucesor de éste con el fin de evitar la anarquía, logrando así la unanimidad sobre la necesidad de nombrar a un líder religioso.
- b) Que la elección de tal dirigente sería imprescindible para la dirección de las cuestiones religiosas y el bien general de los miembros de la comunidad.

A estas dos razones contesta Abderraziq afirmando que ni en el Corán ni en la *sunna* se puede encontrar alguna cita referente a la figura del califa

(14) Tomado de la edición francesa: ABDERRAZIQ, A. *L'islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte. París, 1994.

(15), y que por tanto, a pesar de lo expuesto anteriormente, no se le puede reconocer un carácter obligatorio desde el punto de vista religioso.

Por otro lado, a la hora de defender la separación entre el poder temporal y el espiritual, Abderraziq acude a dos argumentaciones:

- En primer lugar, recoge la predicación de Jesucristo —a quien los musulmanes reconocen como profeta— donde se admite la autoridad del César, separada de lo puramente religioso (16), y sin establecer la necesidad de crear un gobierno temporal cristiano.
- La segunda argumentación es el «régimen profético». Propone una teoría de la profecía y de su papel en la Historia con el propósito de ofrecer una lectura distinta a la experiencia de Medina. Según él, el Profeta detentó en aquellos momentos una autoridad sobre los miembros de la comunidad profundamente distinta a la de los que ejercen cualquier poder temporal. Del mismo modo que se habla de regímenes monárquicos, republicanos o parlamentarios se podría hablar de un régimen profético, que sería el que se dio en Medina durante la vida de Mahoma. Las similitudes entre la práctica del Profeta y los modelos políticos sólo serían formales o aparentes, no indicarían en absoluto una identidad de naturaleza. La autoridad del Profeta estaba basada en un fundamento religioso, que provenía exclusivamente de ser mensajero de Dios. Con su muerte esta misión terminó y también ese tipo de autoridad. Sus sucesores habrían seguido ejerciendo la autoridad pero ésta ya no se podría comparar a la de Mahoma, sino que se trataría de una autoridad puramente temporal, aunque velase del cumplimiento de los preceptos religiosos. Lo que en el fondo está afirmando Abderraziq es que tras la muerte del Profeta no se puede hablar propiamente de autoridad religiosa y que por tanto todas serían temporales, simplemente políticas.

Al romper con lo que hasta ese momento había sido la tradición religiosa mayoritaria sobre la autoridad, las ideas de Abderraziq fueron rechazadas por gran parte de los juristas y teólogos musulmanes del momento (años veinte de nuestro siglo), especialmente por los pertenecientes a la Universidad egipcia de Al-Azhar (de gran influencia en todo el mundo islámico), con lo que la línea de trabajo de este autor se vio interrumpida.

(15) Para Abderraziq, «los que detentan la autoridad» de la sura IV, 59 no tendría que hacer referencia necesariamente al califa, ni a unos gobernantes temporales.

(16) «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Evangelio de San Lucas 20, 25).

Posteriormente, otros autores musulmanes han mantenido posturas similares, negando la obligatoriedad del Estado islámico. Entre los que coinciden con las ideas de Abderraziq se encuentra, el también jeque de Al-Azhar, Jalid Muhammad Jalid (17). Ambos concuerdan en que en el Corán apenas se puede encontrar algo que justifique el Estado islámico, y en que las fórmulas políticas adoptadas por los musulmanes posteriormente, como el Califato, eran inventos humanos que podían terminar dañando a la religión y a la política. Con el paso de los años, Jalid cambió su pensamiento, aproximándose notablemente a las tesis islamistas.

En la misma línea se encuentra Muhammad Ahmad Jalafalla (18), argumentando que los temas de gobierno (políticos, administrativos, económicos y sociales) no están prescritos por el Corán sino que han sido delegados por Dios al pueblo. Según él, el Califato habría sido un sistema civil, no religioso, inventado por personas y no derivado en modo alguno de la autoridad de Dios o de su Profeta. De igual opinión es Muhammad Imara (19) que también se muestra contrario a reconocer un carácter religioso a la política o al Estado, y a unificar las dos autoridades en una. La religión y el Estado se habrían distinguido desde el principio. De este modo, el Corán debería interpretarse como la «constitución» de la *umma* —en su sentido religioso—, mientras que la «Constitución de Medina» habría tenido como fin regular aquella comunidad; su finalidad habría sido más política que religiosa y, por lo tanto, mudable. Una postura semejante es la que defiende Husain Fawzi al-Najar (20), afirmando que, aunque la *sharía* habla de la comunidad, nunca lo hace del Estado. La creación de un Estado no habría sido uno de los objetivos del islam. Lo que Al-Ashmawi proclamaría más tarde y de un modo rotundo:

«Dios ha querido que el islam fuese una religión, pero algunos hombres lo han convertido en una política.»

(17) JALID, J. M. *Min huna nabda* (Desde aquí comenzamos), Al-Janji, El Cairo, 1950; en AYUBI, N. *opus citada*, p. 280.

(18) JALAFALLA, M. A. *Al-quran wua al-dawla* (El Corán y el Estado), Al Muassasa al-Arabiyya, Beirut, 1981; en AYUBI, N. *Opus citada*, p. 280.

(19) IMARA, M. *Al-islam wua al-sulta al diniya* (Islamy autoridad religiosa), Dar al-Thaqafa al-Jadida, El Cairo, 1979; en AYUBI, N. *opus citada*, p. 281.

(20) AL-NAJJAR, H. F. *Al Dawla wua al-hukn fi al-islam* (Estado y gobierno en el islam), Dar al-Hurriyya, El Cairo, 1985; en AYUBI, N. *opus citada*, p. 282.

En una línea muy similar a la de Abderraziq, Ahmad Kamal Abu al-Majd (21), justifica la separación política y religiosa argumentando que la fusión entre religión y gobierno es sólo peculiar de la era profética de Mahoma. Posteriormente, la autoridad no tuvo derivaciones religiosas. En el islam, según él, la autoridad estaría basada en la aceptación popular, no en un derecho divino o apoyo religioso.

En resumen, dentro de la propia literatura islámica reciente se pueden encontrar numerosos autores que cuestionan abiertamente la necesidad del Estado islámico, aunque también hay que reconocer que hasta el momento han tenido escasa repercusión en la corriente principal, dominada por los intelectuales islamistas. En este punto coincidirían con la postura de los llamados intelectuales «laicos», que consideran como requisito indispensable de la secularización la separación de los dos poderes. Sin embargo, no se puede incluir a este último grupo dentro de la teoría política islámica ya que parten de categorías no religiosas.

Pasando al terreno de la política real, la fractura más importante entre lo temporal y lo religioso se produjo con la abolición oficial del Califato por Mustafa Kemal *Atatürk*, el 1 de noviembre del año 1922. Este hecho, seguido de la secularización forzada de la sociedad turca, fue imitado en otros países en las décadas siguientes. El nacionalismo árabe, la corriente política que animaba tal fenómeno, se había fraguado durante los años de la colonización europea y conjugaba al mismo tiempo el rechazo de la dominación occidental con la admiración de algunos de sus valores por considerarlos la clave de su progreso. Entre las ideas importadas por el nacionalismo destacaba la separación de lo político y lo religioso. La secularización que practicaron los movimientos nacionalistas muchas veces se llevó a cabo de una forma drástica (22). Un proceso que en Europa se desarrolló durante centenares de años, y que había sido consecuencia de guerras de religión, revoluciones, y profundos cambios de mentalidad, se adoptó en los países árabes de una forma desnaturalizada, confiando en que tal fórmula iba a solucionar el atraso de siglos.

(21) ABU AL-MAJD, A. K. *Hiwar la muwajaha* (Diálogo, no enfrentamiento), Dar al-Churuq, El Cairo, 1988; en AYUBI, N. *Opus citada*, p. 282.

(22) Por citar algunas medidas: la prohibición del uso del velo en Turquía; la prohibición de la práctica de la oración durante las horas de trabajo en Túnez, y la exhortación por parte de Burguiba, jefe de ese mismo Estado, a incumplir el ayuno durante el mes de Ramadán, bebiendo un vaso de zumo ante las cámaras de televisión; la aprobación de leyes contrarias al islam en materia matrimonial, o de costumbres, etc.

Durante las décadas de los años sesenta y setenta, la ideología nacionalista gozó del apoyo de los intelectuales árabes, de tal forma que se puede hablar de una ruptura en la tradición de la teoría política de aquellos países, al defenderse por primera vez la supresión de lo religioso en el terreno político. Sin embargo, la decadencia del nacionalismo que se inicia tras la derrota árabe en la guerra de los Seis Días (junio de 1967), y su posterior fracaso económico y político a la hora de lograr el desarrollo de los países donde gobernó, dejaron una amarga huella en la conciencia islámica sobre la experiencia secularizadora de aquella ideología. La consecuencia inmediata en el terreno práctico fue que los gobiernos árabes buscaron de nuevo su legitimidad en el islam mediante la creación de un Cuerpo de *Ulemas* favorables al Estado y la recuperación de signos religiosos en el sistema (23). El islam pasó a ser un componente más de la ideología del régimen; y los gobiernos, en su búsqueda de afirmación nacional y del consenso del pueblo, encontraron en la religión un factor de cohesión importante. El islam se convirtió así en un elemento de legitimación del poder, y este se adueñó de su interpretación y de su utilización política, principalmente en la lucha contra grupos de izquierda radical. En realidad, dichos regímenes estaban cayendo en una contradicción: mantenían un nacionalismo cuya concepción del Estado implicaba la separación de lo político con respecto a lo religioso; al tiempo que emprendían un proceso de islamización de sus sociedades (educación, justicia, universidades, etcétera). En este terreno, y no sólo en lo político, iban a entrar en competición con los islamistas. Estos últimos, les echarían en cara la hipocresía de su islam oficial, denunciando el monopolio de poder y las desigualdades sociales. Para los islamistas, el fracaso del nacionalismo daba la razón a la corriente tradicional islámica, que unía ambas esferas.

Los partidarios del Estado islámico

A favor de esta postura se encuentran la mayor parte de los pensadores políticos musulmanes, tanto los pertenecientes a la corriente reformista de finales del siglo pasado y principios de este, como de los intelectuales islamistas actuales.

Dentro del reformismo destaca la figura de Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897), de origen persa pero que desarrolló su actividad principalmente en

(23) Un ejemplo de ello serían los preámbulos en las Constituciones de estos países, el reconocimiento en ellas del islam como religión del Estado, o la disposición de que ésta sea la religión del jefe del Estado (Rycx y Blanchi, 1983).

Egipto y Turquía. Es considerado como el iniciador de la *salafiya*. Este fenómeno fue una reacción contra la occidentalización y secularización de la vida civil y política que se inició en varios países de tradición musulmana, como consecuencia del colonialismo europeo del siglo pasado. La adaptación de los modelos de conducta y códigos legales inspirados en Occidente suponía la separación entre religión y sociedad, reduciendo el islam a la esfera privada. La *salafiya* constituyó una respuesta de la intelectualidad islámica frente a esa fractura, pero no hermética sino atenta a los valores positivos de la modernidad. Al-Afgani defendía que el islam no es un enemigo irreconciliable de la razón; la cuestión se encontraba en restaurar la fuerza del islam primitivo y adaptarlo a las exigencias del tiempo presente. Los reformistas rechazaban los valores occidentales contrarios al islam, al tiempo que no disimulaban su admiración por el progreso que había alcanzado Europa. La clave estaba en seleccionar los elementos positivos de la modernidad para beneficiarse de sus avances sin perjudicar a la religión. En esta labor de crítica, el Califato y la separación entre la esfera religiosa y la política se consideraron aspectos en los que no se podía ceder ya que formaban parte esencial de la tradición.

El camino iniciado por Al-Afgani fue seguido por sus discípulos, Muhammad Abdú, Rachid Rida y Rifat al-Tahtawi. Este último autor afirma que:

«Lo que en Europa se denomina libertad es exactamente igual a lo que en nuestra religión se define como justicia (*adl*), derecho (*haqq*), consulta (*shura*) e igualdad (*musawat*), y esto es así porque el papel de la libertad y de la democracia consiste en garantizar la justicia y la libertad de los ciudadanos, y la participación de la nación en su propio destino» (24).

Como se ve, los reformistas intentaban asimilar los valores occidentales utilizando categorías islámicas. Había que abrirse a la modernidad manteniéndose fieles a los propios principios culturales y religiosos (Abed, 1995).

El impacto de la *salafiya* fue enorme en todo el mundo islámico y constituyó la base ideológica de la resistencia contra el colonialismo, y de las luchas por la independencia. En el Magreb, como en el resto de los países árabes, el movimiento nacionalista se apoyó en los pensadores y grupos *salafíes*, tales como *Allal al-Fasi* y el Partido *Istiqlal*, en Marruecos; *el Chej Ben Badis* y la Asociación de los *Ulemas* argelinos, en Argelia; y

(24) Citado en ENAYAT, H. *Modern Islamic Political Thought*, p. 131. University of Texas Press. 1988.

Abdelasis al-Tlaahibi y el Partido *Destur*, en Túnez. Sin embargo, a pesar de ese acuerdo inicial entre las tesis *salafíes* y las nacionalistas, estos últimos emprendieron unas políticas mucho más secularizadoras que las antiguas potencias coloniales, marginando a los religiosos *salafíes*, que habían legitimado su lucha anterior. El islam quedó sólo como una simple referencia en los textos legales y la religión musulmana fue reducida cada vez más a la esfera personal.

El relevo de los *salafíes* en la elaboración teórica del pensamiento político islámico que defendía la unión entre política y religión fue tomado por los intelectuales islamistas. Como veremos, su aportación sigue la línea de la tradición anterior, a la que se añaden nuevos elementos extraídos de la experiencia colonial y nacionalista. La subordinación de los valores religiosos y el posterior fracaso del nacionalismo árabe supusieron para estos autores una confirmación de la necesidad de establecer Estados islámicos, como salvaguarda de la religión y la justicia social. La búsqueda de una armonía entre la modernidad occidental y el islam se vio truncada por la imposición del secularismo y de los modelos exportados. A la actitud positiva y abierta de los reformistas le sucedió un rechazo, en ocasiones extremo, por parte de algunos autores islamistas.

Entre los principales representantes de la teoría política islamista destaca Hassan al-Banna, que en 1928 inició el movimiento llamado la Sociedad de los Hermanos Musulmanes (*Ijwan al-Muslimiya*). Esta organización fue el primer grupo islamista y la principal fuente de inspiración para muchas otras asociaciones en otros países musulmanes.

Al-Banna era al mismo tiempo un ideólogo y un activista; desde el punto de vista teórico su pensamiento podría resumirse en los siguientes puntos (Morera, 1996):

- El islam constituye una ideología omnicomprensiva, que afecta al individuo, a la sociedad y al Estado.
- El Corán, la *sunna* y la *sharia* constituyen los fundamentos de la vida musulmana.
- La fidelidad al restablecimiento de la soberanía divina, a través de la implantación de la ley islámica, asegurará éxito de la comunidad de creyentes.
- La debilidad de las sociedades musulmanas tiene su origen en la infidelidad de los musulmanes, que se han apartado de la senda de Dios.

- Por tanto, para la restauración del orgullo musulmán, de su poder, es imprescindible una vuelta al islam, una restauración de la Ley de Dios en el Estado y la sociedad.
- La ciencia y la tecnología se deben manejar desde un contexto islámico para evitar la occidentalización y secularización de la sociedad musulmana. Se distingue, por tanto, entre occidentalización y modernización.

No es nuestro propósito describir en este trabajo la formación de los movimientos islamistas, que tanto auge han alcanzado en nuestros días, por lo que no nos detendremos en lo que fue el posterior desarrollo de la organización creada por Al-Banna. Sólo apuntar que la situación tan deplorable en la que se encuentran amplios sectores de las sociedades de muchos países musulmanes está favoreciendo que el pensamiento islamista sea cada vez más aceptado; al presentarse, por un lado, como alternativa al fracaso nacionalista laico, y, por otro, al tratarse de una doctrina muy próxima al sentimiento común de la población.

Otro intelectual que ha influido notablemente en el pensamiento político islamista ha sido Sayyed Qutb. Nacido en el pueblo egipcio de Mucha, en 1906, trabajó como profesor en El Cairo. Mostró un interés especial por los temas sociales; publicó en 1949 un libro sobre la justicia en el islam, y en 1951 otro sobre el capitalismo y la lucha islámica. En el año 1948, realizó un viaje de estudios a Estados Unidos, del que volvió defraudado y que supuso un acicate para buscar fuentes de autenticidad moral y cultural. En su opinión, la democracia norteamericana era un sistema de gobierno que llevaría a la bancarrota. Occidente no tiene valores que ofrecer al mundo.

Qutb se unió al movimiento de los Hermanos Musulmanes en 1953, y fue arrestado con los líderes del *Ijwan* un año más tarde. A causa de su mala salud, pasó la mayor parte del tiempo en la enfermería, lo que le permitió dedicarse plenamente al desarrollo de un pensamiento islámico cada vez más radicalizado, debido en parte a las circunstancias en que se encontraba. Sus escritos eran sacados clandestinamente de la cárcel y distribuidos entre los Hermanos. Sayyed Qutb fue ejecutado en 1965, su muerte —considerada como un martirio— contribuyó a la influencia predominante de su pensamiento en la ideología de los Hermanos Musulmanes.

Las ideas de Qutb se encuentran recogidas principalmente en los escritos de su periodo de estancia en la prisión. De ellos destacan: *Hadha al-din* (Esta religión), *Al-Mustaqbal li hadha al-din* (El futuro para esta religión), y más específicamente *Maalim fi al-tariq* (Jalones en el camino). El concepto

clave del pensamiento de Qutb es el de la *yahiliyya* (ignorancia pagana anterior al mensaje del Profeta). Inspirado en parte en Ibn Taymiyya, pero más específicamente en Mawdudi, Qutb sustrajo este concepto de cualquier contexto histórico o geográfico, dándole una validez universal que cubre todas las sociedades contemporáneas, incluyendo las musulmanas.

«Hoy en día estamos en una *yahiliyya* similar a la contemporánea del islam o peor. Todo en nuestro entorno es una *yahiliyya*: las percepciones y creencias de la gente, sus hábitos y costumbres, las fuentes de su cultura, las artes y literatura, y sus leyes y legislación. Incluso la mayoría de lo que pensamos como perteneciente a una cultura islámica, fuentes islámicas o filosofía y pensamiento islámico, de hecho, es la creación de esta *yahiliyya*» (25).

Según la tesis de Qutb, es preciso realizar una ruptura epistemológica completa con la civilización moderna si los musulmanes han de ser realmente verdaderos musulmanes. La cultura, tanto capitalista como socialista, se considera materialista y antihumana, y por tanto antimusulmana. El cambio que hay que llevar a cabo consiste en instaurar el gobierno y la soberanía de Dios:

«Declarar la divinidad de Dios [...] significa un rechazo completo del gobierno humano en todas sus formas y modelos, sistemas y acuerdos [...]. Significa la destrucción del reino del hombre para establecer el reino de Dios en la tierra [...] arrebatando el poder de las manos de los usurpadores humanos para devolvérselo a Dios sólo; la supremacía de la Ley Divina y la cancelación de las leyes humanas» (26).

De este modo, Qutb propone seguir el ejemplo de Mahoma y sus compañeros, que abandonaron la Meca, donde reinaba la *yahiliyya*, para crear un auténtico Estado islámico en Medina, mediante la aplicación de la *sharia*.

El modo de lograr el establecimiento del gobierno de Dios es la lucha:

«No se alcanzará simplemente enseñando y rezando, ya que aquellos que imponen el yugo a los cuellos de la gente y que usurpan la

(25) QUTB, S. *Jalones en el camino*; en AYUBI, N. *Opus citada*, p. 197.

(26) *Idem*, p. 198.

autoridad de Dios en la tierra no cederán en su postura a través de tales explicaciones y sermones» (27).

El pensamiento radical de Qutb y su crítica al régimen de Nasser marcaron profundamente la ideología de los grupos islamistas durante las décadas siguientes. Por otro lado, el auge del islamismo se acrecentó tras la derrota del Estado egipcio en el conflicto del año 1967. Como ya hemos estudiado anteriormente, el fracaso árabe en la guerra de los Seis Días supuso la decadencia del panarabismo y, en cierto modo, una confirmación de las ideas de Sayyed Qutb: los nasseristas habían traicionado la identidad propia adoptando modelos foráneos y no musulmanes, esta era la causa del desastre. La solución requería una vuelta a la verdadera identidad musulmana, que se encontraba, no en el concepto de nación árabe sino en el de comunidad de creyentes, sometida al gobierno de Dios.

Para Qutb, los Estados-Nación árabes procedentes del colonialismo serían en realidad una herencia envenenada de Occidente. En su juicio, el conjunto de reglas fácilmente practicables del islam permitirían la unidad política de la *umma*, respondiendo al mismo tiempo a las exigencias de la modernidad. La teoría «qutbiana» se basa por tanto en el concepto secular del Estado islámico, tal como se ha ido formando a lo largo de la tradición (Lamchichi, 1989).

Al igual que los autores medievales ya estudiados, Qutb enlaza el liderazgo político y espiritual del jefe de la *umma* con el liderazgo profético de Mahoma. Éste era portador de un mensaje divino, al tiempo que detenía un poder temporal que le permitía aplicar un orden social y político conforme a la *sharia*. El papel del jefe político-religioso en la actualidad sería el de delegado de la comunidad, encargado de velar por el cumplimiento de la ley islámica. Por tanto, la obediencia debida al califa-imam estará en relación con el acatamiento por parte de éste al Corán y las características del sistema constitucional musulmán. La fidelidad del poder político a los mandatos islámicos garantizará el bien de la sociedad.

«El primer error es considerar la “realidad” como la fuente sobre la que la Ley Divina debe modelarse. Sin embargo, el islam considera el camino y la Ley de Dios como el principio que la gente debe seguir y al que la realidad debe ajustarse. Cuando el islam apareció tuvo

(27) *Idem*, p. 199.

que hacer frente a una sociedad ignorante muy extensa, él la recondujo a través de su singular camino, y la hizo avanzar» (28).

Por último, Qutb pone en guardia frente a los sistemas de gobierno occidentales. En su opinión, el único objetivo de las instituciones parlamentarias, las constituciones democráticas, la libertad de prensa, y demás, no es otro que la preservación de los intereses particulares de una minoría capitalista. El verdadero renacimiento islámico no podrá llevarse a la práctica más que a través de los elementos tradicionales islámicos, y no mediante la imitación de los modelos europeos.

Discípulo de Qutb es Said Hawwa, pensador principal de los Nuevos Radicales en Siria (Abed, 1995). Matiza las similitudes entre la *shura* y la democracia occidental del siguiente modo:

«La *shura* no significa lo mismo que la democracia, y, en cierta manera, puede llegar a ser incluso lo contrario. La democracia es un término griego que quiere decir la soberanía del pueblo, que el pueblo es la fuente de legitimación, es él quien legisla y aplica esa ley. Sin embargo, la *shura* significa consulta con una persona o personas sobre la interpretación de cierto punto de la ley islámica. En el islam la gente no se gobierna a sí misma por leyes que ellos elaboran, como en la democracia; sino que el pueblo es gobernado por un régimen y unas leyes establecidas por Dios, que ellos no pueden cambiar o modificar en ningún caso» (29).

En la misma línea que Al-Banna y Qutb, se encuentra Abu al-Ala Mawdudi, periodista y escritor paquistaní (1903-1979). Desarrolló la mayoría de sus ideas políticas en la India entre 1937 y 1941, momento en que los musulmanes observantes se sentían acosados por las leyes y la soberanía vigente de los «infiel» británicos, y su futuro traspaso a los paganos indúes. En tales circunstancias, Mawdudi defendió la necesidad de lograr un Estado islámico que fuese gobernado sólo por aquellos que creen en el Corán y en la *sunna*, y que se hiciese responsable de administrar la Ley de Dios. Tomó de los jariyíes la idea de que la soberanía total y absoluta era de Dios, siendo los humanos solamente delegados para aplicar la Ley Sagrada, que es muy superior y mucho más justa que cualquier sistema

(28) QUTB, S. *Al-Islamwua mushkilat al-hadarah* (El islam y los problemas de las civilizaciones), p. 189. *Dar ihya al-kutub al-arabiyyah*, El Cairo, 1962, en ABED, S. *Opus citada*, p. 121.

(29) Citado en ABED, S. *Opus citada*, p. 123.

político o económico inventado por los hombres. De Ibn Taymiyya recoge la idea de que lo que hace a uno ser musulmán no es simplemente la aceptación de la fe, sino su implicación activa en la empresa colectiva de «ordenar el bien y prohibir el mal»; que supondría la aplicación del orden moral islámico en los asuntos legislativos, políticos y económicos de la sociedad. Los no musulmanes, que no aceptan la doctrina del islam, y las mujeres, que por naturaleza no pueden dedicar su vida entera a esta tarea, no tendrían lugar en los puestos de relevancia política (Kramer, 1996).

Mawdudi critica la democracia por considerar que sitúa al hombre en el «trono de Dios», al reconocerle capacidad legislatora. Se trataría de una estructura gubernamental, puesta al servicio del individuo, a través de la cual éste podría realizar lo que quisiera: lo justo y lo injusto. Como afirma en su obra: *La teoría política del islam*:

«El islam no considera la mayoría de los votos como criterio de veracidad y rectitud. En ella cita el siguiente versículo del Corán: “Di que el corrompido y el puro no son iguales, aunque la abundancia del corrupto pueda fascinarte”, y añade “De acuerdo con el islam, muchas veces la opinión de una sola persona puede tener más peso que la mayoría; puede, por tanto, ser más sensato que la opinión unánime de toda la asamblea» (30).

A pesar de esto admite que existen elementos comunes entre el islam y la democracia occidental, pues ambos sistemas defienden la igualdad ante la Ley, el rechazo a la opresión, la no discriminación por motivos de raza, familia o clase, la igualdad de oportunidades, etc. Como él mismo afirma:

«Si la democracia significa que ningún individuo, familia o clase tienen el derecho de imponer su voluntad sobre millones de personas, y usarlas para satisfacer su codicia y egoísmo, entonces, sin duda alguna, es correcta y conforme a la verdad. (Si eso fuera la esencia de la democracia occidental) entonces no habría ningún problema entre ésta y nuestra democracia islámica, que los musulmanes hemos conocido a lo largo de nuestra historia» (31).

Sin embargo, según Mawdudi, el problema se encuentra en que tal imagen de la democracia occidental es falsa, pues en realidad proporciona al

(30) Citado en DE ARISTEGUI, G. «El islamismo o islam radical», *Política Exterior*, número 49, pp. 163-171. 1996.

(31) MAWDUDI, A. *Al-Islamwua-l-madaniyyah al-hadithah* (El islam y la civilización moderna), pp. 115-15; Dar al-Ansar, El Cairo, 1978; en ABEN, S. *Opus citada*, p. 122.

pueblo una libertad incontrolada que le permite legalizar sus deseos —muchas veces perjudiciales— en lugar de elegir valores virtuosos y justos. Esto le lleva a concluir del siguiente modo:

«Yo digo abiertamente a los musulmanes que la democracia nacional secularizada se encuentra en oposición con nuestras creencias religiosas. Sucumbir a ella sería como abandonar las enseñanzas del “Libro de Dios”, y contribuir a su desarrollo sería traicionar al Mensajero que Dios nos ha enviado. [...] De ningún modo puede existir armonía entre ambos (democracia e islam) ya que son contradictorios. Por ello, si se da tal sistema se puede considerar que no hay islam, y si hay islam no existe espacio para ese tipo de gobierno» (32).

Un eco de estas ideas se encuentra en el trabajo del egipcio Yusuf al-Qardawi (nacido en 1926), titulado: *Las soluciones importadas y sus desastrosas consecuencias sobre nuestra nación* (33), presenta y analiza los elementos básicos de Occidente que han sido erróneamente aplicados en los países árabes. Se trataría de los siguientes: el secularismo, el nacionalismo, la economía capitalista-burguesa, la libertad personal (según la concepción occidental), la aplicación de leyes no religiosas, el proceso parlamentario, y la consideración de la nación como fuente de autoridad. Este «trasplante» habría resultado muy perjudicial para las sociedades musulmanas.

Por otro lado, también hay que destacar la figura de Nawab Safavi (1923-1956). Fue el líder del movimiento iraní Los Devotos del Islam, que, a semejanza de los Hermanos Musulmanes, apareció en un momento de lucha contra la dominación extranjera. El grupo se vio implicado en el asesinato de un primer ministro y varios intelectuales laicos, Safavi fue ejecutado y su movimiento disuelto. Nawab Safavi también pretendía la creación de un Estado islámico en el que estarían permitidas las elecciones, pero donde todos los representantes debían ser musulmanes piadosos. Al mismo tiempo, la labor del Gobierno se encontraría bajo la supervisión de una asamblea de líderes religiosos con el fin de asegurar que sus actividades se encontraban de acuerdo con las indicaciones del islam.

(32) *Idem*, p. 17.

(33) QARDAWI, Y. *Al-hulul al-mustawradah wua-kayka janat ala ummatina*, Maktabat Wahbah, El Cairo, 1977; en ABED, S. *Opus citada*, p. 124.

Otra pensador, algo más reciente, es el ingeniero egipcio Muhammad Abd al-Salam Faraj, uno de los ejecutados por el asesinato de Sadat. Su aportación más relevante fue que para alcanzar el establecimiento de un Estado islámico —único método para restituir el islam a su comunidad— es necesaria la *yihad*, entendida como lucha militante por todos los medios, incluso por la violencia. En particular debería mantenerse esa lucha contra los gobernantes apóstatas que se niegan a la aplicación de la *sharia*. Faraj considera escasamente eficaz la idea de trabajar a través de sociedades religiosas y filantrópicas para conseguir que la gente viva de acuerdo con el islam. Esta postura tan extrema no ha influido en todos los grupos islamistas actuales. Faraj llegó a un discurso tan radical a través de un proceso de interpretación selectiva de los textos originales. Sólo se citan los versos militantes del Corán, se adoptan las definiciones combativas del *yihad*, y se hace referencia a los juristas más inflexibles, concretamente a Ibn Taymiyya y, en particular, determinados fragmentos de la obra de éste, obviando otros no tan acordes con su ideología.

En cuanto a los dirigentes de los actuales grupos islamistas, a pesar de las diferencias organizativas o ideológicas que puedan existir entre unos y otros, la mayoría coinciden con los autores que acabamos de estudiar en lo concerniente a la democracia y la separación entre política y religión.

Este sería el caso, por ejemplo, de Alí Belhadj, uno de los líderes del Frente Islámico de Salvación (FIS) argelino, que, argumentando contra el modelo de democracia occidental, afirma:

«Entre todas las razones por las que rechazamos el dogma democrático, está el hecho de que la democracia se basa en el parecer de la mayoría: el criterio de lo que es justo y razonable sería el parecer de la mayoría. Partiendo de este principio, hay jefes de partidos democráticos que tratan de ganarse el mayor número posible de personas, aunque sea en detrimento de la fe, la dignidad, la religión y el honor, con el único fin de obtener sus votos en las contiendas electorales; nosotros, la gente de la *sunna*, creemos que lo que es justo sólo resulta de las pruebas decisivas de la *sharia*, y no de la multitud de los actores y las voces demagógicas; los que siguieron al Profeta eran muy pocos, mientras que los que siguieron a los ídolos eran una multitud». Y en otro momento añade: «El gobierno no está facultado para cambiar la ley. [...] Este derecho no pertenece al gobierno ni al pueblo, sino a los sabios que conocen las reglas de la

iytihad, además de las condiciones temporales en que viven las sociedades de las que forman parte» (34).

Sin embargo, en las cuestiones que no afectan a la *sharia*, Belhadj se muestra más cercano a las ideas democráticas. De este modo, admite el derecho de oposición al gobierno, basándose en la conocida declaración del primer sucesor de Mahoma, Abû Bakr (en la que pedía la ayuda si estaba en el buen camino y la corrección si se encontraba en el error). Al mismo tiempo, dentro de la política distingue entre:

«Lo que es constante y lo que es evolutivo», entre «los mandamientos de Dios, que son invariables, y los intereses de la comunidad islámica, que pueden evolucionar» (35).

Según otro destacado miembro del FIS, Anwar N. Haddam:

«En Occidente surgió la idea de que el desarrollo económico requería la separación Iglesia-Estado. En la actualidad algunos han intentado aplicar también esta idea en la vida islámica, y separar la religión del Estado. Sin embargo, nosotros consideramos que el islam es un camino de vida y por tanto no aceptamos tal separación» (36).

En el pensamiento de otra figura importante como la de Abdessalam Yassin, líder islamista marroquí, encontramos una argumentación similar. Yassin denuncia el peligro que supone para una sociedad el hecho de que sus principios elementales sólo tengan como fundamentación la opinión de la mayoría. Tal relativismo sólo refleja el desconocimiento de la verdad del hombre:

«Ningún derecho que no está basado en Dios responderá a nuestra mentalidad y a nuestros anhelos. Los derechos creados por el hombre y producidos por la dialéctica histórica escamotean el derecho imprescriptible del hombre a conocer la verdad sobre el sentido de su presencia en el mundo y el significado de su marcha necesaria e inevitable hacia la muerte. Las ideas materialistas que hablan de poder, economía y dominio de la naturaleza han inculcado al espíritu humano la actitud deformadora del relativismo, que lo explica todo con referencia a la nada, y que a la postre induce a aceptar la gran

(34) Citado en BURGAT, T. *El islamismo cara a cara*, p. 207. Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1996.

(35) *Idem*, p. 215.

(36) Entrevista a Anwar N. Haddam. «An Islamist Visio for Algeria», *The Middle East Quarterly*, p. 70. Septiembre, 1996.

mentira del nihilismo final». Por esta razón, se declara «partidario del ideal democrático, según el cual, es el pueblo quien tiene que elegir a su gobierno y destituir al equipo, la clase o la ideología que no le convenga. Alternancia democrática en el poder, de acuerdo pero haremos oídos sordos a las sirenas propagandistas que cantan los méritos de una democracia a la occidental como único sistema que garantiza el cumplimiento del deseo racional» (37).

Por último, Rashid Gannuchi, antiguo nacionalista y líder del grupo islamista tunecino *En-Nahda*, también se muestra favorable al ejercicio del sistema democrático, siempre que sea dentro de los parámetros del islam:

«¿Qué se puede pensar de los islamistas que dicen que la democracia es un concepto *kufir* (infiel). [...] La democracia es sencillamente un modo de organización pacífica de las luchas políticas e intelectuales [...] Las libertades no pueden ser un peligro para el islam, porque representan su esencia. [...] Los que consideran que la democracia es *kufir* están equivocados» (38). Y en otro lugar afirma: «Nosotros creemos en la práctica de permitir que todos compitan por alcanzar el gobierno, y apoyamos que se reconozca al pueblo el derecho de elegir a través de las elecciones en un ambiente de democracia y de respeto a los derechos humanos» (39).

Respecto a los valores occidentales, Gannuchi mantiene una actitud abierta, al tiempo que prudente. Reconoce que el islam puede aprender mucho de los aspectos positivos de la cultura occidental, pero recuerda que una adopción indiscriminada e impuesta de esa modernidad ya se ha demostrado nociva:

«Una parte no desdeñable de pensadores musulmanes partían de una posición de admiración a Occidente. Sus técnicas, sus medios de comunicación, les maravillaban y les daba la impresión de que Occidente era el mundo ideal, que nosotros debíamos volvernos europeos en todo, tanto en lo bueno como en lo malo; teníamos que ir sobre sus pasos para volvernos sus iguales y sus compañeros de civilización. [...] Así, durante el primer momento de nuestra relación con Occidente, el deber del pensador musulmán era el de probar por todos los medios que el islam se adecuaba a la civilización moderna.

(37) Citado en BURGAT, F. *Opus citada*, p. 208.

(38) *Idem*, p. 214.

(39) Citado en ABED, S. *Opus citada*, p. 127

[...] Ahora es el momento de definir nuestra relación con Occidente, abandonando nuestras posiciones de simple reacción y nuestros elementos de desfallecimiento, como nuestras ilusiones, maduras a través de la esperanza de participar en la creación de un proyecto islámico de civilización por el que los musulmanes recuperen su posición de gran potencia en el mundo, guiándoles hacia lo verdadero, el bien, la justicia y la libertad, salvando los logros de la humanidad de la pérdida y de la destrucción» (40).

La visión de estos intelectuales es por lo tanto la continuación del discurso islámico característico sobre política y religión, aspecto en el que coinciden con los *ulemas* tradicionales. Estos últimos no se muestran, por lo general, partidarios del activismo político ya que en muchos casos son funcionarios de sus respectivos gobiernos. Sin embargo, su moderación no les impide reclamar la islamización del Estado y de la sociedad. Como afirma el jeque de la Universidad de Al-Azhar, Abd al-Ghaffar Aziz, en un ensayo político (41), no hay diferencia entre *din* (religión), *dunya* (mundo) y *siyasa* (política). Si la religión es el alma, la política es el cuerpo que encarna, y «la política del Estado es la aplicación de la religión» (42). La reforma de una sociedad no puede ser conducida sino mediante el ejercicio de la *dawa* (predicación) y del *tabligh*. «La gente ha ignorado la solución religiosa, han olvidado la tarea del consejo (*nasihah*), que es imponer el bien y perseguir el mal» (43).

El jeque resalta la necesidad de una educación islámica para construir la ciudad musulmana ideal:

«Lo que pedimos en primer lugar es cambiar a la gente para llegar al poder que aplica la Ley de Dios, y después dejar que aquellos que detentan la verdad eliminen el mal con sus propias manos. Les dejaremos eliminar el mal con sus propias manos, con su poder y las leyes del cielo a las cuales se conforman» (44).

No se trata de recurrir a la violencia o al activismo político sino de educar a los individuos como medio para cambiar la naturaleza del gobierno. Una vez que la sociedad sea reformada, la fuerza del derecho llevará de nuevo a los individuos desviados a la norma.

(40) Citado en MARTÍN MUÑOZ, G. *Opus citada*, pp. 276-277.

(41) ABD AL-GHAFFAR AZIZ, *Al Islam al siyasa bayna-l rafidhin lahu wa-l mughalin fihi*, Dar al haqiqa li-Ilam al dawli, El Cairo, 1989; en Zghal, 1997, p. 383.

(42) *Idem*, p. 20.

(43) *Idem*, pp. 55-56.

(44) *Idem*, pp. 225-226.

Antes de terminar la revisión de autores favorables a la unión entre religión y política, conviene que nos detengamos brevemente en la aplicación de estas ideas en la actual República Islámica de Irán. En el tiempo transcurrido desde el triunfo de la revolución de 1979 hasta la actualidad se han moderado los radicalismos iniciales y se han consolidado las instituciones políticas del país; de tal modo que hoy día se puede hablar de la existencia de una democracia islámica. Tras la muerte de Jomeini se procedió a la separación de liderazgo político y espiritual que coincidían en su persona —el único caso en el mundo islámico actual a excepción de Hassan II— traspasando la dirección religiosa al ayatola Alí Jamenei y ocupando el puesto de presidente Alí A. H. Rafsanyani. En mayo de 1997 se celebraron elecciones legislativas que (por un 65% de los votos) dieron la victoria a Mohamed Jatamí, desde entonces, presidente de la República. En Irán existen distintos partidos políticos que van desde las posturas más conservadoras (como la Asociación Radical de Clérigos Islámicos) a otras más progresistas (los llamados coloquialmente «marxistas con turbante»). La característica común a todos ellos sea el respeto a los principios fundamentales del régimen islámico.

La separación entre política y religión

Como consecuencia del estudio realizado hasta ahora sobre la teoría política islámica y de los graves problemas que se presentan para el desarrollo de una democracia de tipo occidental en una sociedad musulmana, cabe preguntarse si es posible que las religiones reveladas (que se consideran depositarias de un mensaje divino) admitan una separación entre ellas y el Estado. Si esa religión es portadora de los principios que conducen al hombre a su plenitud ¿por qué el Estado no debe velar para que los ciudadanos cumplan ese camino que Dios les ha marcado mediante su revelación? Ésta es la cuestión que subyace en la teoría política del islam.

¿Quiere esto decir que la separación entre religión y política es difícilmente admisible en las religiones reveladas? Si analizamos brevemente la trayectoria histórica del cristianismo (que también se considera revelado), comprobaremos que sí es posible admitir una división entre ambas esferas, sin traicionar a la esencia del mensaje recibido.

A pesar de que en su origen la religión cristiana aceptaba la separación (recuérdese el pasaje ya citado de «Dios y el César»), durante la Edad

Media se produjo una fusión entre política y religión como consecuencia del desarrollo de la idea de cristiandad. Se trataría de la materialización de la concepción agustiniana de la ciudad de Dios, en la que se unirían el orden temporal y el espiritual, aunque estableciendo límites de competencia entre el poder político y el sacerdotal. La cristiandad sería por tanto el pueblo cristiano, constituido únicamente por sus fieles y regido por príncipes cristianos. El papel de estos últimos consistiría en hacer de brazos seculares de la Iglesia para defenderla de sus enemigos, auxiliarla en su expansión a nuevas tierras y mantener a los fieles sometidos a las leyes eclesiásticas. Lógicamente los príncipes también se encontrarían sujetos al cumplimiento personal de los deberes religiosos, pudiendo el Papa deponerlos en caso de herejía. Se podría hablar por tanto de la existencia de Estados cristianos similares al Estado islámico, salvo que históricamente en este último hubo más tolerancia con respecto a los que no compartían su credo, aunque siempre se les consideró ciudadanos de segunda clase.

Los acontecimientos de la Edad Moderna y Contemporánea, (reformas protestante y católica, formación de los Estados-Nación, guerras de religión en Europa, desaparición del antiguo régimen, la Ilustración, etc.) contribuyeron a que se produjese un cambio de mentalidad dentro del campo católico sobre la cuestión de la confesionalidad del Estado. El paso definitivo se dio en el Concilio Vaticano II donde, en la declaración *Dignitatis Humanae*, se afirma que la verdad no debe ser impuesta sino por la fuerza de la misma verdad y que la libertad religiosa, que el Estado debe garantizar como un derecho civil, consiste en la ausencia de toda coacción en esta materia por parte de cualquier persona o poder. Esto supone el fin del «constantinismo» en el que, expresado de forma sintética, la ley obligaba a la virtud. Como se recoge en esa declaración:

«Es un gravísimo abuso del poder público imponer a los ciudadanos por la violencia, el miedo u otros medios, la profesión o el abandono de una religión cualquiera» (45).

Sin duda, fue de gran importancia para esta evolución que la Iglesia y el Estado constituyesen dos realidades diferenciables. Se puede hablar de un Derecho Canónico y de un Derecho Civil, cosa que no sucede en el islam (Cruz Hernández, 1981). En este último se confunden ambos Dere-

(45) Concilio Vaticano II, «Declaración sobre la libertad religiosa», *Documentos Conciliares Completos*, p. 719. Editorial Razón y Fe. Madrid, 1967.

chos en uno sólo. Por otro lado, la Iglesia, en cuanto que —como el islam— se considera depositaria de un mensaje divino, establece una serie de principios con el fin de que sus fieles conozcan más claramente el camino que han de seguir para lograr una vida cristiana plena. Al constituir una sociedad independiente («pueblo de Dios») esas disposiciones están dirigidas sólo a sus miembros (aunque también incluyan principios éticos básicos presentes en las conciencias del resto de las personas, creyentes o no). Pero es ese carácter de sociedad autónoma lo que justifica que la Iglesia elabore su propia legislación y adopte las medidas que considere oportunas con el fin de velar por la fe y las costumbres de sus fieles. En lo que se refiere a la vida civil, la Iglesia dejaría libertad a los cristianos para que adoptasen los sistemas de gobierno que consideren oportunos, siempre que se hallen conformes con la dignidad humana.

En este sentido, la Iglesia no se ha pronunciado formalmente por un tipo de gobierno concreto, aunque en diversas ocasiones haya mostrado ciertas preferencias por el democrático, al entenderlo como el que mejor garantiza la libertad y los derechos de las personas. Una de las declaraciones oficiales más claras a este respecto es la de Juan Pablo II (1992) en la encíclica *Centesimus Annus*, donde afirma:

«La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional» (46), y en otro lugar, «la Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica» (47).

De todos modos, y según la visión cristiana, tal separación de autoridades no quiere decir que Iglesia y Estado deban comportarse entre sí como si uno o otro no existieran, pues ambos comparten fines y valores comunes. En este sentido, el cristianismo pone en guardia a los gobernantes ante el peligro de que la democracia pueda llevar a un relativismo ético de peligrosas consecuencias. De ahí el interés por destacar que Iglesia y Estado son realidades complementarias. Como afirma el catedrático de Filosofía del Derecho y jesuita, Luis Vela:

(46) JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, número 47. 1992.

(47) *Idem*, número 46.

«Estado e Iglesia son, y por tanto deben ser sociedades jurídicas autónomas. Pero ambas sociedades se orientan hacia un mismo y único hombre, cuya conciencia y conducta no admiten divisiones ni fisuras. Pocas cosas hay que perturben más al hombre sincero y responsable como el presentarles dos éticas, no sólo distintas, sino a veces encontradas: una natural, sobrenatural la otra. El hombre, que no puede menos de buscar su propia unidad y coherencia, se siente invitado y casi obligado a ser, por una parte, hombre religioso, y por la otra, hombre jurídico-legal con una legalidad que sólo a los ingenuos positivistas se les ocurre identificar con el Derecho. Puede tener la impresión de que tiene varios fines últimos y, desde luego, recela lógicamente de tantos deberes dispersos y desconectados. Se impone, pues, una antropología integral. [...] La Iglesia elaborará su ética sobrenatural-natural, religiosa, en la que defenderá los más elevados valores, propondrá los deberes más fundamentales y ofrecerá los medios sobrenaturales-naturales eficaces para los auténticos fines últimos. Propondrá el valor absoluto de toda vida humana, el altísimo valor del matrimonio y de la familia. El Estado, por su parte, deberá valientemente superar el peligro de maquiavelismo que lo acecha, deberá respetar y promover el lazo indisoluble entre política y ética; deberá vencer la sinrazón de la razón de Estado; deberá admitir que el único Estado, como vieron ya los griegos, es la comunidad política. Y no es que soñemos con “sacros imperios”, con imposibles identificaciones falseadoras. Lo que no entendemos es esa simplista división de terrenos, una sociedad de izquierda, otra de derecha, para no jugar limpiamente entre sí en favor del hombre. Detectamos el peligro de una instalación cómoda en la que los diversos sistemas legales prescindan del esencial aspecto pedagógico, esforzándose por entender el punto de vista del otro, y, respetándolo, colaborar en la tarea común de formar hombres humanos» (48).

Conclusiones: ¿es la democracia compatible con el islam?

Como se puede suponer después de todo lo visto hasta el momento, la respuesta a esta pregunta no es sencilla. Quizás la más conveniente fuese: en principio sí, pero depende.

(48) VELA, L. «Expectativas de una Iglesia universal en el Tercer Milenio», *Política Exterior*, volumen XI, número 58, pp. 143-145. 1997.

¿Por qué «en principio sí»? en primer lugar porque el islam no establece ningún modelo concreto de gobierno. En sus fuentes no se recoge nada al respecto, ni el mismo Mahoma predispuso nada en este sentido, es más ni siquiera designó a su sucesor. Esta libertad de maniobra que deja la religión se ve ampliada además por la idea generalizada de que el gobierno debe consultar (*shura*) el parecer de los gobernados.

¿Por qué «depende»? La respuesta sería: según se admita, o no, la separación entre política y religión. Como ya hemos estudiado, dentro del islam existen posturas diversas sobre esta cuestión, aunque la mayoría se declare en contra. En caso afirmativo no habría ningún problema, las dificultades surgen cuando no se reconoce la independencia de ambas esferas.

A largo de estas páginas siempre que hemos hablado de «democracia» nos hemos referido a una democracia de tipo occidental. La no separación entre política y religión hace casi imposible que se pueda admitir una democracia de este tipo, sin embargo, sí que podría permitir la práctica de lo que cabría llamar la «democracia islámica».

Se trataría de un sistema de gobierno en el que existirían partidos políticos, organizados de forma similar a sus homólogos occidentales pero que no podrían contener en sus programas ideas o propuestas contrarias al islam. Estos partidos desarrollarían sus campañas electorales de forma normal y concurrirían en unas elecciones en las que tomaría parte toda la población independientemente de su clase social, religión o procedencia; es decir, se practicaría el sufragio universal. El partido que obtuviese la mayoría de los votos formaría gobierno, pudiendo aliarse con otros partidos en caso de no haber alcanzado un número suficiente de representantes como para gobernar con holgura. Los otros partidos pasarían a formar parte de la oposición.

En principio, el jefe del gobierno tendría que ser musulmán, aunque otros puestos de responsabilidad pudiesen estar ocupados por no creyentes. A la hora de ejercer el gobierno, los dirigentes tendrían que hacerlo dentro de lo establecido en la Constitución, como sucede en otro tipo de democracias, salvo que aquí la Constitución estaría basada en la ley religiosa y no necesariamente en el sufragio de la población. Se admitiría también la libertad de prensa y de expresión, siempre que no se realicen manifestaciones contrarias al islam. La crítica al gobierno no sería por tanto una prerrogativa solamente de los partidos de la oposición sino de cualquier ciudadano.

Donde más se evidenciaría el carácter islámico del Estado sería en lo referente a la vida social, y especialmente la vida social de los musulmanes. Los no creyentes en el mensaje transmitido por el Profeta (miembros de otras religiones, agnósticos o ateos) (49), podrían vivir según sus principios y practicar su religión, y no estarían obligados a cumplir con los preceptos del islam (ayuno en el mes de Ramadán, abstenerse de alcohol y carne de cerdo...). Lo que sí tendrían prohibido sería realizar propaganda de sus creencias e inducir a los musulmanes a que se convirtiesen a otra religión. Por lo tanto, los no musulmanes verían limitada la libertad de expresar públicamente sus ideas o intentar difundirlas. Sobre el estatus de los no musulmanes en el Estado islámico, tampoco existe una postura unánime; aun así, la idea dominante es que deberían ser tratados con imparcialidad, pero excluidos de la participación política. Las declaraciones de algunos islamistas sobre este tema en ocasiones resultan un tanto despectivas, dando a entender que los no musulmanes no pertenecen realmente a su país de origen, más bien se les considera extranjeros que deben simplemente ser «tolerados» (50) (Ayubi, 1995). En este sentido resultan muy duras las palabras del líder islamista Abd al-Jawwad Yasin, en las que refleja también el pensamiento de Qutb y Mawdudi sobre los ciudadanos cristianos:

«Bajo un Estado islámico, no hay escape (para los cristianos) de la *jizya*, no hay participación en el gobierno, ni confianza en ellos para la defensa o la guerra. Más bien deberían estar siempre en un Estado que les haga sentir constantemente la fuerza del islam, su grandeza y supremacía, su bondad, generosidad y tolerancia; éste es un Estado que debería impulsarles a convertirse al islam» (51).

Como es lógico, este tipo de declaraciones corresponde a personas particulares, y no quiere decir necesariamente que en una democracia islámica los no musulmanes vayan a ser discriminados, pero es una situación que se puede llegar a producir. Lo que el islam prohíbe terminantemente es que se fuerce a la conversión:

«No puede haber coacción en la religión» (52).

(49) Con excepción de los adoradores del Sol o animales, testigos de Jehová, bahais, y los Hermanos Republicanos. El jefe espiritual de este movimiento, Mahmud Mohamed Taha, fue ahorcado el 18 de enero de 1985 en Jartum por apóstata (Sehimi, 1997).

(50) Pese a que se presente como un valor en alza (por considerarlo como lo contrario a la intolerancia), la tolerancia reviste cierto carácter negativo pues en su sentido original se refiere a permitir algo que es malo.

(51) AYUBI, N. *Opus citada*, p. 205.

(52) Sura II, 256.

En cuanto a los musulmanes (y como tal se entiende a todo aquel que desde pequeño se ha educado en esa religión y no ha dejado de practicarla al llegar a la mayoría de edad, o aquellos que han abrazado la fe siendo adultos), estarían obligados a vivir según la moral pública del islam. Se considerarían delitos punibles por el Estado comportamientos contrarios a los dictados por la religión tales como el adulterio, el no uso de una vestimenta adecuada por parte de las mujeres, la difusión de pornografía, el consumo de alcohol, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el cobro de intereses en los préstamos, la homosexualidad, o la apostasía (este último castigable incluso con la muerte). Posiblemente las más perjudicadas en un Estado islámico serían las mujeres ya que el derecho de familia favorece notablemente al varón. En lo relativo a la educación, se evitaría las clases mixtas y dentro de los programas docentes no se impartirían enseñanzas contrarias a la doctrina islámica.

La tutela de la moral pública por parte del Estado sería más exigente o relajada según los gobernantes del momento, ya que dentro del islam existen diversos pareceres sobre cómo se deben vivir ciertas prescripciones religiosas. En este sentido, sería un ejemplo el caso de Irán, donde con el paso de los años se viene adoptando una actitud cada vez más moderada.

Una democracia de este estilo puede resultarnos extraña, pero sería la que más se adecúe al pensamiento de los intelectuales que identifican la *umma* con el Estado. Tal sistema de gobierno haría compatibles las libertades políticas con la naturaleza religiosa del espacio público. La práctica de la «democracia islámica» permitiría el gobierno del pueblo, al tiempo que cumpliría con el precepto coránico de hacer el bien y prohibir el mal:

«Que podáis formar una comunidad cuyos miembros exijan a los hombres que hagan el bien, les ordenen lo que es conveniente y les prohíban lo que es censurable: ellos serán dichosos» (53).

Una democracia de este tipo es, sin duda, mejor que un Estado totalitario, una dictadura o un sistema de partido único, y posiblemente funcionase bien en una sociedad compuesta exclusivamente por musulmanes dispuestos a vivir su religión. Sin embargo, podría generar problemas cuando en un país convivan grupos que no acepten el islam y prefieran la

(53) Sura III, 104.

aconfesionalidad del Estado como garantía de sus libertades sociales y políticas. Por otra parte, la persona humana tiene el derecho y el deber de buscar la verdad, y la democracia islámica pone algunos obstáculos a dicha búsqueda al prohibir la libre divulgación de otras ideas diferentes al islam, y al limitar la capacidad de elección de los musulmanes (castigo civil al apóstata). Sin una completa libertad religiosa difícilmente se puede hablar de democracia.

Volviendo a la cuestión inicial, si se acepta la separación entre la política y la religión, tal como mantienen algunos pensadores musulmanes, el islam sería perfectamente compatible con la democracia de tipo occidental, de igual manera que en la actualidad también lo es con otras creencias.

En este caso, el islam coexistiría con las otras religiones en el seno de un Estado aconfesional. En los países musulmanes el Estado podría adoptar diversas medidas acordes al carácter mayoritario de esa religión, como la celebración de determinadas fiestas, la emisión de programas islámicos en los medios de comunicación públicos, la enseñanza religiosa en las escuelas, etc. Lo que sí que resultaría incompatible con el islam (y en general con las otras creencias) sería un Estado «laicista», diferente del aconfesional, donde la religión del Estado fuese la «no religión». El Estado no confesional no se pronuncia sobre las cuestiones religiosas, mantiene una actitud neutral, mientras que el laicista pasa de lo neutral a lo neutralizante. Un ejemplo de esta mentalidad sería el reciente y famoso caso sobre la prohibición del uso del velo en las escuelas francesas. Esa medida, por querer eliminar los dogmas de la religión, acaba imponiendo otro tipo de dogmas; y tan peligroso puede resultar un fundamentalismo religioso como un fundamentalismo laico.

¿Podrá evolucionar el pensamiento islámico hacia tal separación entre política y religión? Desde luego, el camino está abierto. Además de que existen intelectuales musulmanes que defienden esa independencia, tenemos el ejemplo del cristianismo, que en su etapa medieval practicaba la «no separación», y que actualmente la admite y considera positiva.

Posiblemente la clave de este desarrollo se encuentre en la identificación Estado-*umma*. Si se piensa que el primero debe formar parte del segundo, la división de lo político y lo espiritual no será posible, y el Estado tendrá que cumplir con su papel de hacer el bien y prohibir el mal también en materia religiosa. Sin embargo, si se acepta que la *umma* es una parte dentro del Estado, en el que también se integran otros colectivos, el problema puede encontrar solución.

Como veíamos al principio de este capítulo, parece correcto aceptar (aunque algunos autores, como Ayubi o Ghalioun, intenten demostrar lo contrario) que la comunidad de Medina, era un Estado o al menos cumplía unas funciones similares. Lo que sí que se presta a debate es que ese primer Estado islámico constituya una norma religiosa obligatoria en las sociedades musulmanas. Anteriormente señalábamos que quizás el Profeta constituyó tal Estado por la necesidad circunstancial del momento, sin intención de transmitir en este sentido ninguna disposición divina. De hecho, ni en el Corán ni en la *sunna* se hace referencia, o se nombra, al Estado.

Por otra parte, si se admite la separación de la *umma* con respecto al Estado, se podría desarrollar un proceso de separación entre política y religión similar al llevado a cabo en la religión cristiana. Aunque cuando hablábamos del cristianismo reconocíamos que una ventaja para que éste admitiera la independencia política-religiosa era la existencia de una Iglesia, sí que se pueden encontrar coincidencias entre el concepto de «pueblo de Dios» cristiano y la comunidad de creyentes islámica. Ambas son sociedades distintas de la sociedad civil (no todos los ciudadanos son creyentes pero sí todos los creyentes ciudadanos). Tanto en una como en otra sus responsables deben velar para que sus miembros «hagan el bien y eviten el mal», salvo que en el cristianismo se distingue entre la responsabilidad religiosa y la civil (aunque muchas veces la obligación civil también sea una obligación moral religiosa, no al contrario). Éste podría ser el eje de reflexión para aceptar la separación político-religiosa sin que suponga una traición a los principios básicos del islam.

Por último, hay que recordar que aunque el islam admita una democracia similar a la occidental, para que ésta se desarrolle no bastará con que la acepten sólo las elites sino que será necesario que el pueblo posea una cultura democrática. La ausencia de ésta en la mayoría de los países musulmanes, unida en muchos casos a enormes desigualdades, altas tasas de analfabetismo, y graves problemas sociales, hace difícil que la democracia arraigue en esas naciones. Probablemente, el ejercicio de una «democracia islámica», como la anteriormente descrita, constituya un estadio previo para el desarrollo político de algunos países musulmanes. Una vez, que la democracia empieza a funcionar, aunque sea en el marco de un Estado islámico, la libertad tanto política como social puede facilitar la moderación de las posturas radicales.

Anexo

Los términos de la llamada «Constitución de Medina» fueron en esencia los siguientes (Maher, pp. 152-153):

1. Todos los musulmanes de Medina constituyen una sola y solidaria comunidad.
2. Los musulmanes que emigraron de La Meca seguirán respetando sus propios y anteriores compromisos, y prestarán su apoyo a los más débiles de entre ellos, dentro del marco de la legalidad y la justicia. Del mismo modo actuarán todas las tribus de los ansar (musulmanes naturales de Medina).
3. Todos los creyentes se comprometen a ayudar económicamente a quien, necesitado, y por causa de ser una muerte o accidente no intencionado, tuviera la obligación de abonar una indemnización.
4. Que los creyentes temerosos de Dios se muestren auténticamente solidarios ante cualquier clase de agresión, injusticia o corrupción.
5. Todos los creyentes harán frente común contra cualquier infractor, aunque se tratara de sus propios hijos.
6. Ningún creyente dará muerte a otro creyente.
7. Ningún creyente prestará su ayuda a un idólatra en contra de otro creyente.
8. Todos los creyentes tienen la misma potestad ante Dios para conceder cualquier tipo de protección, aval o garantía.
9. Quien de entre los judíos se adhiera a este documento gozará de nuestro apoyo y disfrutará de nuestros mismos derechos, siempre que por ello no se cometa injusticia alguna.
10. La paz para los creyentes es una sola e indivisible paz. Ningún creyente buscará la paz por separado (después de un combate por causa de Dios), si no lo es de mutuo acuerdo y en igualdad de condiciones con los demás creyentes.
11. Todos los creyentes se prestarán entre sí la ayuda necesaria, en el caso de pérdidas humanas por la causa de Dios.
12. Ningún idólatra podrá ofrecer a los quraichitas o a cualquiera sus bienes.
13. Quien con premeditación, diera muerte a un creyente, responderá con la propia vida, a menos que compense satisfactoriamente a los familiares de la víctima. En este caso, todos los creyentes se constituirán en garantes de dicho cumplimiento.
14. No es legal que ningún creyente preste su apoyo o protección a quien fomente la discordia o la división en la sociedad. Aquel que lo hiciera

no sólo perderá sus derechos (al intercambio comercial y a los propiamente emanados de su mayoría de edad) sino que tendrá la maldición de Dios en el día de la Resurrección.

15. Cualquiera que sea el grado de discrepancia entre los creyentes de Medina, será resuelto por Dios y su profeta Mahoma.

Bibliografía

- ABED, S. B. «Islam and Democracy»; en GRANHMAN, D. y TESSLER, M. *Democracy, War and Peace, in the Middle East*, pp. 116-132. Indiana University Press. 1995.
- ABDERRAZIQ, A. *L'Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte. París, 1994.
- AHRARI, M. E. «El islam como fuente de cambio y conflicto en el Medio Oriente», *Diálogo y Seguridad*, número 2, pp. 147-165. 1995.
- AL-SUWADI, J. «Arab and Western Conceptions of Democracy»; en GRANHMAN, D. y TESSLER, M. *Democracy, War and Peace in the Middle East*, pp. 82-115. Indiana University Press. 1995.
- AYUBI, N. *El islam político, teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1996.
- BEN ACHOUR, Y. «Structure de la pensée politique islamique classique», *Pouvoirs*, número 12, pp. 15-26. 1983.
- BURGAT, F. *El islamismo cara a cara*, Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1996.
- CARRE, O. *El islam laico*, Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1996.
- CHEVALLIER, D. «Présence d'un islamisme de pouvoir», *Défense Nationale*, pp. 73-79. Febrero, 1998.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico II*, Alianza Universidad. Madrid, 1981.
- DE ARISTEGUI, G. «El islamismo o islam radical», *Política Exterior*, número 49, pp. 163-171. 1996.
- ENAYAT, H. *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press. 1988.
- FILALI-ANSARY, A. «Islam y secularidad», *Revista de Occidente*, número 188, pp 21-34. Enero, 1997.
- GHALIOUN, B. *Islam et politique*, Editions La Découverte. París, 1997.
- HALLIDAY, F. «El fundamentalismo y el mundo contemporáneo», *Papeles para la Paz*, número 52, pp. 37-51. 1994.
- KRAMER, M. «The Drive for Power», *The Middle East Quarterly*, pp. 37-49. Junio, 1996.
- MAHER SAFI, A. *Muhammad. El Enviado de Dios*, Centro Islámico en España. Madrid.
- MARTÍN MUÑOZ, G. «Razones en contra de la confrontación islam/Occidente», *Revista de Occidente*, número 188, pp 35-52. Enero, 1997.
- MARTÍN MUÑOZ, G. y otros, *El islam y el mundo árabe*, Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid, 1996.

- MERNISSI, F. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente Medio y del Mediterráneo. Madrid, 1992.
- MORERA, M. V. *El islamismo político hoy*, Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior. Madrid, 1996.
- NAIR, S. *En el nombre de Dios*, Icaria. Madrid, 1995.
- RYCX, J. F. y BLANCHI, G. «Références à l'islam dans le droit public positif en pays arabes» *Pouvoirs*, número 12, pp. 58-70. 1983.
- SAINZ DE LA PEÑA, J. A. «Algunas reflexiones sobre el islamismo radical»; en MARQUINA, A. *El flanco sur de la OTAN*, Editorial Complutense. Madrid, 1993
- SEHIMI, M. «No todo es integrismo en el islam», *Política Exterior*, volumen XI, número 58, pp. 149-158. 1997.
- ZAKARIA, R. *The Struggle Within Islam: The Conflict between Religion and Politics*, Penguin Books. Londres, 1989.
- ZEGHAL, M. *Guardianes del islam*, Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1997.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDAMENTALISMO

LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDAMENTALISMO

Por ROBERTO MESA GARRIDO

Introducción. Sociedad y política en el mundo árabe

Antes de abordar el tema central de nuestra reflexión, se impone, no sólo por razones de método, sino también por otras de higiene intelectual —es decir, de objetividad— la alusión a unas cuestiones previas.

Entre las primeras, las metodológicas, me referiré a tres especialmente que conciernen a nuestra materia específica y a cualesquiera otra que exija una aproximación a un universo distinto al nuestro. La primera de ellas conduce ineludiblemente al recurso, al conocimiento histórico y al cultural. Historia y cultura, en el mundo árabe, son dos fenómenos de extraordinaria riqueza y que tuvieron y continúan teniendo un desarrollo autónomo. Nada más negativo, y más falso, que entender el mundo árabe, histórica y culturalmente, en términos ancilares, vicario de otros poderes exteriores. Riqueza y diversidad que han ejercido una notable atracción sobre aquellos, estudiosos o simplemente curiosos, que se han acercado al mundo árabe desde posturas respetuosas. Fascinación que nada tiene que ver con otras expresiones que, a lo largo del tiempo, han impedido o dificultado el entendimiento intercultural. Aludimos al exotismo y al pintoresquismo que tan buenos frutos han dado

en las crónicas viajeras y en los relatos costumbristas, pero que tan negativos han sido en términos sociales y políticos (1).

La segunda cuestión, también metodológica e igualmente de obligado cumplimiento, es la inserción en el tiempo histórico propio del mundo árabe y que no es, ni tiene porque serlo, el nuestro. En otro lugar me he referido a la importancia de la diacronía (2). Éste es un hecho objetivo que, de no ser tenido en cuenta, desemboca fatalmente en apreciaciones mecánicas y, además, en planteamientos discriminitorios.

También es, en tercer lugar, un problema de método, pero que va mucho más allá y se hace sustantivo: la renuncia específica al eurocentrismo, planteamiento que, si en el pasado, pudo tener una penosa justificación basada en la pobreza de la información, mucho más notable en los medios académicos y políticos españoles, hoy ya no es de recibo (3). El etnocentrismo actual es, por tanto, absolutamente responsable y, en muchas ocasiones, no es más que la coartada mental para planteamientos negadores, racistas. Este obstáculo, tanto metodológico como ideológico, para el conocimiento, es hoy día, el mayor peligro para el entendimiento y para la tolerancia. En consecuencia, sería precisa una trastocación de las imágenes, y no por motivos estéticos, sino por razones puramente objetivas.

Junto a estas tres exigencias, que hemos caracterizado de metodológicas, todo intento de abordar y de comprender la complejidad del mundo

(1) W. SAID, E. *Orientalism*, 1978; edición española, *Orientalismo*, prólogo de J. Goytisolo, traducción de M. L. Fuentes, Madrid, 1990. *Culture and Imperialism*, 1993; edición española *Cultura e imperialismo*, traducción de N. Catelli. Barcelona, 1996.

(2) MESA, R. *La nueva sociedad internacional*, pág. 269. Madrid, 1998. En la obra dirigida por ESTEVA, J. *Mil y una voces. El islam, una cultura de la tolerancia frente al integrismo*, Madrid, 1998, en su p. 63, escribe el sociólogo tunecino, Abdelwahab Boudhiv al presidente de la Comisión Árabe Permanente de Derechos del Hombre: «En cada sociedad, el tiempo interviene y la transforma. Podríamos hablar de ritmos diferentes. Lo que denominamos pasado, presente y futuro no son realidades universales, lo serán cuando la humanidad realice una convergencia mucho mayor que la actual. Hoy por hoy, cada sociedad vive un segmento de temporalidad. Toda sociedad es moderna en relación a sí misma.»

(3) Actualmente, ya en sus lenguas originales, ya en traducciones, no es difícil encontrar las monografías importantes y las obras indispensables. En España, hay un número considerable de expertos que se consagran al estudio del mundo árabe. No sólo a título de ejemplo, sino como reconocimiento a su obra, citaré dos nombres. Pedro Martínez Montávez, introductor, traductor, difusor y ensayista de la literatura árabe contemporánea, desde una postura de compromiso intelectual y de honestidad personal. CRUZ HERNÁNDEZ, M., autor de una magistral *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, tres volúmenes, Madrid, primera edición en 1981, última edición, corregida y aumentada, 1996, que resiste y mejora la comparación con cualquiera otra semejante en otras lenguas.

árabe, invoca otras demandas; cuestiones previas, que suponen no sólo salir de la diacronía perceptiva, sino que también exigen la racionalización de la Historia, tanto la universal como las historias particulares y, también, la llamada, historia de las mentalidades.

En primer lugar, es necesario insistir en la no excepcionalidad de lo árabe. El mundo árabe es un universo de extraordinarias complejidades, lo que no significa que sea un mundo marginal. Quiere decir que no ha estado ausente de los grandes procesos transformadores de la humanidad y que, con sus peculiaridades, ha experimentado las mismas fases contradictorias en su progreso y en su retroceso.

Lo que sí debe recordarse es que el mundo árabe, y no por voluntad propia precisamente, ha sufrido un largo periodo histórico de exclusión del que trata de salir a lo largo de todo el siglo xx. Exclusión que siguió a una edad de oro, también de expansión imperial, y que ahora en su imaginario colectivo. Como yo mismo escribí:

«Tras un largo periodo de hegemonía política y de expansión física, el mundo árabe pasó de ser sujeto activo a objeto pasivo de la Historia» (4).

La historia reciente de los árabes, la contemporánea, está unida a Occidente por un hecho que le hace odioso a los ojos de sus víctimas: el colonialismo. Fenómeno colonial entendido en su fase superior y más refinada (siglos xix y xx): un colonialismo que se expande con formas imperialistas y neocolonialistas. Expansionismo occidental anclado en tres vectores de interés: la geopolítica, que domina el Mediterráneo; la economía, que considera el mundo árabe como reserva energética de Occidente y como inmenso mercado de consumo; y, tercero, la diversidad cultural, entendida en términos de oposición, de enfrentamiento o, como ahora se dice brutalmente, de choque (5).

(4) En más de una ocasión he dedicado mi atención a aspectos generales del mundo árabe y a otros más particulares. Entre mis escritos: *La lucha de liberación del pueblo palestino*, Madrid, 1978. *Aproximación al Cercano Oriente*, Madrid, 1982. *Palestina y la paz en Oriente Medio*. Madrid, 1992.

(5) Sin embargo, había datos materiales que podían haber orientado el complejo interrelacional en el sentido expuesto. Así, L. ESPOSITO, J. en *El desafío islámico*, traducción de S. Masó, Madrid, 1996, «Pese a sus raíces teológicas comunes y los muchos siglos de interacción, la relación del islam con Occidente se ha caracterizado a menudo por el desconocimiento mutuo, la reducción a estereotipos y el conflicto». Sin lugar a dudas, no hay mejor camino para justificar el malhadado choque cultural, si caemos en una lectura reduccionista.

En segundo lugar, el mundo árabe no se recluye en lo excepcional, si con esto quiere decirse anormalidad, anomalía. Es, en todo caso, un mundo distinto que, ciertamente, con mayor rigor que otros muchos, debió hacer frente a un poder militar y tecnológico superior, cuando los árabes se encontraban en un momento de decadencia histórica. Su salvación residió, precisamente, en que supo y pudo preservar su especificidad.

Y, en tercero y último lugar, tampoco es correcto aplicar al mundo árabe las teorías en boga en los años cincuenta y sesenta de nuestro siglo o, las que más recientemente, propugnan fórmulas omnicomprendivas o, si así se prefiere, globalizadoras. El mundo árabe no fue Tercer Mundo, entonces, ni por razones culturales, ni por motivos sociales, ni tampoco por causas económicas. Fue, en aquellas dos décadas, a partir del «nasserismo» y de la revolución argelina, un mundo emergente que intentó, fracasadamente, una tercera vía en los tiempos difíciles de la guerra fría.

Y si, entonces, no fue Tercer Mundo, tampoco ahora es seccionado quirúrgicamente por la división Norte-Sur. O, en todo caso, no es el Sur en el sentido trágico del África Subsahariana. Las razones son las mismas que las que impidieron su relegación al inframundo del Tercer Mundo. El mundo árabe es, desde luego, un conjunto de países que, de prosperar mecanismos de integración y comunitarios, ya en el Mediterráneo Occidental, ya en el Mediterráneo Oriental, puede estar en condiciones de protagonizar y liderar su historia.

La desarticulación del mundo árabe

Para el mundo árabe, como para el resto del planeta Tierra, estos 100 años han sido un corto siglo xx, en los términos expresivos de Eric Hobsbawm. Para los árabes, tiene idéntico valor; es el mismo periodo que media entre 1917 y 1989. El siglo de las tres revoluciones: la social, la científico-técnica y la colonial. Si se aplican técnica objetiva de observación, el Mediterráneo árabe ha sido un laboratorio donde se han ido experimentando y donde han ido frustrándose, consecutivamente, aquellos tres grandes y esperanzadores procesos de cambio. Tampoco en esto es el mundo árabe una excepción a la regla general. Y es que el muro de Berlín también se derrumbó en todo el Mediterráneo.

La tríada evocada párrafos anteriores —geoestrategia, dependencia económica y agresión cultural— actuaron en el mundo árabe bajo las coordenadas lógicas del colonialismo. Como bien dice Bahgat Korany, el

observador occidental no puede perder esta perspectiva si realmente quiere aprehender y entender al otro y a sus reacciones (6).

No es otra, ni mucho menos, la opinión de Daniel Pipes que, además, enfatiza la función demoledora que la presencia de Occidente ha supuesto sobre las estructuras materiales y espirituales del mundo árabe (7). Pedro Martínez Montávez ahonda aún más en las características de esta presencia y en la forma en que se realizó la penetración de Occidente. Pero, llevando el análisis más lejos, lo trasciende de la misma percepción árabe y sitúa el problema en términos de rigurosa y estricta objetividad. La agresión no es tal porque así la perciba la víctima, sino porque dicha forma de actuar constituye la esencia radical del colonialismo (8).

Ahora bien, como ya sucedió en otras experiencias del expansionismo europeo —fundamentalmente, los casos de Japón y de China a lo largo del siglo XIX— el mundo árabe, pese a todos los avatares y circunstancias adversas, preservó sus genuinas señas de identidad. Aunque esta resistencia no impidiese, como señalara el citado Edward Said, que ciertas capas de intelectuales árabes hiciesen suya la imagen exótica y novelesca divulgada interesadamente por Occidente y que dio lugar a toda una imaginaria orientalista. Una situación esquizofrénica en la que los vencidos asumieron como propia su historia escrita por los vencedores.

(6) KORANY, B. en FLORY, M. y otros, *Les régimes politiques arabes*, París, 1990, p. 540: «... la casi totalidad del mundo árabe ha estado sometido, en la fase moderna de su historia, a la colonización occidental con efectos desoladores. Esta penetración desde el exterior ha provocado una mezcla de atracción y de hostilidad hacia el "otro", hacia el occidental, percibido como monolítico, cristiano, intruso y poderoso. En consecuencia, el analista debe dedicarse a la comprensión de la dialéctica historia precolonial-historia colonial que está en el origen de esta visión, con el objeto de aprehender sus ramificaciones.»

(7) PIPES, D. *El islam de ayer a hoy*, traducción de B. Sagarra y R. Palencia, Madrid, 1987, p. 156: «En un periodo de 150 años, casi todo el mundo islámico había caído bajo su control (de Occidente, R. M.)... Los ejércitos europeos hacen desaparecer casi enteramente el *Dar al-islam*, y su civilización llegó casi a destruir la *sharia*. La llegada de los imperialistas europeos destruyó la síntesis medieval, echó por tierra la alta categoría de la *umma* y transformó el papel del islam en la política.»

(8) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1992, p. 37: «Desde hace ya más de 200 años, el Occidente es, primordialmente, el agresor, y el islam, el agredido. Ésta es una estricta verdad histórica fácil de comprobar y que troquela de forma indeleble e inconfundible la relación mantenida entre ambos durante ese tiempo [...]. La expansión colonial europea occidental [...] es también y ante todo —insistimos, para el agredido, un trauma inesperado, general, muy difícil de superar.»

Robert Mantran detalla los baluartes que hicieron posible la resistencia árabe frente a los poderes extraños, no sólo extranjeros. En primer lugar, la lengua:

«Pero una lengua sagrada: la expresada por Dios (Alá) a su Profeta.»

En segundo lugar, un espacio físico, un territorio; entendido en un sentido distinto al europeo y que ha de tenerse bien presente para no emplear equívocamente, como sinónimos, términos que sólo tienen en común poco más que la referencia literaria: tierra, patria y nación:

«Un territorio donde vive una comunidad de hombres árabes, una nación árabe.»

En esta dirección se orientaba el manifiesto del Comité Nacionalista de Siria, en el año 1936:

«Es árabe todo hombre cuya lengua original es el árabe o habita en territorio árabe.»

En tercer lugar, una religión común; poniendo un celo exquisito en no confundir, por ignorancia o por malicia, arabismo e islam. Y, en cuarto y último lugar, «una historia común». Una historia que evoca en el imaginario colectivo árabe un pasado de grandeza y de esplendor, una edad de oro (9).

¿Puede llamarse cultura a todo este conjunto? Sea cual sea la respuesta, la nuestra ciertamente es afirmativa, la realidad concreta es que los árabes han conseguido mantener su identidad, sus diferencias, basándose en su especificidad cultural. Mohamed Barrada es tajante a este respecto:

«Dall'inizio della rinascita arabe fino ai giorni nostri, la cultura è stata e continua ad essere considerata come uno dei perni essenziali nell'orientamento e nell'atteggiamento del popolo arabo, sia nei confronti dell'Occidente, sia riguardo all proprio passato» (10).

La confrontación cultural entre Oriente y Occidente, para emplear términos convencionales, supone dos mundos mentales que, por lo demás, no están tan alejados y que, en diversos planos y momentos históricos, han combinado armonía y conflicto, con efectos cuyos resultados materiales

(9) MANTRAN, R. en FLORY, M. y otros, *opus citada*, pp. 16-18.

(10) BARRADA, B. «Un itinerario alla ricerca dell'altro», en Lilliana Magrini, editor, *La coscienza dell'altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*, p. 228. Roma, 1973.

se viven en la actualidad. Atracción y rechazo son los dos ejes que muestran las relaciones entre ambos universos culturales que, por añadidura, se consideran autosuficientes y, en momentos determinados, enemigos. No gratuita o metafóricamente, el gran arabista francés Maxime Rodinson tituló expresamente una de sus obras: *La fascinación del islam* (11). Idea recogida por Gilles Kepel:

«La relación de los occidentales con el islam está dominada por la fascinación y la repulsión. Antes que objeto de ciencia es objeto de un deseo siempre contrariado. Deseo del otro, voluntad de conocer el fondo de una extrañeza que se desarrolla fragmentariamente para, en última instancia, ocultarse mejor» (12).

Ante la agobiante presencia ajena, el mundo árabe elabora dos respuestas al colonialismo aparte las experiencias asimilacionistas o la asunción por el colonizado de la hegemonía absoluta del colonizador, tan agudamente expuesta ya hace tiempo por Albert Memmi (13). Una de las respuestas autóctonas consiste en afirmar sus raíces y su originalidad. La otra respuesta pretende absorber como una esponja aquello que les resulta interesante, rentable, de la presencia del colonizador (14). Nuevamente, la dialéctica rechazo-atracción. Aquí, precisamente, aunque más adelante insistamos en el tema, ha de ponerse en juego otra constante en el mundo árabe contemporáneo: la disyuntiva, a veces trágica, entre tradición y modernidad. Aunque en los últimos tiempos comienza a distinguirse, todavía confusamente, entre lo que es la modernización, en un sentido estricto, y lo que es la apropiación de tecnologías y del desarrollo científico.

La distinción no es baladí. Desde Occidente, modernización se ha entendido por sus propios impulsores como occidentalización, como una especie de labor misionera, de evangelización laica. Si ésta era, y continúa

(11) RODINSON, M. *La fascinación del islam*, traducción de R. Martínez Castellote, Gijón, 1989; en cuya p. 79, se habla del «exotismo romántico que embelesa con un Oriente mágico cuya pobreza creciente realza su encanto.»

(12) KEPEL, G. *Faraón y el Profeta*, p. 23. traducción de M. I. Mencos. Barcelona, 1988.

(13) MEMMI, A. *Retrato del colonizado*, prólogo de Roberto Mesa, traducción de C. Rodríguez Sanz. Madrid, 1971.

(14) Apasionante es el estudio de Anwar Abdel Malek, sobre la recepción en Egipto del ideario de la Revolución Francesa, en «Robespierre, el jacobinismo y la conciencia nacional egipcia», en *La dialéctica social*, pp. 168-186; traducción de Roberto Mesa, México, D. F., 1975, donde se recuerda la Tesis Doctoral de Raif Khuri, defendida en 1943, con el título «El pensamiento árabe moderno: la influencia de la Revolución Francesa sobre su orientación política y social», compárese KHURI, R. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Princeton, 1983.

siendo, la perspectiva occidental, también fueron numerosos los árabes y los musulmanes que tuvieron y tienen idéntica percepción. Por lo tanto, resulta certero el juicio de Daniel Pipes, cuando afirma:

«La teoría de la modernización política que postula que todas las naciones deben seguir las líneas marcadas por los primeros países que se modernizaron, especialmente Gran Bretaña y Estados Unidos. En la esfera política, esto significa racionalización, una sociedad civil y secularización. La religión se considera como un obstáculo para la modernización» (15).

Aseveración que, llevada a sus últimas consecuencias, obligaría a replantear las relaciones, como hiciera Max Weber, entre la reforma protestante, el capitalismo y, más tarde, la revolución industrial. Una traslación mecánica de este planteamiento al mundo árabe, situado ante esta nueva y sutil invasión, consistiría en cohonestar el islam con la modernidad, sin renunciar a sus propias señas de identidad.

En cualquier caso, interesa recordar una vez más que la implantación de Occidente en el mundo árabe no se realizó pacíficamente, ni tampoco fue recibida con aclamaciones enfervorizadas. La acción de sojuzgamiento cultural acompañaba o abanderaba otras no menos importantes e igualmente agresivas. Recuérdese este discurso, ya que Occidente lo oculta y busca argumentaciones irracionales para explicar las animadversiones y justificarse a sí mismo.

Una de las acciones occidentales sobre el mundo árabe giró en torno a la nuclearidad geoestratégica del Mediterráneo. Que, desde entonces, cobró dimensiones mundiales. A la retirada de las antiguas potencias coloniales, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, llegaron otros poderes extranjeros, ahora bipolares, con características absolutamente imperialistas.

La otra acción consecutiva fue la nueva visión que la economía tuvo de la regionalización del mundo árabe al que, ahora, se le aplican las reglas de la globalización. El conjunto, tanto en una etapa como en otra, se tradujo en un incremento de la dependencia económica. Para no utilizar palabras

(15) PIPES, D. *Opus citada*, p. 19. Dando una vuelta más de tuerca, en la p. 14, expone otra perspectiva: «Para los occidentales, los problemas primordiales guardan relación con una cierta animosidad histórica con respecto al islam y con una aversión a reconocer la fuerza política de la religión.» Lo que equivale, por parte del Occidente cristiano, a ignorar sus propios orígenes y sus raíces ideológicas.

ajenas, recorro a las mías propias que, pese a la radicalidad de sus expresiones, considero que definen bastante correctamente la situación que se pretende describir:

«El mundo árabe está en la zona dependiente del modelo industrial y capitalista que extrae sus recursos energéticos y en materias primas, a los que se suma el valor añadido del control estratégico del Mediterráneo y la ocupación comercial y militar de las grandes vías de comunicación. A lo anterior debe sumarse su capacidad como mercado potencial y de consumo» (16).

Problemática y tragedia del medio siglo xx

En párrafos anteriores, enunciaba enfáticamente que el muro de Berlín también se derrumbó en el mundo árabe. Podría hilarse más fino y hacer, en este escenario concreto, aún más breve el corto siglo xx de Eric Hobsbawm. Para los árabes, no sería excesivo hablar de un siglo xx que comienza en 1948 y finaliza en 1991. Ambas fechas utilizadas con toda la flexibilidad que requieren las rigideces de los calendarios (17).

El final de la Segunda Guerra Mundial, con el arranque de las nuevas independencias, trajo consigo no sólo el impulso del panarabismo, sino también el primer intento de estructuración, aunque fuese bajo el signo de las organizaciones internacionales de carácter regional: la Liga de los Estados Árabes, que nace, precisamente, en el año 1945. Pero mucho mayor significado y trascendencia tuvo la proclamación unilateral de independencia del Estado de Israel en el año 1948. Hecho que los árabes no contemplaron únicamente como la prolongación de anteriores acciones coloniales, sino que además percibieron en esta nueva actuación aspiraciones de permanencia. Se necesitará que transcurra este medio siglo para que Egipto primero, con los acuerdos de Camp David, y, sobre todo, después de los acuerdos interinos de paz firmados entre Arafat y Rabin, en Washington, en el año 1993, los restantes países árabes empiecen a aceptar resignadamente el derecho a la existencia del Estado de Israel. Pero, en estos 50 años, habría todo un interminable periodo de guerras y desencuentros.

(16) MESA, R. *Palestina y la paz...*, opus citada, p. 20.

(17) El marco histórico necesario, considerado con amplitud y rigor, no como crónica o reportaje, en HOURANI, A. *Historia de los pueblos árabes*, traducción de B. Rivera de Madariaga. Barcelona, 1962 y LEWIS, B. *El Oriente Próximo. Dos mil años de historia*, traducción de T. de Lozoya. Barcelona, 1996.

El año 1989 es, también para los árabes, el fin de no pocas ilusiones. No sólo desaparece la posibilidad de jugar, en difícil equilibrio, con la bipolaridad que enfrentaba a la Unión Soviética y a Estados Unidos. Es, igualmente, la clausura de lo que, en su tiempo, se denominó socialismo árabe. La confirmación del final de una época se produce en 1991: la agresión de Irak a Kuwait y la guerra del Golfo. Con la desaparición de la Unión Soviética, se materializa la hegemonía militar de Estados Unidos y se configura una nueva alianza insospechada en los tiempos de la guerra fría. Pero también es la ocasión propicia para que los árabes reclamen un nuevo trato para la solución de los problemas de Oriente Medio y la desaparición de la doble moral y del doble estándar. La declaración de Washington, del año 1993, suscrita entre el Estado de Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), precedida de la Conferencia Internacional de Paz para Oriente Medio, celebrada en 1991 en Madrid, ejemplarizaban la llegada de los nuevos tiempos, que no tenían que ser más afortunados que los exteriores, pero que sí son distintos, aunque continúen presididos por la tensión y por las amenazas de nuevos conflictos armados (18).

Vengo caracterizando este periodo, el que va desde 1948 a la actualidad, con los rasgos siguientes:

- a) Situación de guerra permanente.
- b) Esplendor y ocaso de los grandes proyectos utópicos: panarabismo y nación árabe.
- c) Aparición de liderazgos y caudillismos populistas.
- d) Conflictos, armados o no, intrárabes e intraislámicos.
- e) Escenario de rivalidades y dialécticas ajenas: guerra fría, Tercer Mundo y oposición Norte-Sur.
- f) Trascendentalismo del hecho nacional palestino.
- g) Consolidación del Estado de Israel.

Evocar únicamente las fechas (1948, 1956, 1967, 1970, 1982, 1991, etc.), como otros tantos hitos de conflictos armados de todo tipo, a través de

(18) Sin anticipar cuestiones que se plantean en otro lugar de este análisis, ESTEVA, J. *Opus citada*, escribe en la p. 13 de su prólogo: «Las sociedades árabes sufrieron la dolorosa adecuación a un mundo nuevo [...], al que temen no poder incorporarse, y que rechazan mediante un repliegue hacia su propia identidad, reaccionando a veces con virulencia. La opción nacionalista, el panarabismo, fracasó devorada por su propia retórica y torpedeada sin descanso por Occidente. La opción marxista desapareció con el Imperio Soviético. La neoliberal agudiza cada vez más las desigualdades. El islamismo no surge de la nada.»

los cuales el hecho israelí se presenta poderosamente, hace innecesario todo comentario. Situación, pues, de guerra permanente, a la que solamente ahora comienza a verse su final y no con una certeza rotunda. Estas guerras, tantas guerras, no sólo ocasionaron sangrías humanas irreparables y cuantiosas pérdidas económicas, al tiempo que generaron un clima de frustración y derrotismo entre los gobiernos y las masas árabes. También crearon fosos de separación entre los contendientes y provocaron climas de desconfianza y recelos casi permanentes.

Pero entre todos los conflictos israelo-árabes hay uno que tuvo consecuencias más profundas. Y no exclusivamente por la magnitud de la derrota militar y por la humillación de las pérdidas territoriales. Es difícil que los que no son árabes entiendan integralmente la dimensión de la tragedia:

«Las aciagas consecuencias de la guerra del año 1967, recordada en la literatura árabe como el desastre, trajeron aparejado un sentimiento de desilusión e introspección que dominó tanto a las elites políticas de orientación occidental como a los más comprometidos con la causa islámica, afectando dolorosamente a su sentido del orgullo, de la identidad y de la historia» (19).

En el repertorio enumerado anteriormente, hay dos rasgos que, indefectiblemente, van unidos: nación árabe y caudillismos populistas. Evidentemente, está la construcción teórica y, después, su diseño político. Y, en una fase posterior, su materialización es asumida por la figura de un líder carismático que, como en cualquier otro proceso transformador o revolucionario, se presenta como el pulsor de aquella idea teórica, llegando incluso a confundirse simbólicamente con ella misma y así lo ven sus seguidores. El paradigma de este fenómeno político es el egipcio Gamal Abdel Nasser que, desde su aparición al frente de los Jóvenes Oficiales y tras derrocar a la Monarquía, rememora, en cierto modo, la modernización de Mustafa Kemal *Atatürk*. Pero Nasser trascendió las fronteras de su país, Egipto, y encarnó en sí mismo la imagen de la nación árabe en su enfrentamiento con el colonialismo y con el imperialismo. La derrota militar de 1967 destroza al líder que con su fracaso arrastra también a la utopía. La muerte física de Nasser, en el año 1970, es también la muerte de la idea de la nación árabe.

(19) L. ESPOSITO, J. *Opus citada*, p. 9. «Una panorámica más amplia», en AJAMI, F. *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, traducción de M. Caso. México, D. F., 1967.

El momento más brillante en la trayectoria histórica de Nasser coincide con los años más álgidos de la guerra fría en el Mediterráneo. Nuevamente, se repetía la ficción de la propia historia escrita por los otros. Pero, el fin del sistema bipolar no supuso, ni mucho menos, la muerte de la historia, ni tampoco la pulverización de las ideologías en una sola dominante. Prueba tajante de ello es la repercusión que entre los políticos y los intelectuales árabes tuvieron los oportunistas, no por oportunos, escritos de Fukuyama y de Huntington sobre ambas cuestiones (20).

El mundo árabe, como cualesquiera otro, no está gobernado por políticos ejemplares, ni tampoco está libre de sus propias contradicciones. No faltan, por otra parte, los conflictos entre Estados, teóricamente hermanos, ya sea por reivindicaciones territoriales, ya sea por dirimir rivalidades regionales: Marruecos y Argelia, Irak y Kuwait, la tierra libanesa entre Israel y Siria e, incluso, importantísimos conflictos intraislámicos, como la gravísima guerra que enfrentó a los regímenes de Bagdad y Teherán. Es necesario subrayar que en buena parte de estos conflictos subyacen contenidos derivados de los irregulares trazados fronterizos impuestos por los repartos coloniales, interesados en crear numerosos y pequeños núcleos estatales. No en vano, Gran Bretaña y Francia se opusieron, en su época, a la creación de la que se hubiese llamado «Gran Siria» y que habría cambiado el destino de todo el Oriente Próximo.

Por último, en este doloroso catálogo cobra una relevancia muy especial el hecho nacional palestino. La resolución 181 (II), del año 1947, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, hoy finalmente aceptada por los directamente afectados, Israel y Palestina, y por la mayoría de los Estados árabes interesados, ha sido la piedra angular de la tragedia del pueblo palestino. Lo que aquí interesa destacar es cómo

(20) Se alude, evidentemente, a FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías. Barcelona, 1992 y a P. HUNTINGTON, S. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de F. P. Toscanos. Barcelona, 1997; las ediciones originales son, respectivamente, de los años 1992 y 1996. Pero los artículos de ambos autores en los que dieron a conocer sus teorías fueron mucho más madrugadores. El estudio de Francis Fukuyama, publicado en la revista *The National Interest* número 16, es del verano de 1989; y el de Samuel P. Huntington, dado a conocer en *Foreign Affairs*, es del verano de 1993. Sobre el pensamiento de este último, es sumamente recomendable la lectura del volumen colectivo, dirigido por DUEÑAS, M. *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*. Centre d'Estudis de Temes Contemporanis de la Generalitat de Catalunya, Barcelona.

este problema, desde su planteamiento, desbordó los límites físicos del conflicto y del contencioso territorial y demográfico entre israelíes y palestinos. La cuestión palestina fue el símbolo y la consigna movilizadora para todos los pueblos árabes que sustanciaron solidaria y esquizofrénicamente, al mismo tiempo, todos sus problemas propios en una causa superior y unificadora; palabras que han de ser correctamente entendidas y que en nada menoscaban la importancia que tuvo el ejercicio solidario por parte de todos los pueblos árabes. Palestina se convirtió en el símbolo, con Jerusalén a su frente, de la confrontación del mundo árabe con Occidente. Pero, por otra parte y simultáneamente, tal movimiento solidario fue manipulado por no pocos gobiernos árabes que trasladaban su incompetencia a otros escenarios. Recuérdese que el nacimiento de la misma OLP fue auspiciado y controlado por el Egipto de Nasser. Fue precisa la derrota de 1967, para que cuatro años después de la fundación de la OLP, el IV Consejo Nacional Palestino, en 1968, entregase la dirección del movimiento de liberación a los propios grupos políticos palestinos y, especialmente, al mayoritaria y más representativo, *Al Fatah* (21).

Sistemas políticos en el mundo árabe

La interminable sucesión de avatares —inestabilidad, contradicciones internas, agresiones externas— no han impedido, sin embargo, que los pueblos árabes experimentasen, con peor o con mejor fortuna, un completísimo repertorio de modelos políticos y sistemas gubernamentales (22).

Esta conducta, bucear en la propia tradición e intentar la adaptación de fórmulas ajenas, habla a favor de la vitalidad y de la inquietud del mundo árabe. Hecho continuado a lo largo de todo el siglo xx y, sobre todo, en la media centuria que viene señalándose, la que va de 1948 a 1998, que

(21) Remito a mis monografías sobre la cuestión palestina, indicadas en la *nota 4*. A las que añadiría, *Los palestinos*. Madrid, 1975 y *Fundamentos históricos y jurídicos del derecho a la autodeterminación del pueblo palestino*. Madrid, 1983.

(22) Aparte de la obra ya citada de M. Flory, pueden consultarse muy útilmente: Avubi, N. *El islam político. Teorías, tradición y ruptura*, traducción de A. Herrera. Barcelona, 1996. L. ESPOSITO, J. *Islam and Politics*, tercera edición. Nueva York, 1991. KEDOURI, E. *Islam in the Modern World*. Nueva York, 1981. SALAMA, G. editor, *Démocratie sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. París, 1994.

confirma algo que no debiera ignorarse: la riqueza y la abundancia del pensamiento político árabe contemporáneo (23).

No es pertinente, en un ensayo aproximativo como el presente, remon-
tarse a los orígenes. No obstante, no está de más recordar que el Estado,
tal y como está incorporado en el lenguaje y en la práctica política occi-
dentales, hoy generalizados, es un fenómeno organizativo que no existe
en el mundo árabe-musulmán. La *umma* es una comunidad completa en
sí misma: religiosa, social y política. Su jefe lo es, a un mismo tiempo, reli-
gioso y político. En consecuencia, sus objetivos —políticos y religiosos—
no se diferencian, ni tampoco se diversifican. Tendrá que llegar la figura
del Califato y, más tarde, su fragmentación para que aparezcan formas
distintas de organización y de gobernación que se encuentran en la base
de otras fórmulas institucionales que, sólo metafóricamente, pueden con-
siderarse estatales.

Será, especialmente, a partir del siglo xv de nuestra era, cuando, bajo la
hegemonía imperial de los otomanos, surgirá un aparato de poder y de
burocracia, capaz, en administración y en potencia, de competir y riva-
lizar con los imperios cristianos que fueron sus contemporáneos. El Imperio Otomano se otorgará una Constitución en 1876, inspirada en
la belga de 1831 y en la Ley Constitucional de Prusia de 1850. Éste será
el primer intento riguroso de modernización, a lo occidental, de una país
musulmán.

La centuria presente, escenario de renovados colonialismos y de ilusiona-
doras independencias, será un auténtico laboratorio político, casi siempre
de carácter experimental. El reto consistió, no sólo en la recepción de
recetas no autóctonas, sino sobre todo en definir la base misma de la
construcción del Estado y de la teorización de la idea de nación. Que,
teniendo en cuenta lo que es la *umma*, se trata de un concepto de difícil
formulación y asimilación; sobre todo, cuando se intenta crear un Estado
propio como respuesta defensiva a una situación colonial, más que como

(23) En español, a más de la obra de M. Cruz Hernández, destaca por méritos propios, el estudio, que se anticipó en el tiempo, de RUIZ BRAVO, C. *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales, 1918-1952*. Madrid, 1976. En otras lenguas: HOURANI, A. *Arabic Thought in the Liberal Age (1878-1939)*. Cambridge, 1983. ABDEL MALEK, A. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, volumen II, *Les essais*. Paris, 1956. L. ROSENTHAL, E. *Islam and the Modern National State*. Cambridge, 1965. SHARABI, H. *Theory, Politics and the Arab World. Critical Responses*. Londres, 1990. LAROUÏ, A. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris, 1967.

desenlace lógico de un proceso colectivo propio, como la meta final de las aspiraciones de los pueblos. Mecanismo aún más complejo cuanto, en esta etapa fundacional, todavía existe con gran fuerza la idea y el proyecto totalizador de la nación árabe.

Este tránsito, imperfecto y doloroso, es descrito con gran detalle por Maxime Rodinson:

«... el nacionalismo toma formas múltiples y fluctuantes en el mundo musulmán [...]; presenta un doble o un triple piso ideológico: nacionalismo de países (Egipto, Túnez, etc.), desigualmente poderoso o susceptible de ser reforzado según los lugares; nacionalismo árabe, el único provisto de una legitimación ideológica elaborada, tendente a desvalorizar al primero; y, finalmente, nacionalismo de la comunidad musulmana» (24).

En esta línea de desarrollo, de incorporación y, casi, de mestizaje de fórmulas políticas foráneas con sentimientos y culturas propias, la idea de nación subsume la de tierra y la de patria, tan caras en el imaginario histórico árabe. Conjunto que cristalizará en la edificación de un Estado nacional de difusos contornos ideológicos. Y, en ocasiones, lo hará en términos tan excluyentes y radicales, que Anuar Abdel Malek inventará un neologismo, de extraordinaria expresividad, para describir y bautizar a toda una corriente de pensamiento político árabe: el «nacionalitarimo» o, más exactamente, los «nacionalitarismos».

A trancas y a barrancas, el hecho indiscutible es que el mundo árabe pudo y puede vanagloriarse de haber recorrido toda la escala de las distintas formulaciones estatales, aún a riesgo de descuidar, a veces, sus más genuinas y arraigadas características. Aparentemente fue un éxito, aunque sus resultados no hayan dado de sí todo lo que del intento se esperaba. No fueron pocos los que, a pesar de tan pobres resultados, han apreciado tan accidentado trayecto como una victoria rotunda de Occi-

(24) RODINSON, M. *L'islam politique et croyance*. París, 1993, p. 95. Enlazando con este análisis y ampliándolo, escribe RUIZ BRAVO, C. *Opus citada*, «Aquellas dos corrientes de pensamiento (fundamentalismo islámico y modernismo liberal) combinadas con los otros dos factores definitorios (la unidad lingüística y el movimiento tradicional árabe), configuran o desembocan, fundamentalmente en el Masrif, a comienzos de siglo, cuatro grandes tendencias: el panislamismo, el nacionalismo, el panarabismo y el internacionalismo». Véase, también, la elaboración marxista de AMIN, S. *La nation arabe. Nationalisme et lutte de classes*. París, 1976.

dente (25). El muestrario, expuesto a continuación, exhibe, junto a experiencias políticas bien concretas, una mezcla de sistemas con ideologías y su instrumentalización al servicio de aparatos concretos de poder.

Ya se mencionaron los sistemas personalistas, autoritarios, con aspiraciones panarabistas; fue el caso de Nasser, imitado torpemente por no pocos seguidores, como Gaddafi o Sadam Hussein, carentes ambos de los rasgos carismáticos y de los perfiles políticos del *raid* egipcio. Pero, incluso en Egipto, bien conocido es que antes de la conquista del poder por los Jóvenes Oficiales ya había vivido la experiencia de una Monarquía parlamentaria, según el modelo británico, con un importante sistema de partidos políticos y organizaciones sindicales; sin necesidad de remontar la memoria al Egipto faraónico, modelo organizativo mucho antes de la llegada del islam (26).

En el Magreb se encuentran fórmulas de desigual fortuna, aunque partiendo siempre de los partidos políticos dirigentes de movimientos de liberación contra la presencia colonial francesa. La Monarquía parlamentaria marroquí, que tanto en su génesis constitucional como en su práctica, mucho tiene que ver con el modelo presidencial de la V República francesa; presidencialismo reforzado por la condición de jefe religioso que ostenta el propio jefe del Estado. La República parlamentaria tunecina, de vida discreta y ordenada, tras el largo periodo de personalismo ejercido por Habib Burguiba, padre fundador de la independencia. Y, en tercero y último lugar, el estrepitoso fracaso de la, en su día, prometedora experiencia del socialismo argelino que, entre el tercermundismo de Ben Bella y el pretorianismo de Bumedian, agoniza gracias a la ineficacia y a la corrupción del partido único y la barbarie de sus corrientes fundamentalistas (27).

(25) PIPES, D. *Opus citada*, página 215: «Al menos formalmente, casi todos los Estados musulmanes abandonaron la cultura política de su propia civilización en favor de la de Occidente. A excepción de unos cuantos de Estados de la península Arábiga, sus gobiernos se jactaban de poseer constituciones, elecciones, partidos políticos, asociaciones voluntarias, ejércitos masivos y otras muchas instituciones de origen claramente occidentales. Los sistemas legales europeos reemplazaron a la *sharia* en todas las cuestiones a excepción del Estado civil [...]. En teoría, se produjo una transformación total de la vida pública.»

(26) Sobre Egipto, tanto el monárquico como el «nasserista», la bibliografía es muy abundante y de calidad. Sería, no obstante, imperdonable no mencionar la obra del modelo de arabistas que fue BERQUE, J. *L'Egypte. Impérialisme et Révolution*. París, 1967.

(27) Únicamente, a título de mera orientación bibliográfica: TOURNEAU, R. *Évolution politique de l'Afrique du Nord Musulman (1920-1961)*. París, 1962 y JULIEN, CH.-A. *Le Maroc face aux impérialismes*. París, 1978. Un apasionante apunte sobre lo que pudo haber sido y no fue, se encuentra en el brillante ensayo de uno de los padres fundadores de la Revolución Argelina: LACHERAF, M. *L'Algérie: nation et société*. París, 1965, publicado tres años después de los históricos Acuerdos de Evian.

No menos interesantes fueron la aportaciones de Michel Aflaq, fundador del baasismo. Intento genuino de adaptación del marxismo europeo a las estructuras sociales y culturales del mundo árabe. De esta doctrina se reclamaron tanto la Siria de Hafez el-Assad como el Irak de Sadam Hussein; que, prontamente, degeneraron en sistemas autoritarios de corte militarista, donde el partido único y las Fuerzas Armadas, al servicio del líder, constituyen la imagen y la realidad única del Estado, consumiéndose, además, en interminables luchas de todo género por la hegemonía regional (28).

Tampoco faltan, en la península Arábiga y en el Golfo, monarquías y emiratos, consolidados por las incesantes rentas petroleras. Sus sistemas políticos, analógicamente, pueden calificarse de feudales. Es un conjunto de países que, por la eficacia de sus instrumentos políticos y de sus aparatos represivos, demuestran una extraordinaria capacidad de resistencia al cambio (29).

Aún sin agotar, ni mucho menos, el catálogo, es de recibo la mención a la experiencia libanesa que, en sus tiempos, antes de la tragedia iniciada en 1982 y todavía no concluida, se proponía desde Occidente como ejemplo a seguir por todo el mundo árabe y muy especialmente por Oriente Próximo. El fracaso del supuesto modelo libanés tuvo unas consecuencias que todavía no han sido suficientemente analizadas. Aunque, más que de fracaso, quizá debería hablarse de inviabilidad de la propuesta libanesa, ante la causa palestina y las pretensiones territoriales de Siria y de Israel. De todas formas, esta nueva frustración ha dado pie para que Bahgat Korany, entre otros, acuñe una frase infelizmente afortunada: «La libanización del sistema árabe». Los cuatro efectos de este proceso, según este autor, son los siguientes:

1. Acuerdos de Camp David y reconocimiento de Israel por Egipto.
2. Revolución islámica iraní (no árabe) y ataque contra la mezquita de La Meca.
3. Fin de la ideología panarabista y «codificación» del orden interestatal.
4. Convergencia de la sociedad civil (30).

(28) Ver un enfoque general en A. HANNA S. y GARDNER, G. *Arab Socialism*. Leiden, 1969. También, Y. ISMAEL, T. *The Arab Left*. Nueva York, 1976; centrado en sus más importantes corrientes. RAOUF, W. *Nouveau regard sur le nationalisme arabe. Ba'th et Nassérisme*. París, 1984.

(29) Para conocer las bases y el desarrollo inmediato de esta peculiar Monarquía, compárese JEAN-LOUIS SOULIÉ G. y CHAMPÉNOIS, L. *Le Royaume d'Arabie Saoudite face à l'Islam révolutionnaire*. París, 1966,

(30) KORANY, B. en FLORY, M. *Opus citada*, p. 182.

El saldo final, ante los ojos de los pueblos árabes, es decididamente negativo. Aunque, en términos de eficacia, países como Marruecos, Túnez, Libia, Egipto, Siria, Jordania, Arabia Saudí, Irak, etc., son, en cierta medida, un modelo de estabilidad y de continuidad; al margen, evidentemente, de otras valoraciones que reivindican legítimamente presupuestos democráticos, participativos, igualitarios y liberadores.

Para concluir este apartado, nada mejor que un préstamo de una autoridad en la materia, que describe magistralmente el retorno a las fuentes de los gobernantes y el repliegue sobre sí mismos de los pueblos árabes:

«Ante el fracaso, al menos aparente y parcial, de las fórmulas extranjeras, ¿cómo resistirse a la tentación de volver a las antiguas y viejas fórmulas autóctonas, cuyos contornos no se veían claramente, pero de los que todos proclamaban que existían y que eran capaces de aportar, por fin, la armonía, el progreso y la potencia?» (31).

El resurgir del islam. Los fundamentalismos

De un tiempo a esta parte, especialmente desde el triunfo de la revolución jomeinista en Irán sobre la dictadura prooccidentalista del Sha (32), ha retornado la obsesión sobre el resurgimiento islámico; adobada también, como es habitual, por todos los estereotipos acuñados por la ignorancia. Asimismo, recurrentemente, antes de ofrecer la visión del desentendimiento político, se pasa el bloque histórico por el tamiz cultural, revestido de disfraz ideológico. Maxime Rodinson señaló, hace años, las percepciones que Occidente propone del mundo musulmán, todas incompletas y, por ende, manipuladoras. Una, presenta el islam como una religión «fanática, oscurantista, dogmática, hostil a la libertad de pensamiento»; con lo que, subliminalmente, se designa a la otra religión como la auténtica y la libertadora. La otra visión habla de:

«Una religión tradicional, muy cercana al deísmo puro, con un mínimo de mitología y un mínimo de rasgos irracionales» (33).

Habrá que convenir que, desde perspectivas secularizadoras, son aproximaciones que se adecuan a cualquier manifestación religiosa a lo largo

(31) RODINSON, M. *Islam politique...*, opus citada, p. 182.

(32) Un excelente estudio sobre los orígenes de la revolución jomeinista es el de R. KEDDIE, N. *Roots of Revolution. An interpretation. History of Modern Iran*. Nueva Haven-Londres, 1981.

(33) RODINSON, M. *Marxisme et monde musulman*, pp. 98-99. París, 1972.

del tiempo histórico de su consolidación. Y ello desde un planteamiento respetuoso.

Circunstancialmente, tampoco faltan juicios de más fina matización y que, incluso desde observatorios críticos, emplazan correctamente la conexión entre el fenómeno religioso y el hecho político en coordenadas distintas de las anteriores y más próximas al entendimiento:

«... el islam, al contrario que el cristianismo, posee un programa completo para regir la sociedad [...]. Por muy distinta que pueda ser la vida pública musulmana, siempre se desarrolla dentro del marco de la sharia» (34).

Desde el punto de vista político-organizativo, los estudiosos subrayan lo acabado de su entramado normativo y jurídico. Los interesados en la materia tienen sobradas fuentes de conocimiento a las que acudir (35). Tampoco es necesario desentrañar, como si de un arcano enigmático se tratase, el mundo institucional islámico, hartamente conocido y estudiado en su sentido más rigurosamente científico (36).

(34) PIPES, D. *Opus citada*, p. 25. En idéntico sentido, escribí en mi *Aproximación...*, *opus citada*, p. 127: «El islam [...], fenómeno cultural-religioso-político, consta de un designio unitario, global, que, por encima de coyunturas temporales y de discrepancias ideológicas en su mismo seno, es un componente esencial y decisivo en la realización del proyecto de modernización de todo el conjunto nacional.»

(35) Amén de las obras, reptidamente citadas, de M. Flory y de M. Cruz Hernández pueden y deben consultarse: BERQUE, J. y CHARNNAY, J. P. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París, 1966. KADDURI, M. *War and Peace and the Law of Islam*. Baltimore, 1955. Entre nosotros, resulta esclarecedora la lectura de TRUYOL SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, volumen I, séptima edición. Madrid, 1982 y sus capítulos dedicados al *Pensamiento islámico*, pp. 285-320. Como tributo a la amistad y a la calidad intelectual, no puedo menos que recordar a Issam Kamel Salem, primer palestino que alcanzó en España el grado de doctor en Ciencias Políticas y cuya Tesis Doctoral fue publicada en la República Democrática Alemana, con el título: *Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht under Islamische Weltanschauung*. Berlín, 1984.

(36) PIPES, D. *Opus citada*, p. 63, recuerda, por ejemplo, que la *sharia* es mucho más que un conjunto de normas: «Es una mentalidad y una forma de vida». Ya me referí a la *umma* en páginas anteriores. En la actualidad de Occidente, el concepto que más atención recaba es el de la *yihad*, que, intencionadamente, se presenta como guerra santa, cuando en la teoría y en la práctica de la realidad islámica se trata de la guerra justa. A este respecto, compárese PETERS, R. *Yihad in Medieval and Modern Islam*. Leiden, 1977. Como manual de iniciación, LEWIS, B. *El lenguaje político del islam*, traducción de M. Lucini. Madrid, 1990. MANTRAN, R. en FLORY, M. *Opus citada*, p. 29, escribe taxativamente. «La *yihad* (guerra santa) no forma parte de los principios fundamentales del dogma; no es más que una obligación comunitaria ocasional de la que se sirven los poderes temporales; pero los juristas consideran que las únicas guerras santas fueron las del Profeta...»

Entonces, ¿a qué este afán de subrayar un renacer o un resurgir del islam? Es posible, casi seguro, que se trate, como en el pasado, de una visión del mundo árabe musulmán en términos de amenaza, de confrontación, de choque fatalmente ineluctable. Pedro Martínez Montávez lo ha manifestado muy claramente:

«El renacimiento o reavivamiento islámico supone la reactualización de un mensaje doctrinal en términos de nuevo desafío» (37).

Por consiguiente, hay que comenzar rechazando, bien por gaceterismo sensacionalista o bien, lo que es peor, por versión torpemente interesada, el concepto de resurgimiento islámico, si lo que se pretende afirmar es que la religión matriz había estado ausente del universo árabo-musulmán (38). Ocurre, por el contrario, que para los pueblos árabes, el islam es una seña de identidad que nunca se abandonó, ni religiosa ni culturalmente, pero a la que se retorna políticamente tras un largo recorrido histórico preñado de frustraciones, después de haber experimentado la panoplia completa de sistemas políticos que venían avalados por Occidente. Cobra así toda su intensidad el debate, absolutamente crucial, entre tradición y modernidad; que, simplificada, se traduce en la dialéctica entre islam y Occidente.

Gilles Kepel ha indicado oportunamente que los musulmanes perciben el islam como su principal y definitoria seña de identidad. Pero también, en la hora presente, como la piedra angular donde se asienta además todo principio de autoridad (39).

(37) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Opus citada*, p. 14, donde puntualiza en la visión concreta del reto: «No es la propiamente religiosa la única de sus dimensiones [...], pero sí parece en principio la más determinante y característica. Tampoco se trata de un desafío exterior únicamente, sino que, por el contrario, posee expresiones y magnitudes intrínsecas quizá aún más inquietantes e imponentes que nos suelen pasar inadvertidas o a las que solemos dedicar, lamentablemente, menos reflexión y muy escaso interés.»

(38) L. ESPOSITO, J. *El desafío...*, *opus citada*, p. 7, continúa esta línea de pensamiento: «Es más correcto conceptualizar el renacimiento islámico como algo que ha llevado a conferir al islam una presencia más destacada en la política y en la sociedad mahometanas [...]. El resurgimiento del islam en la política refleja una creciente reafirmación religiosa, en la vida personal tanto como en la esfera pública, que se ha extendido con ímpetu por gran parte del mundo musulmán y tiene una notable repercusión sobre Occidente en la política mundial.»

(39) KEPEL, G. *Faraón...*, *opus citada*, p. 15: «Si el islam se percibe como el principal fundamento de la identidad, ha de convertirse necesariamente en la principal exigencia de fidelidad y de vasallaje [...]. El islam no sienta únicamente las bases de la identidad y de la lealtad. También determina la autoridad.»

Es un trayecto de retorno a los orígenes, a los fundamentos. Aquellos que vinculan, que unen religión y forma de gobierno; incluso, más allá, religión y Estado. En el mundo musulmán no se ha dado, salvo excepciones, un proceso de secularización, como en el Occidente cristiano, que separa los asuntos terrenales de los espirituales, de los celestiales. Aún más, los intentos de laicización no se han instalado en la mentalidad colectiva árabe. Aunque, lejos de las afirmaciones radicales, todo lo anterior hay que situarlo en un cierto relativismo. Así, por ejemplo, Occidente vive una indudable efervescencia de movimientos espiritualistas. Y, desde el otro lado, el proceso de islamización que en la actualidad vive Turquía debería hacer reflexionar no poco a este respecto.

Este viaje de regreso a las fuentes, aparte otras caracterizaciones, es lo que se ha dado en denominar, con escasa originalidad, «fundamentalismo» y, con intenciones más sesgadas, «integrismo». Términos que, sin mayores refinamientos, evocan fenómenos semejantes vividos con notable intensidad en otros ámbitos religiosos, igualmente monoteístas. E, históricamente, son términos que corresponden al vocabulario acuñado durante las guerras de religión propias del cristianismo, a lo largo del siglo xvi.

Así, intencionadamente, se emplea vulgarmente el término «fundamentalismo». Que, además, sería mucho más apropiado emplear en su plural: «fundamentalismos». Por si fuera poco, en el caos confuso creado por los medios de comunicación, tiende a subsumirse en el mero ejercicio de la violencia; más estrictamente, con prácticas terroristas. Evidentemente, tampoco es cuestión, en un movimiento pendular, de dibujar un paisaje idílico del mundo árabe y del islam; pero sí debe alertarse contra usos abusivos (40).

Los fundamentalistas serían, pues, aquellos musulmanes que preconizan el retorno a la pureza originaria de la fe, a los tiempos en que los clérigos ejercían la autoridad moral, la jurídica y la política; a los que tienen la *sharia* como la norma superior que debe respetarse y cumplirse escrupulosamente. Ante un entorno adverso, el único reducto defensivo y auténtico es la construcción del Estado islámico. Mientras se llega a este estado de perfección, el enemigo no sólo es el infiel, como se piensa en Occidente. El gran enemigo del islam es el gobernante musulmán apóstata o que

(40) L. ESPOSITO, J. *El desafío...*, opus citada, p. 3: «Considero el término "fundamentalista" demasiado cargado de supuestos cristianos y estereotipos occidentales al tiempo que implica una amenaza monolítica que no existe; términos generales más adecuados son "resurgimiento islámico" o "activismo islámico", que se presentan menos cargados de valores y tienen raíces en la tradición islámica.»

transgrede la *sharia*. Planteamiento desarrollado ejemplarmente por Gilles Kepel en: *El Faraón y el Profeta*. En resumen: la perplejidad de Occidente ante el fundamentalismo únicamente puede explicarse en los términos que ha expresado Pedro Martínez Montávez: ignorancia y desinterés (41).

Llegados a este punto, que ha de ser suspensivo, pues ante un fenómeno en pleno proceso expansivo de ascenso y de transformación, ni pueden ni deben sentarse conclusiones, por académicas que fuesen, lo más aconsejable es dejar la palabra, provisionalmente postrera, a los estudiosos árabes de su propia historia. Cómo se ven a sí mismos los árabes y no cómo los contemplamos desde Occidente. Las penosas experiencias vividas prohíben que seamos los intérpretes o los exégetas de los otros. Aquellos que, precisamente, se sobran y se bastan para inclinarse preocupadamente ante sus propios problemas.

Anuar Abdel Malek cierra, pues, nuestra modesta aproximación, que se quiere reflexiva, con un juicio que tiene el valor añadido de no estar elaborado en el fragor de los hechos últimos; sino que es la meditación de un intelectual árabe que sufrido en su propia carne todas las contradicciones del internacionalismo cosmopolita de la década de los años cincuenta de nuestro siglo y que ha realizado una obra muy considerable sobre la cultura árabe y, muy específicamente, sobre la idea de nación. Escribe el intelectual egipcio:

«Lo esencial consiste en el retorno a las fuentes de la fe, depuradas de todas las escorias y deformaciones derivadas, según los representantes de esta tendencia (se refiere a los fundamentalistas), de siglos de decadencia; una vez recuperadas, las verdades primeras permitirán el diálogo con los nuevos tiempos, por medio de un uso prudente, pero continuo, del sentido común. Como se ve, se trata de un pragmatismo y no de un racionalismo [...]; pero de un pragmatismo que se sitúa en el marco de la ortodoxia, de la fe, una ideología admitida por el conjunto de la *umma*» (42).

(41) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Opus citada*, p. 53: «Lo cierto es que Occidente ha redescubierto reciente y tardíamente el fenómeno del fundamentalismo, del islamismo político y social, y a esa tardanza se ha añadido de forma lamentable un marcado desinterés por tratar de explicárselos también desde una óptica de congruencia y no sólo de accidentalidad.»

(42) ABDEL MALEK, A. *La pensée politique.., opus citada*, p. 12. Opinión que centraliza y amplifica el ine intelectual marroquí LARAQUI, A. *El islam árabe y sus problemas*, traducción de Carmen Ruiz Bravo. Barcelona, 1984, p. 123: «La corriente tradicionalista exige volver a la cultura auténtica, al renacer de las virtudes que permitieron a los grandes antepasados ser lo que fueron; cuenta con la educación y el proselitismo para hacer que nazca una nueva moral y una nueva psicología colectiva.»

CAPÍTULO TERCERO

ESTRATEGIAS GUBERNAMENTALES FRENTE AL ISLAMISMO RADICAL

ESTRATEGIAS GUBERNAMENTALES FRENTE AL ISLAMISMO RADICAL

Por FRANCISCO OLIVER BUIGAS

Introducción

Aún cuando a menudo la zona que abarca desde el norte de África hasta el Oriente Próximo, está considerada como foco de inestabilidad y de conflictos, y sus gobiernos se perciben como llenos de problemas y cronológicamente inestables, muchos de estos regímenes han demostrado, durante muchos años, una estabilidad y firmeza admirables y en ocasiones superiores a otros regímenes del mundo occidental.

En efecto: el rey Hussein de Jordania permanece en el trono desde hace 40 años haciendo frente a todas las revueltas interiores; el rey Hassan II de Marruecos reina y gobierna en su país desde 1961 después de sufrir dos golpes de Estado; el presidente Assad gobierna en Siria desde 1971; el presidente Sadam Hussein, a pesar de los reveses sufridos después de la invasión de Kuwait, sigue dirigiendo los destinos de su país desde 1968, pudiendo citar también al presidente libio Muammar el-Gaddafi; en el poder desde 1969, a pesar del bloqueo internacional. En otros países de la zona, las elecciones han ido reemplazando normalmente los gobiernos, como en los casos de Israel o Túnez, la enfermedad ha obligado a cambiar a los dirigentes en Arabia Saudí y el asesinato supuso un cambio de Gobierno en Egipto.

Se puede decir que en los últimos 20 años solamente ha habido una revolución, propiamente dicha en la zona, que ha traído consigo un cambio de régimen político y de vida en un país de la zona: la revolución iraní.

La región ha padecido varios conflictos de mayor o menor importancia a lo largo de las últimas décadas. Las guerras árabo-israelíes de los años 1956, 1967 y 1973, la guerra irano-iraquí con una duración de unos ocho años, la invasión israelí en el Líbano en el año 1982 y por último la invasión iraquí de Kuwait en 1990 y la respuesta occidental que desencadenó la guerra del Golfo. Pues bien ninguno de estos acontecimientos ha traído consigo el desmoramiento del régimen existente y su cambio por otro. Es más en algunos casos se puede decir que ha producido el efecto contrario. El reforzamiento del régimen existente.

Hoy en día después de casi ocho años de la crisis (no resuelta) del Golfo y después de que se firmara el acuerdo de Oslo, que garantiza el derecho del pueblo palestino a la autodeterminación, la región parece la misma que en la década de los años sesenta, cuando muchos de los actuales gobernantes accedieron al poder.

Especial mención merece el caso de Argelia. Este país se haya envuelto en una convulsión interna que actualmente obedece más a problemas de terrorismo que a una cuestión revolucionaria. Bien es verdad que sus inicios fueron el deseo frustrado, de implantar en su país un régimen islamista radical, pero actualmente los acontecimientos y la situación han derivado a un conflicto de claro matiz terrorista.

En el momento de escribir estas líneas se han producido dos acontecimientos que podrían modificar la estabilidad en la zona. Por una parte las enfermedades de los reyes Hussein de Jordania y Fahad de Arabia Saudí y por otra la firma de un acuerdo entre israelíes y palestinos para la pacificación de la zona. En el primer caso, es muy posible y deseable que los sistemas sucesorios en ambas partes funcionen con total normalidad y se produzcan los cambios necesarios sin que ello traiga consigo problemas revolucionarios especialmente en el caso del rey Hussein que con su personalidad y buen hacer político, ha conseguido mantener una calma aceptable en uno de los focos más inestables de la zona. En relación con el acuerdo de paz, parece ser que, a pesar de las dificultades que supondrá su puesta en marcha definitiva, va a suponer un gran impulso para la pacificación de la zona.

Ahora bien, a pesar de su estabilidad, todos estos regímenes se encuentran enfrentados a problemas que, a medio-largo plazo, pueden suponer graves riesgos, no solamente para los gobernantes actuales, sino que pueden afectar al conjunto de la zona.

Entre estos problemas, podemos citar como más importante los siguientes:

- El desarrollo demográfico, con un crecimiento desmesurado de la población, al que por el momento, no se ponen las medidas correctoras necesarias y que puede desembocar no sólo en problemas migratorios (tanto interiores como exteriores) sino en problemas de orden público de difícil solución.
- El déficit y la mala situación económica generalizada ocasionados, en la mayoría de los casos, no solamente por una mala administración sino por una corrupción generalizada de los gobiernos, que traen consigo, además del empobrecimiento del país, una mayor brecha entre las clases ricas y las menos favorecidas, proporcionando un excelente caldo de cultivo para la aparición y desarrollo de corrientes desestabilizadoras de todo tipo.
- El desmesurado gasto militar, que ya no puede justificarse por la existencia de bloques antagónicos y que es únicamente la consecuencia de las viejas rivalidades existentes no sólo entre los distintos países sino entre sus propios dirigentes.
- La sucesión y transición del poder, sobre todo en aquellos países en los que las clases dirigentes ha llegado a la edad en la que, por razones biológicas, tendrán que abandonar el poder en los próximos años.

Todos los riesgos enumerados anteriormente que, por sí solos o en su conjunto representan un factor de inestabilidad, se conjugan o son el germen de desarrollo del problema más grave al que van a tener que enfrentarse dentro de un plazo más o menos largo los regímenes moderados de la zona. La aparición y desarrollo de las corrientes islamistas radicalizadas que, enarbolando el retorno a los orígenes del islam como bandera de solución a todos los problemas, exigen reforman políticas, mayor justicia social, el fin de la influencia extranjera, el retorno a la arabización, la desaparición de la corrupción y en definitiva la implantación de regímenes islamistas que sustituyan a los existentes actualmente, a los que señalan como desviacionistas y poco apegados a las tradiciones islámicas.

La mayor parte de los regímenes actuales no se encuentran, todavía, ante el inminente riesgo de tener que hacer frente a una revolución, ser derrocados o tener que hacer concesiones y compartir su régimen con estos grupos radicales. No obstante la situación actual podría cambiar y presentar problemas a medio-largo plazo si empeoran en gran medida las condiciones económicas, se organizan en profundidad los grupos islamistas, pierden el poder los regímenes más o menos moderados que actual-

mente gobiernan en la zona y el mundo occidental no ayuda a estos países a salir de la situación en que se encuentran, no solamente desde el punto de vista económico sino político.

¿Qué pretenden los islamistas?

La religión musulmana no se ha vuelto radical de repente. Es más bien un número de musulmanes, cada vez mayor, el que se ha radicalizado. Tiene o dice tener un programa político y sobre todo y este es su *leivmotiv*, busca en el retorno a los orígenes del islam y en su aplicación estricta la solución a todos los problemas que, según ellos, afectan a sus países.

El evangelismo islámico es un tema recurrente en la historia y política de los países musulmanes. Los actuales reformadores, al igual que sus predecesores, exigen el fin de los gobiernos actuales, que apartándose de la religión han sumido a sus pueblos en el subdesarrollo y la frustración. La tendencia hacia el laicismo de una parte de la sociedad, origina, en otra parte de la misma, una tendencia hacia la religiosidad, dando lugar a una renovación religiosa que, en algunos sectores más jóvenes degenera un activismo político.

El laicismo de la sociedad viene marcado por ciertos rasgos como:

- La evolución de la enseñanza laica y bilingüe en detrimento de la enseñanza religiosa y relacionada con el fracaso de las campañas de arabización.
- La amplia difusión, por los medios de comunicación social, del modelo cultural y de vida del mundo occidental. Esta penetración se produce principalmente en el medio urbano, en el que se constata una degeneración de los valores islámicos y la aparición de lacras tales como las drogas y el alcoholismo.
- El acceso de la mujer a la vida laboral y a otros aspectos sociales, en especial la enseñanza.
- La crisis de la institución familiar debida al debilitamiento de los valores que la sustentan.

El hecho de que muchos regímenes árabes traten de ocupar el espacio político-religioso al revalorizar el islam, declarándolo religión del Estado, no ha impedido la irrupción en la escena político-religiosa del islam radical.

Se producen dos fenómenos de contestación de la legitimidad religiosa que hay que considerar: frente al islam oficial y de implantación urbana se

produce una renovación del islam popular, con un nuevo impulso de las hermandades o cofradías y una presencia más acusada de los predicadores libres.

La difusión del mensaje islámico va a realizarse a partir de determinadas mezquitas y mediante la utilización de los medios técnicos modernos: libros, folletos, casetes, etc. Se elabora un discurso religioso que se transforma en estrategias políticas, que encuentran en el campo religioso sus fuerzas de movilización.

El discurso religioso denuncia inicialmente la relajación de las costumbres, producida por la corrupción de mundo moderno y poco a poco se va transformando en un discurso político contra el poder, cuyos dirigentes han traicionado la legitimidad islámica.

Además de los motivos religiosos, los islamistas radicalizados modernos se sienten motivados por otra serie de factores, entre los que se pueden destacar:

- La revolución iraní de 1979 con la caída del Sha y el establecimiento del régimen islamista, hizo ver a muchos suníes y shiíes que el islam radicalizado podrán forzar a un cambio político.
- Las ideologías no religiosas y de inspiración extranjera, como el nacionalismo panárabe de Nasser, el régimen baasista y socialista de Siria, y la rama del nacionalismo persa del Sha, no consiguieron proteger al mundo árabe o a Irán de las derrotas militares, de las pérdidas de territorio ni consiguieron soluciones para los problemas básicos de la población, sobre todo de la pobreza.
- La derrota del Ejército soviético en Afganistán, en su lucha contra los militantes musulmanes, dio una oportunidad, a los pertenecientes al mundo árabe y a otros no pertenecientes a dicho mundo, para entrenarse en común y unirse en una causa única.
- El éxito del extremismo y del terrorismo contra los intereses occidentales y contra aquellos países árabes que los apoyan, obligándoles, en parte, a cambiar su política exterior, han alentado a aquellos que apoyan la causa islámica

Las asociaciones islamistas

El islamismo, considerado como una ola de pensamiento no estructurado que tiende, por medios muy diferentes, hacia una «adecuación» de la sociedad civil y de la sociedad política, es actualmente un fenómeno presente en todo el mundo árabe-musulmán y se encuentra masivamente, ya

sea en el Magreb, en Bélgica, en Estados Unidos, en Francia en Arabia Saudí o en Indonesia.

Ahora bien, sería muy aventurado el afirmar la existencia de una similitud orgánica entre los diferentes grupos nacionales. Lo cierto es que, cada movimiento islamista define una estrategia particular según el régimen con el que debe enfrentarse, aunque la utilización del sermón y la ocupación de las mezquitas se den en todos los países.

El islamista puede ser reformista o revolucionario, violento o pacífico, clandestino o semiinstitucionalizado: su configuración depende de la forma institucional y política de los Estados en los que vive.

Los islamistas son musulmanes que deciden respetar rigurosamente lo que ellos piensan que debe de ser su principio de conducta: realizar lo que para ellos debe ser un Estado musulmán fuerte y moderno.

Antes de entrar en una clasificación de las asociaciones islamistas, nada fácil ya que los límites que pueden separarlos son bastante difusos, se pueden establecer dos categorías generales: una moderada no violenta, que prefiere trabajar dentro del sistema político y otra más militante y extremista que cree que se debe destruir el sistema y busca el enfrentamiento con el régimen a través de la violencia y el terror.

Una característica muy común a todas las asociaciones islamistas es su organización de base, que está constituida por un pequeño grupo (cuatro o cinco personas) que se reúnen en un pequeño lugar para llevar a cabo sus oraciones. Posteriormente este grupo se traslada a las mezquitas, cada vez más grandes y más concurridas, en función de la capacidad del predicador de atraer a las masas.

La clasificación de las asociaciones islamistas que se expone a continuación está basada en las actividades reales que llevan a cabo más que en su denominación, en su historia y en sus objetivos reales. Se pueden establecer las siguientes categorías:

- Grupos o asociaciones de mantenimiento clásico: son aquellas que se ocupan del cuidado de las almas, del mantenimiento de la fe y de la reagrupación de los creyentes para la realización de prácticas religiosas más allá de lo señalado como obligatorio.
- Grupos o asociaciones conversionistas, que se dedican a «recuperar a los creyentes tibios» y conducirlos al camino del islam.

— Grupos o asociaciones más activas, pudiendo entender como tales a aquellas que más allá de sus funciones proselitistas (aspecto común a todas las asociaciones) formulan un proyecto político.

Ahora bien, el verdadero criterio de clasificación puede establecerse en el rechazo o en la aceptación del recurso a la violencia.

Lo que de verdad pretenden todas estas asociaciones es la constitución de un Estado fundado en la *sharia*, es decir la creación de un Estado musulmán único. La distancia que existe entre ellas está en la utilización o no de la fuerza y de la violencia organizadas para imponer un Estado islámico a la sociedad civil.

Primero si Occidente descubre ahora un «integrismo» que lo angustia, bajo esta forma moderna existe desde hace más de 50 años. En efecto, el antepasado común, aunque no siempre el referente único, de todos los movimientos islamistas es la asociación de los Hermanos Musulmanes (*Yamaat al-Ijwan al-Muslimin*).

Se trata de una asociación de tipo moderno que no recluta sus adeptos en las cofradías populares, muy numerosas y vivas en Egipto, sino entre «cuadros» medios urbanizados y escolarizados.

Fundada en el año 1927 por el maestro, Hassan al-Banna, ha producido un cierto número de pensadores no desdeñables que van a radicalizarse a medida que vaya ejerciéndose la represión contra la asociación.

Pero si nos atenemos al programa de Al-Banna, tal como está formulado en diferentes escritos, podemos comprobar dos características: la primera es que es perfectamente conforme a la ortodoxia islámica y la segunda es que sirvió de modelo a la casi totalidad de los grupos islamistas.

El resumen de su programa podría ser:

1. Una invitación al retorno a las fuentes.
2. Una vía tradicional.
3. Una realidad sufí.
4. Una entidad política.
5. Un grupo deportivo.
6. Una liga científica y cultural.
7. Una empresa económica.
8. Una doctrina social.

La asociación fue disuelta por primera vez en 1948, y Al-Banna fue asesinado en 1949, pero entre tanto ya se había diseminado por el Macrek y por el Magreb, sobre todo durante los periodos de persecución en que fue diezmada, esencialmente por Nasser.

Fue tolerada a veces en Siria en Jordania e incluso en el Egipto de Sadat, pero fue más frecuentemente perseguida, e incluso ferozmente, como ocurrió en Siria, donde casi 15.000 Hermanos fueron asesinados en Hama, en 1982. Ellos mismos habían atacado a la Academia Militar de Alepo, en junio de 1979, causando una matanza de cadetes.

Desde el año 1973 hasta su muerte en 1986, la asociación egipcia estuvo dirigida por Umar Tilimsani. Más o menos legalista, la asociación es reformista en el doble sentido de *tanzimat* y de *islab* (reforma de sí mismo).

La asociación preconiza la reislamización de la sociedad por la islamización de las instituciones modernas, y se presenta como un movimiento de predicación que condena el recurso a la violencia. Ha publicado, siempre que ha podido, revistas militantes, por ejemplo entre 1976 y 1981, el mensual *Al-Daawa* y, desde 1984, mantiene su alianza con el Partido *Wafd*. Tiene actualmente ocho diputados en la Asamblea del Pueblo, el Parlamento egipcio.

Es fácil comprobar a través de este muy breve resumen que esta asociación pertenece a varias de las categorías propuestas. La dificultad de la clasificación es tanto más delicada cuanto sus filiales siria y jordana han tenido comportamientos, actitudes y estrategias diferentes en muchas ocasiones. Así tras la represión «nasseriana» en 1954, Mustafa al-Sibai toma el mando de las ramas siria y egipcia y los Hermanos llegan a estar representados en el Parlamento sirio por Icham al-Attar, dirigente supremo del movimiento hasta 1980. Entretanto el movimiento, había estallado en organizaciones múltiples. Ya en 1963, una fracción radical preconizaba el recurso a la violencia, frente a la tendencia histórica de Icham al-Attar, reformista, pero legalista, Así en el curso de los enfrentamientos urbanos del año 1979, Icham al-Attar se ve en minoría y es reemplazado por un triunvirato partidario de la lucha armada: Alí al-Bayanuni, Sai Hawa y Adnan Saad al-Din. El movimiento cambia de nombre y de categoría: Frente Islámico de Siria o *Muyahidin*, del que hablaremos más adelante, al igual que un grupo aún mas violento surgido del mismo tronco pero excluido de la organización de los Hermanos Musulmanes en 1982: la Vanguardia Combatiente.

Hay que colocar en la misma categoría a la asociación de los Hermanos Musulmanes de Jordania y de los territorios ocupados. Está dirigida desde 1948 por Abdrahman Jalifa, que se presenta además como el vicepresidente del consejo ejecutivo de los Hermanos Musulmanes para el conjunto del mundo árabe.

En el territorio de Gaza, desde el asesinato del jeque Jazandar, en 1979, los Hermanos no tienen representación oficial, y sin embargo, obtienen el 75% de los sufragios en la universidad. Se trata de una actitud tácita general, pues en los medios progresistas árabes no es de buen tono recordar que los primeros que acudieron en ayuda de los palestinos antes de la Segunda Guerra Mundial entre 1929 y 1937, para conducir la lucha armada, a la vez contra la potencia mandataria y contra los burgueses árabes que vendían las tierras a los judíos, fueron los Hermanos Musulmanes.

En cambio se puede comprobar que son las juventudes musulmanes las que más se sienten vinculadas a los Hermanos Musulmanes. Pero eso no puede enmascarar las contradicciones de los Hermanos Musulmanes que son anticomunistas y anti Organización para la Liberación de Palestina (OLP), mientras que los notables religiosos de los territorios ocupados están muy ligados a la Monarquía hachemí.

Existe así una doble pertenencia religiosa de los palestinos: los Hermanos Musulmanes palestinos se reagrupan en el seno de un movimiento islámico del *Yihad* (*Al-Harakat al-Islamiyya al-Muyahida*) bajo la responsabilidad del jeque Chamen, mientras que los notables religiosos están representados en el Consejo Islámico Supremo jordano y en el departamento de los *awqaf* (bienes religiosos).

Los Hermanos Musulmanes en Jordania son reformistas y legalistas, y actúan como asociación de beneficencia. Están reconocidos, además, por el Gobierno jordano y apoyan al régimen, gracias a lo cual pueden actuar a plena luz. Controlan los Ministerios de Educación y de Justicia, así como al menos una universidad. Algunos diputados (Ahmad Kufani y Abdala Akailef), elegidos en marzo de 1984, pasan por representar a los Hermanos.

Si éstos no hacen teóricamente política (salvo en la reclamación de la liberación de Palestina), han asegurado el repliegue de los Hermanos Musulmanes sirios. Numerosos incidentes, a veces violentos, les oponen a los palestinos de los territorios ocupados.

Por si todo esto no fuera bastante confuso, hay que añadir el activismo propio de los Hermanos Musulmanes palestinos. Por ejemplo, en enero del año 1980 atacan los locales de la Media Luna Roja, en Gaza, son muy activos en el sur del Líbano durante el verano de 1982 y publican una revista con el significativo título de: *El Eco del Yibad*.

Ciertamente, los Hermanos Musulmanes se han diseminado por el Magreb y por el Macrek y en todas partes encontramos el mismo tipo de movimiento más o menos clandestino según el grado de represión o de apertura de los regímenes locales según una regla que parece ser la siguiente: cuando un régimen se liberaliza, las iglesias de voluntarios se cuelan por el boquete abierto en la muralla.

En Marruecos son vagamente tolerados, mientras continúan prohibidos en Túnez, en tanto que en Irak han conocido diversas vicisitudes (la rama iraquí de los Hermanos Musulmanes), fundada por Sawwf en 1948, sufrió la represión a partir de 1951). Existe una diferencia esencial entre las asociaciones de Hermanos Musulmanes, según pertenezca al Magreb o al Macrek: en el Oriente Medio son «antinasserianos» y antisocialistas, mientras que en Marruecos, frente a la Monarquía, no tienen ese problema.

Tienen en común el ser acusados de recibir apoyo financiero de Arabia Saudí aunque lo destacable es la capacidad de ese tipo de asociación para recaudar cotizaciones voluntarias, y parece, cuando menos, contradictorio invocar constantemente el apoyo financiero de Estados, que bajarían así en su propia perdición.

Así, en el Golfo la asociación de los Hermanos Musulmanes no existe oficialmente pero numerosos refugiados egipcios, sirios o iraquíes viven actualmente en Arabia Saudí, como el jeque Gazali, el hermano de Sayyed Qutb, y el iraquí Sawwf.

Hay un jeque «oficioso» de los Hermanos Musulmanes en Arabia Saudí: el jeque Mohamed al-Jattar. Un cierto grupo de Hermanos está formado por personalidades próximas al islam saudí, para el que constituyen una eficaz correa de transmisión. Pero desde 1975, existe una tendencia más radical en la Universidad de Riad, y sobre todo las cosas han cambiado desde los graves sucesos en la mezquita de La Meca, del 20 de noviembre de 1979.

Existe también un núcleo de Hermanos en Yemen y un grupo más estructurado en Kuwait; la Asociación de la Reforma Social (*Yamaat al-Islab-Ichitamaiya*), dirigida por Abdelaziz al-Muttawa, pero cuyo verdadero anima-

dor, según algunas fuentes, es el doctor Umar Bahair Amiri, presunto dirigente de los Hermanos Musulmanes marroquíes: una prueba más de la movilidad de los Hermanos entre los Estados. Como en otros países este movimiento se expresa en las mezquitas y a través de varias revistas y cuenta también con algunos diputados que hablan oficiosamente en su nombre. La característica de que Kuwait sea, sin duda, el Estado más democrático del mundo árabe, permite la existencia de otros grupos que pueden ser clasificados en esta categoría, como el de la asociación para la revivificación del legado islámico, dirigida por Jalid Sultán, y el de la corriente llamada de los *salafiiyin*. Pero en la Asamblea de Kuwait, los diputados participan en las sesiones junto a diputados shiíes projomeinistas, que representan a otros movimientos.

Hay además otros movimientos reformistas como *Al-Daawa*, en Dubai, que disponen de una publicación: *Al-Islab* (La reforma) caracterizada por poner el acento sobre el ateísmo soviético y denunciar a los dirigentes cristianos de la OLP.

La nebulosa de los Hermanos Musulmanes es, pues considerable. Recubre el conjunto del mundo árabe, pero está compuesta de musulmanes perfectamente ortodoxos que reclaman, simplemente la aplicación de la *sharia* en los Estados que reconocen al islam como religión de Estado. Esta «ideología» es la que sirve de cauce a todas las demás organizaciones.

La segunda categoría está constituida por las asociaciones misioneras, apostólicas y conversionistas. Llevan con frecuencia los nombres genéricos de *Yamaat al-Daawa* o *Yamat al-Islamiya*. Estas asociaciones deben su nacimiento a la incapacidad de los intelectuales ortodoxos para luchar contra la occidentalización de la sociedad árabo-musulmana. Son, pues, asociaciones situadas en la órbita de los Hermanos Musulmanes; son de espíritu reformista pero practicantes de la predicación.

En efecto, estas asociaciones, muy numerosas, utilizan un fondo común muy clásico en la sociedad árabo-musulmana, pero su originalidad radica en el hecho de que son a menudo muy críticas con los gobiernos establecidos y que, incluso cuando están sostenidas por los regímenes de esos países, escapan a veces al control de gobiernos, que no pueden hacer otra cosa que tolerarlas. El ejemplo más convincente es el de las asociaciones de este tipo creadas por instigación de Sadat, en 1972-1973, en los medios universitarios, y colocadas bajo la responsabilidad de Mohamed Uzman Ismail, gobernador de Asiut hasta 1982.

Es el tipo de asociaciones que, con Sayyed Qutb como referencia, se presentan como la vanguardia de la *umma*, critican al poder y a la sociedad (*yahiliyana*) y acusan a los gobiernos de haber vuelto a la barbarie preislámica.

Todas estas asociaciones han utilizado la misma táctica: comenzar por infiltrarse en las asociaciones estudiantiles para después, y a partir de ahí, lograr el control de los campus universitarios. Están divididas en decenas de organizaciones, comparables desde el Atlántico al Nilo, que aplican estrictamente el programa de Al-Banna, incluso con la utilización de agrupaciones deportivas, de clubes de kárate y de campamentos islámicos organizados según el modelo *scout*. Estas asociaciones invitan a los estudiantes a adoptar un modo de vida islámico. Han transformado en los diez últimos años los campus universitarios, en los que han hecho aparecer las barbas y la vestimenta islámica.

El éxito de estas asociaciones se explica, en parte, por el hecho de que, frente a la catastrófica situación de las universidades, proporcionaban como contrapartida un cierto número de prestaciones que favorecían las condiciones de estudio y trabajo; publicaciones a precios reducidos, servicios de autobuses por sexos separados, revisiones en grupo, plazas reservadas a las estudiantes con velo, etc. También ahí, el vacío creado por los poderes públicos les permitió reemplazar a los estudiantes de extrema izquierda, incluso mediante el uso de la violencia.

Estos grupos han favorecido, además el paso de algunos de sus miembros a la tercera categoría, en la medida en que, por ejemplo, en Egipto, estuvieron implicados en los incidentes confesionales de junio de 1981 o en los disturbios del barrio de Zawiya al-Hamra.

El ejemplo más complejo de este tipo es tunecino: el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI). Fundado en 1976 con el nombre de Acción Islámica (*Al-Itti-yah al-Islmí*), tomó su actual denominación, MTI después de 1978 bajo la dirección de Rashid Ghannuchi. El MTI, característico de esta segunda categoría, ha sido objeto de análisis muy falsos por parte de la izquierda magrebí, al asimilarlo a los Hermanos Musulmanes, cuando se trata de un movimiento no sólo reformista sino también relativamente progresista. El Movimiento rechaza el recurso a la violencia e incluso admite la existencia del Partido Comunista tunecino. Sin embargo, en tanto que movimiento de predicación, lanza un llamamiento a la islamización de la vida pública y condena la sociedad *yahilí* o *yahiliyana*.

En el contexto de los movimientos sociales violentos, de los desórdenes y de los problemas políticos propios de Túnez, este Movimiento se ha radicalizado en dos etapas. En un primer momento, hacia 1981, se politiza y solicita ser reconocido como partido político; más tarde, se manifiestan varias tendencias en su seno que cristalizarán en grupos diferentes, víctimas, por lo demás, de la represión de los años 1982-1983.

Actualmente, ya indultados, trabajan a rostro descubierto. Un primer grupo «progresista», con Abdelsalah Yurchi, deja el MTI y crea la revista *15/21* (es decir, siglo xv de la hégira y siglo xxi), una revista de la que sería muy difícil decir si es reaccionaria o integrista. Otro grupo, fundado por Hassan Godbani, *El Chura*, partido islámico de la concertación, traducía así el deseo de democracia propio de todos los tunecinos. El Movimiento publica varias revistas. Las dos principales son *Al-Maarifa* (El conocimiento) y *Al-muchamaa* (La sociedad).

Esta distinción parece, pues, que separa claramente a los reformistas ortodoxos de los radicales y no a las categorías del tipo fundamentalista o integrista. En efecto, hay que aprehender la renovación islámica no en relación con la historia occidental de la emergencia del Estado moderno y de la laicización, sino a partir del contexto histórico y social del mundo árabo-musulmán, en el que la secularización laicización no es concebida de la misma forma. Así en Túnez, los debates en torno a la «prensa autorizada» demuestran que se puede ser musulmán de izquierdas comprometido en la lucha entre el islam y *la yahiliyya*, y también que es concebible unificar el mundo árabe en nombre del proletariado y defender la justicia social a través de una lectura «marxista» de los fundamentos de la equidad islámica.

Hay un haz de organizaciones, en la órbita de esta segunda categoría, que es difícil de situar, pues tales organizaciones están a la vez que muy localizadas muy dispersas por el territorio de cada Estado árabo-musulmán: a veces son muy discretas y violentas, como en Argelia, o están perseguidas como en Siria y en Irak. Todas son, sin embargo, manifestaciones características de esta reapropiación de la política que forma el cauce del islamismo. Los predicadores (de ahí su nombre genérico de *Ahl al-Daawa* (Los predicantes) o (las gentes de *daawa*) salen, en efecto de la clientela de estos pequeños grupos islámicos. Los elementos que van a constituir la tercera categoría nacen igualmente en estas organizaciones.

La tercera categoría incluye a las asociaciones más activistas, que, más allá de su función misionera, tienen a la vez un proyecto de sociedad y una

actividad de tipo político. En este caso, la distinción más importante entre estos movimientos está constituida por su aceptación o no del paso a la violencia, que se traduce en su mayor o menor clandestinidad.

La principal línea fronteriza es la que separa a las organizaciones que quieren reformar la sociedad, transformándose en partidos políticos, y participar eventualmente en el poder, de las que excomulgan al poder mediante la operación del *takfir* (excomuniación), es decir, las que aceptan el recurso a la violencia para desestabilizar o incluso hacer desaparecer al poder.

Dos ejemplos tomados en Argelia y en Marruecos permiten comprender cómo, en una decena de años, algunos grupos han pasado de la categoría misionera a la categoría radical y política. Una vez más, la variable determinante es la posición del Estado implicado: la hegemonía en materia de legitimidad religiosa es la clave de la mayor o menor clandestinidad de los movimientos.

Marruecos y Argelia, por representar dos prácticas políticas muy diferentes, han producido organizaciones islamistas que proponen a su vez alternativas distintas.

Por una parte, en Argelia, el Estado es monopolista y no existe fuera de él otro centro de producción de bienes simbólicos legítimos, incluidos los religiosos. Por ello, los grupos islamistas han sido casi clandestinos antes de ser reprimidos y denunciados como no conformes al islam progresista. Y por el momento, el conflicto armado, que ha sido de una virulencia extrema, ha permitido el aplastamiento físico de los pequeños grupos más radicales. Por otra parte, en Marruecos, el Rey, en tanto que Amir al-Muminin, es hegemónico en materia religiosa, de tal suerte que la sociedad marroquí ha producido siempre negociaciones entre diferentes centros competitivos: cofradías, *ulemas*, etc. Por esta razón, los movimientos islamistas han sido más numerosos y semipúblicos, pero su evolución, antes de que la Monarquía pueda manipularlos, ha seguido el mismo camino que en Argelia, antes de transformarse completamente.

La más antigua asociación conocida en Argelia nació, naturalmente, como una consecuencia de la participación de los musulmanes en el frente de las fuerzas anticolonialistas. Los progresistas y los nacionalistas argelinos no podían ignorar, en efecto, la subyacente base religiosa de la guerra de Liberación Nacional, y si algunos trataron de borrar este condicionante, pronto los *ulemas* se lo recordaron e impusieron al Estado argelino algu-

nas decisiones sorprendentes, como mínimo, para un país que se proclamaba socialista.

Pero esto no le bastó a la rama más radical, que fundó en 1964 el primer grupo militantes. *Al-Quyam* (Los valores) en torno a una personalidad, perfectamente legitimada por su pasado de militante nacionalista, como es la de Malek Bennabi. Esta asociación es, en apariencia, exclusivamente cultural, y reivindica simplemente la islamización de la sociedad. Fue disuelta en el año 1966 y prohibida en 1970, a causa de sus excesos, en particular por violencias ejercidas contras las actitudes en el modo de vestir de las mujeres jóvenes argelinas.

Fue entonces cuando, conforme al modelo descrito anteriormente, se estructuró el movimiento diseminándose a través del país, principalmente en torno a las mezquitas y a los predicadores más virulentos. Ahora bien, ellos invocan los mismos objetivos inscritos en el programa de la revolución argelina y, en particular, el de la arabización.

Durante el periodo 1979-1980, los adeptos de lo que no es un movimiento estructurado organizativamente, se esfuerzan esencialmente en financiar la construcción de mezquitas y en retribuir a los imames de su tendencia. Al parecer, durante ese decenio los predicadores actuaron influidos esencialmente por Abu al-Ala Mawdudi, sin que pueda emitirse otra hipótesis que la de una posible mediación de los cooperantes egipcios y de los Hermanos Musulmanes. El poder y la izquierda argelina se contentan con atribuir todo eso a los Hermanos Musulmanes.

Los Hermanos Musulmanes han sido sistemáticamente denunciados como agentes del extranjero. Oficialmente no hay movimientos islamistas, y, sin embargo, pese a las dificultades para una investigación de campo, no faltan testimonios acerca del control por los islamistas de las mezquitas competitivas. Así, incidentes muy violentos condujeron a la policía a tomar por asalto, en 1982, la mezquita de Laguat; un proceso en 1985 acabó en la condena de unos 70 integristas; en 1986, los muertos se contaron por decenas. De todos modos, es sorprendente que los miembros del Frente de Liberación Nacional (FLN) ante el vacío de sus mitines, no se planteasen algunos serios interrogantes. Las semillas habían sido sembradas por los reformistas y a pesar de la condena de las primeras asociaciones «integristas» y de los diferentes grupos de *Yunud de Alá* (en los años setenta), Argelia continuaba una política contradictoria a través de las publicaciones del Ministerio de Asuntos Religiosos que preconizan la autenticidad de los seminarios y de las reuniones dedicadas al pensamiento islámico.

El 12 de junio de 1990 se celebran elecciones municipales y provinciales que son ganadas masivamente por los representantes de Frente Islámico de Salvación (FIS), 54,25% de votantes. No obstante y al no poder llevar a cabo las reformas por ellos exigidas, multiplicaron la agitación, reclamaron unas elecciones presidenciales anticipadas y convocaron una huelga general. Ante esta situación el presidente Chadli declara el estado de sitio por un periodo de cuatro meses. Finalmente se celebra la primera vuelta de las elecciones y el FIS obtiene 188 escaños. A la vista de los resultados se anula la segunda vuelta y desde entonces el país está sumido en una situación interna que, hasta la fecha, no parece tener una solución muy satisfactoria para todos los argelinos.

En Marruecos, entre la gran variedad de movimientos muy próximos a los Hermanos Musulmanes, la asociación en la que se muestra más claramente el paso de los grupos misioneros a los grupos radicales, es la *Yamaiyat al-Daawa al-Sabiba al-Islamiya*. Esta asociación, que tiene su propia casa en un barrio de Casablanca fue creada originalmente por un antiguo militante de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), Abdelkarim Muti. En 1975, la asociación se escindió en cuatro grupos al menos, a cual más radical y revolucionario. El debate en el interior de éstos versa a la vez sobre la dirección de Muti y sobre el *takfir*: ¿es el recurso de la violencia un medio de lucha contra los poderes a los que no es posible atacar frontalmente y a los que entonces hay que excomulgar? ¿Puede utilizarse contra los pueblos oprimidos el concepto de *takfir* (excomuniación)? Este debate, que inquieta además a una parte de los colegios y liceos, producirá numerosos choques con la izquierda en Marruecos y con la emigración en Francia.

Todo va a bascular cuando el movimiento sea acusado del asesinato de Umar Benyelun, dirigente de la USFP. Muti resulto condenado en el proceso, en septiembre de 1980, pero había encontrado refugio en Arabia Saudí, donde luego, según algunas informaciones participaría en el ataque a la gran mezquita de La Meca.

Estamos aquí en presencia de un tipo de movimiento que interviene de una forma brutal en el campo político, contrariamente a los grupos misioneros que se proclaman apolíticos.

Por definición, sabemos muy poco acerca de los movimientos más radicales y violentos en el Macrek, y sobre todo en la península Arábiga. Están perseguidos en la medida en que, como por ejemplo el movimiento de la Vanguardia Islámica (*Al-Taliar al-Islamuya*), preconizan una acción explo-

siva y clandestina. Existen varios partidos de la liberación islámica (*Hizb al-Tahrir al-Islamiya*) cuyo modelo tipo es el creado hacia 1948 por Taqi al-Din al-Nabahani, es decir, mucho antes de la revolución iraní.

Este movimiento de actividades clandestinas es característico. Un cierto número de sus militantes usa varios nombres. Así, el cofundador del partido, *Jalil Mohamad Said*, usa el nombre de Jalil al-Hasan en la OLP, pero vive hoy en Kuwait, pues el movimiento está prohibido en Jordania. Esta práctica de los seudónimos y de la circulación clandestina en los países musulmanes se acompaña de otra característica concerniente a la sede central de este tipo de partido: tiene su sede, al parecer, en la República Federal de Alemania.

Se ha señalado la actividad de este grupo en Egipto (Salah Sirriya, jefe del grupo egipcio de la Academia Militar pertenecía, al parecer, al mismo). En Túnez, varios oficiales fueron condenados, en agosto de 1983, por el mismo motivo. También se ha indicado una intensa actividad clandestina de este partido en los territorios ocupados por Israel, en Siria, en Bahrein e incluso en Libia. Se trata de un partido radical, puesto que predica la restauración del Estado islámico por el derrocamiento de los poderes establecidos a través de la implantación de una vanguardia islámica. Este movimiento es panislámico y esencialmente panarabe, por lo que se ha alejado claramente de la revolución iraní.

Este tipo de movimiento existe naturalmente en Siria, en el conjunto de los grupúsculos que se han separado de los Hermanos Musulmanes, precisamente en lo que atañe al problema de la violencia. Otro movimiento, denominado Vanguardia Combatiente (*Al-Talaat al-Muqatila*), es, de hecho, la rama militar de los Hermanos Musulmanes, que rehúsa toda alianza con los partidos laicos. Esta rama ha surgido de las falanges de Mohamed Marwan Hadidal (muerto en prisión en 1974) y de Adnan Ukla, excluido de la organización de los Hermanos Musulmanes en abril de 1982. Este grupo es responsable de numerosos atentados y ha sido objeto de una muy violenta represión.

Existe en Siria otra rama radical de los Hermanos Musulmanes: el Frente Islámico de Siria, que se llama *Muyahidin*. Este frente publicó en noviembre de 1980 un programa que reclamaba la instauración de un Estado islámico por el retorno a las libertades democráticas y de derrocamiento de Hafez al-Assad. Este movimiento, que ha practicado la técnica del atentado, ha contraído, sin embargo, una alianza con partidos de oposición, laicos incluidos, y ha condenado vigorosamente a la revolución iraní.

En 1971 se crearon en Egipto dos grupos, lo que demuestra, una vez más, que la revolución iraní no es el punto de partida de la renovación islámica. El primer movimiento, fundado por Salih Sirriya, antiguo miembro del partido jordano de la Liberación Islámica, tomó el nombre de Academia Militar (*Al-Fanniya al-Askariya*). Sirriya, que fue ejecutado en 1974, pensaba que la sociedad (*yahili*) debía ser destruida por la violencia, pero que el pueblo oprimido era la principal víctima del poder ateo. El movimiento fracasó en el ataque a la Academia Militar de Heliópolis, el 18 de abril de 1974, y el gobierno de Sadat desmanteló el grupo. Pero en ese mismo año de 1974, Chukri Mustafa había creado la Sociedad de los Musulmanes (*Yamaat al-Muslimin*).

La denominación dada a esta asociación: *Al Takfir wa-l-Hichra* (excomunión y desierto) describe muy bien el pensamiento de este movimiento radical, que, en efecto, predica la excomunión de los malos musulmanes, rechaza colaborar con los representantes del sistema educativo o incluso con los funcionarios del Estado. Por encima de todo, este movimiento ha organizado la vida musulmana de sus miembros al margen de la sociedad (*yahili*). Se trata de un imaginario en el que el retorno al desierto es una de las fuentes de la reconciliación del hombre consigo mismo en la vía de Dios. Este movimiento ha sido comparado al de los *jariyies*, pero esta comparación, por sí misma, demuestra cuan fundamentales son las referencias históricas para hacer una lectura moderna y actual de este tipo de movimiento.

El día 3 de julio de 1977, el movimiento secuestra y luego asesina al jaque Dahab, antiguo ministro de Bienes Religiosos. Chukri Mustafa es ejecutado en ese mismo año. Y aunque el movimiento fue desmantelado en esa época, en el año 1984, las autoridades practican la detención de una cincuenta de miembros del grupo.

Existe otro grupo comparable, fundado en 1980 por Mohammad Abd al-Baqi: el de Repliegue y Meditación (*Al-Tawqif wa-l-Tabayyun*) famoso por sus antiguos ataques a los coptos, que en 1984 sufrió la detención de numerosos militantes. Este grupo es conocido, sobre todo por sus declaraciones contra los cristianos, considerados como impíos, y consecuentemente contra los gobiernos musulmanes que toleran que el verdadero estatuto de *dimma* no les sea aplicado.

Pero en el grupo radical que más ha hecho hablar de sí mismo es el llamado *Al-Yibad*, que el 6 de octubre de 1981 asesinó a Sadat y dos días después tomó por asalto el cuartel general de la Policía en Asiu. Es, pues,

el que ha llevado más lejos la lógica del derrocamiento por la fuerza del poder corrompido. Además el pensador de este grupo, Abdelsalam Farach, es autor de un texto que lleva al máximo la lógica del *yihad* contra los infieles. Inspirado en Ibn Taymiyya, este texto va mucho más lejos que los de Sayyed Qutb, quien, de hecho no predicaba la violencia hasta sus últimos extremos.

El grupo *Yibad*, está compuesto por la reunión de ramas regionales bajo la batuta de Karam Zuhdi y de Farach. Estos dos dirigentes fueron ejecutados el 15 de abril de 1982, con Jalid al-Islambuli, el jefe del comando que asesinó a Sadat. El proceso de los 300 militantes del grupo que se desarrolló en 1984 dio lugar a un fenómeno absolutamente único en la historia de la represión policial en todo el mundo, aunque, en suma trivial en el mundo árabo-musulmán: una controversia sobre el tiranicidio que enfrentó a los *ulemas chuyuj* de la Universidad de Al-Azhar y a los militantes encarcelados y que fue publicada por la prensa. Aparentemente, la causa de que cesara el debate, falto ya de combatientes, fue la carencia en los *ulemas* oficiales de más argumentos que oponer.

Estos movimientos han rechazado constantemente alianzas con los grupos shiíes. Los movimientos islamistas hasta los más radicales, comparten la idea general del suní sobre el shií, y los gobiernos árabes obtienen sin dificultad de sus *ulemas*, *fatwa* de denuncia de la herejía iraní.

La mayor parte de los dirigentes islamistas dicen más o menos lo mismo al respecto, aún cuando reconocen que la revolución iraní es una contribución importante a la lucha contra el imperialismo... y que el modelo iraní de derrocamiento de un régimen es útil y pertinente.

Los movimientos shiíes

El caso del Líbano permite exponer ahora algunos ejemplos de movimientos shiíes, puesto que algunas de sus asociaciones islamitas, como ocurre por otra parte en el Golfo, son shiíes o al menos están aliadas a shiíes.

En efecto, los movimientos libaneses presentan una característica particular, dada la existencia de varias comunidades musulmanas: algunas instituciones islámicas oficiales disponen de milicias, mientras que otros movimientos están animados de un fuerte espíritu de clan. Añadir que algunos grupos islámicos han estado ligados a los Hermanos Musulma-

nes sirios, egipcios o palestinos, no dará sino una somera idea de la complejidad del caso libanés.

Algunos movimientos radicales predicán la restauración de un Estado islámico en el Líbano, con lo que se oponen al confesionalismo. Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento *Al-Yamaat al-Islamiya*, dirigido actualmente por Tathi Yakan.

La distinción pasa por los movimientos que predicán la unificación confesional entre shiíes y suníes, como el movimiento de la unificación islamista, suní. Este grupo es el resultado de la fusión, en Trípoli, de un grupúsculo, Los Soldados de Dios y del Movimiento del Líbano árabe, fusión que se realizó en el año 1982, en el interior de la rama estudiantil del *Fath*. Dirigido por el jeque Chaaban y Jalil Akkawi, el movimiento sufrió una escisión en enero de 1984, cuando Hafez el-Assad recibió en Damasco a Chaaban, pese a que el movimiento había combatido a las fuerzas sirias y tomado partido por los disidentes palestinos durante la crisis del año 1983.

Todo el mundo sabe, y nadie parece tener interés en extraer las consecuencias, que los shiíes son ya el grupo más importante numéricamente en el Líbano. Por ello, no puede sorprender que los radicales proiraníes, que preconizan la instauración de un Estado libanés islámico, hayan abandonado al grupo *Amal*, de Habih Berri, cuya orientación casi laica se sitúa en el marco multiconfesional libanés. Este grupo disidente, dirigido por Hussein Mussawi, con base en Baalbek, ha permitido la acogida en el Líbano, a partir de 1982, de los *Pasdaran* (Guardias de la Revolución) y de los *hizbulahi*, que se han instalado en la llanura de la Bekaa. Esta colaboración entre shiíes libaneses e iraníes ha cambiado la faz de la guerra: estos grupos se han hecho famosos por sus ataques a las fuerzas «de interposición», francesas y norteamericanas y han hecho particularmente difícil la ocupación del sur del Líbano por el Ejército israelí.

Nadie puede todavía evaluar el impacto psicológico sobre las masas árabo-musulmanas de este acoso de las tropas de ocupación por los grupos shiíes, cuando las Fuerzas Armadas árabes han demostrado su incapacidad desde hace dos decenios. Esta presión tendrá grandes consecuencias para el futuro de las relaciones entre shiíes y suníes, que lógicamente deberían conducir a la proclamación de una república islámica en el sur del Líbano. No son las reuniones al más alto nivel de la Organización de la Conferencia Islámica, que recuerdan ritualmente el apoyo incondicional a la causa palestina, las que pueden dar lustre al blasón de los gobiernos de los países árabes, tanto más cuanto que los gru-

pos shiíes no se han privado de recordar que los gobiernos de los Estados del frente han utilizado esencialmente sus mejores fuerzas militares no para la guerra contra Israel sino para la represión de los militantes islamistas. Entre quienes recuerdan las matanzas de *Hamas* o las del Septiembre Negro, hay muchos musulmanes en el mundo árabe dispuestos a oír atentamente tales argumentos.

Tres características parecen significativas para tratar de poner un poco de orden en la versión libanesa del islam radical: no parece que el Líbano sea un Estado confesional que practica la guerra de religiones; parece, en cambio, que no se trata de un Estado en el sentido hegeliano sino de un Estado en el sentido jalduniano: un Estado sin política.

En efecto, la combinación de los clanes, del sistema tribal, de la movilidad geográfica de los grupos sociales, de una forma particular de feudalismo, el clásico latifundio árabe, y la masiva presencia de los palestinos, sobre todo desde el Septiembre Negro (Jordania, 1970), parecen elementos más importantes a tener en cuenta que el «confesionalismo», tanto más cuanto que las grandes familias que dominan al Líbano se han matado entre sí desde hace 20 años sin consideraciones de religión, y que los palestinos cristianos (por ejemplo, los del campo de Daaye) no han tenido mejor suerte que los palestinos musulmanes de Sabra o Chatila, alternativamente asesinados por los «cristianos» y los «musulmanes».

En efecto, hay que recordar todo el odio que se ha abatido sobre este país desde decenios... ¿Quién mato a Bechir Gemayel? ¿Por qué? Su padre (Pierre) había fundado las Falanges sobre el modelo de la juventud nazi alemana, cuya disciplina había admirado en los Juegos Olímpicos de Berlín. La milicia de Camille Chamun fue liquidada en el año 1980 por Bechir Gemayel. La derrota de los murabitun y de la izquierda palestina, en 1982, debida, entre otros, a Saeb Salam, no puede hacer olvidar el anti-comunismo virulento de todos esos dirigentes, ya sean «cristianos», o «musulmanes». Saeb Salam es conocido por sus alianzas occidentales y árabes (saudí). Su figura homóloga, shií y prosirio, es Adel Osseiran, un viejo reaparecido de la Conferencia de Ginebra. Pero los prosirios son legión. En cuanto a Walid Yumblatt, también apoya a los sirios, que mataron a su padre. Pero Walid es de izquierda. Ha traicionado alternativamente a todos con los que se ha aliado, y aún sigue. Ante todo y por encima de todo, para que vivan los drusos. Pero los suníes no se quedan atrás; los de Trípoli tienen también un «líder carismático» de costumbres equivalentes: Rachid Karame, que es un aliado de Siria cuando no está

contra «el gran hermano» del Norte. ¿Cómo reprochárselo cuando es sabido que el más sanguinario de todos, Soleimán Frangié, hizo venir a los sirios, hace ya más de 40 años, para salvar a los cristianos? Para tomar el poder, celebró una «misa sangrienta» durante la cual hizo perecer a todos sus competidores. Su hijo y una treintena de sus partidarios fueron a su vez asesinados por los falangistas, en junio del año 1978. Así se cierra el círculo, pero todas esas «buenas gentes» tenían en común su odio a los palestinos y habían olvidado a los shiíes.

El segundo elemento parece ser la transformación demográfica de los shiíes, que constituían no sólo una minoría religiosa sino también las clases más desfavorecidas. Ahora bien, los conflictos sociales nunca han estallado en el Líbano, lo que deja aparecer, en consecuencia, los conflictos comunitarios. El «pacto nacional» funcionaba sobre cifras falsas desde el año 1943; hoy los shiíes son mayoritarios, sin que por ello haya cambiado su representación. Reclaman, pues, simplemente, su lugar en el poder, antes de reclamar todo el poder en el marco de una república islámica, que estaría evidentemente más ligada a Teherán que a Occidente.

La tercera característica es la relativa autonomía de los actores secundarios, que se manifiesta particularmente en el Líbano. Israel, contrariamente a lo que dicen los árabes, no es simplemente un hecho, colonial clásico, reducible a los casos de Argelia y de África del Sur. Tampoco parece que Israel sea simplemente un peón del imperialismo norteamericano. El Estado hebreo es todo eso a la vez, pero con una dimensión mesiánica, ligada a una historia y a unos lugares particulares. Los árabes no pueden a la vez conducir la lucha antiimperialista e ignorar la dimensión metafísica de Jerusalén. Pues muy a menudo, en su política de presión y de anexiones, Israel ha puesto en serias dificultades a sus aliados. Tampoco parece que Siria no sea sino un peón manipulado por Rusia. Ahí también, la Historia demuestra que el mito de la «Gran Siria» tiene sentido y conlleva elementos de realidad no desdeñables, mientras que la antigua Unión Soviética nunca dio pruebas de un dinamismo excesivo en el apoyo a sus aliados árabes. La combinación de estos elementos no margina el juego de las grandes potencias, pero sí deja lugar a una autonomía relativa de los actores secundarios. Así las cosas, sólo los occidentales pueden creer en la paz separada, o en la designación del presidente cristiano del Líbano por un Parlamento reunido bajo la protección de los carros de combate israelíes.

Sadat y Bechir Gremayel fueron asesinados por las mismas razones. El nudo del debate está en la doble voluntad norteamericana e israelí de

ignorar a la OLP, conjugada con la voluntad de la casi totalidad de los Estados árabes de contener lo que hay de revolucionario en la resistencia palestina. Así, los grupos secundarios escapan a sus aliados, a sus clientes y a sus protectores en función de sus propios y exclusivos intereses. Éste es el único contexto en el que puede comprenderse la emergencia del radicalismo. Y se trata del único caso en el que, efectivamente, este radicalismo coincide en una comunidad shií y una clase social particular. Para comprender la emergencia del grupo *Amal* y sus disidencias, hay que remontarse a algunos años atrás, y más particularmente al hecho de que la población palestina y libanesa shií, mezclada en zonas de emigración de Beirut Sudeste o en el famoso campo del Tall el-Zaatar, suministrara una mano de obra barata para la industria libanesa.

Ahora bien, después de las batallas y de las matanzas de los últimos años, el flujo de refugiados palestinos no sólo ha agravado las tensiones sino que también ha estructurado la latente rebelión shií. La toma de conciencia de los shiíes libaneses en tanto que clase y confesión es imputable en gran parte al imam Musa Sard y a los exiliados iraníes encuadrados por, Mustafa Chamram, así como a Abu Charif, organizador militar del movimiento *Amal* y futuro responsable de los Guardianes de la Revolución. En el año 1967, el imam Musa Sard funda el Alto Consejo Islámico shií y el Movimiento de los Desheredados (*Al-Mahrumin*). Este movimiento será la base de *Afwat al-Muqawamat al-lubnaninya*, o dicho de otro modo, *Amal* (Brigadas de la Resistencia Libanesa).

En 1978, el imam Sard «desaparece» en Libia y Nabih Berri se convierte en el secretario general de *Amal*, pero se encuentra con la oposición del presidente Hassan Hachim y del dirigente del Sur, Mahmud al-Faqih. En menos de cinco años, cuando Occidente aún no se ha enterado de su existencia, el movimiento se escinde en ramas antagonistas, sin tener en cuenta otros grupúsculos. En 1980, Huseein Misani forma el *Amal Islámico* en la Bekaa; luego Abbas Musawi crea los *hizbolahi* (Partidarios de Dios) de Baalbek con Subhi Tuferli. Entre tanto, la *Ittihad Alltalaba* (Unión de Estudiantes) era captada, intelectual y luego físicamente, por el jeque Mohamed Husein Fadlallah. Por último, Abdalah Musani crea en el año 1983 el grupo *Imam Hussein*.

La primera ruptura entre los shiíes y los palestinos se producirá en el año 1978, con ocasión de la operación *Latani* lanzada por los israelíes y, poco a poco, *Amal* va a inclinarse, mas allá de su negativa a unirse al Frente de Salvación Nacional constituido por iniciativa de Damasco, hacia las tesis

sirias. Por último, en la batalla por la eliminación de los palestinos partidarios de Arafat, *Amal* estará al lado de los sirios. Ahora bien, durante ese tiempo, un cierto número de shiíes reagrupados en torno al jeque Fadlalah va a rechazar la idea de un Líbano multiconfesional para constituirse en partido radical según el modelo iraní de los *hezbollahi*, que sueñan con una república islámica cuyo proyecto ha sido adoptado el 30 de enero de 1986 durante la Conferencia Islámica de Yamanan (Teherán).

Esta rama, la única que puede ser considerada como radical, ha organizado la resistencia a la ocupación israelí en todo el sur del Líbano al fin de ésta, mientras que el movimiento original se encargaba más prosaicamente de la liquidación de los últimos palestinos fieles a Arafat en Sabra y en Chatila.

En cuanto a los palestinos, no tienen ya otro apoyo que el de los *mura-bitun* (organizaciones «nasserianas») al menos los que no han sido expulsados por los drusos y el de los shiíes pomposamente calificados de «progresistas», cuando hace ya mucho tiempo que los partidos comunistas libaneses se han evaporado bajo las embestidas de todos los «confesionalistas», que, al menos, en este punto están de acuerdo. No hay que olvidar a los grupos (cristianos y musulmanes) partidarios de la «Gran Siria»: son partidos políticos muy antiguos y no movimientos religiosos.

Queda el famoso *Yihad Islámico*, que parece más bien una facilidad telefónica con la que se enmascaran grupúsculos diversos. En cambio, aparece un hilo conductor de la familia Musauí. Al parecer, Sadek Musauí establece un enlace con el Consejo Superior de la Revolución Islámica, creado en el año 1981 en Teherán, cuyo presidente era un *Huuyat al-Islam* (Mohammed Bakr ek-Hakim), pero cuyos coordinadores se encuentran en Damasco.

Como además, sabemos que hay campamentos de entrenamiento controlados por esos mismos personajes en el Líbano, en Siria y en Irán, es posible sostener que nada ocurre en el sur del Líbano sin el asentimiento de Siria. Pero la conexión con Irán deja prever la posibilidad de que un día los grupos shiíes-*hizbolahi* escapen al control sirio. Varias reuniones, efectuadas en los años 1985 y 1986, fijaron los lazos entre los shiíes libaneses e iraníes.

Respuestas de los regímenes

Una vez analizadas someramente las pretensiones de los islamistas, los grupos o asociaciones en que difícilmente pueden catalogarse y sus formas más o menos violentas de actuación, vamos a estudiar las distintas maneras en que los regímenes de los países afectados tratan de contrarrestar su influencia y eliminar, o al menos suavizar, las consecuencias que traerían consigo un mayor arraigo de los movimientos entre la población y un aumento de la contestación popular que podrían poner en peligro la estabilidad, no siempre muy conseguida, de una zona de vital interés, no sólo para los países de Europa, sino para el conjunto del mundo civilizado.

En general la mayoría de los gobiernos intentan rivalizar con la popularidad de los islamistas al adoptar alguno de sus programas políticos y humanitarios. Entre estas buenas actuaciones están el apoyo a los musulmanes sitiados en Bosnia, Cachemir y Asia Central, y el patrocinio de instituciones religiosas locales, dando dinero para armas y clínicas gratuitamente. El rey Hassan construyó la mayor mezquita del mundo occidental en Rabat; el rey Hussein vendió sus activos personales para restaurar la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén; Sadam Hussein reconstruyó con todo lujo los santuarios de musulmanes shiíes en Karbala que sus fuerzas habían destruido al reprimir la rebelión del año 1991, y podríamos poner más ejemplos, pero se ganan a pocos islamistas radicales con estas obras de caridad o en apariencia piadosas.

Si embargo, no todos los países de la zona que se encuentran más o menos afectados por los movimientos islamistas, siguen la misma estrategia para enfrentarse a ellos. En efecto, el amplio abanico de posibilidades de actuación que abarca desde el reconocimiento total de las asociaciones y su participación en el Gobierno, pasando por la tolerancia-aceptación de las mismas y que finaliza en la represión más brutal de todos sus componentes, viene condicionado por una serie de factores, de entre los que pueden destacarse los siguientes:

- El tipo de régimen existente en el país, su estabilidad y su grado de aceptación por el pueblo.
- El nivel de desarrollo económico y racial alcanzado, tanto interiormente como en relación a otros países de su entorno.
- Su grado de apertura hacia el exterior e influencias de otras civilizaciones.



Repasemos brevemente la situación del movimiento islamista en Marruecos y la actuación del régimen frente a su desarrollo, por ser éste un país que presente más características muy significativas en relación a los demás países de la zona.

Para poder comprender la existencia y el desarrollo de la contestación islamista en Marruecos, así como la importancia real de los movimientos que se declaran islamistas y la actitud del poder con respecto a ellos, es interesante hacer mención a dos características fundamentales del régimen marroquí, como son la preeminencia de la figura del Rey en la Constitución y en el campo político y la imbricación existente entre legitimidad política y legitimidad religiosa.

En efecto, cuando la Constitución marroquí en su artículo 7 señala que: «...la divisa del Reino es Dios, la Patria y el Rey», es tanto como decir que se rechaza la *shura* (consulta) y el Rey se atribuye el derecho absoluto para someter a la comunidad, para mantenerla en la ortodoxia. Esta hegemonía real deja sin lugar a la pretensión de los clérigos oficiales de ostentar el monopolio de la interpretación. El Rey en unas ocasiones, interpreta los textos haciendo que los *ulemas* sean su portavoces y en otras ocasiones. Él define el papel de los clérigos. Esta práctica no es de hoy, sino característica de los aluitas.

La imbricación directa entre la legitimidad política y la legitimidad religiosa viene reflejada en el Título II. La realeza, cuyos artículos, 19 a 35 subrayan la concentración de poderes en la persona del Rey. Así, en el artículo 19 se señala:

«El Rey, Amir Almuminin, representante Supremo de la Nación, símbolo de su unidad, garante de la permanencia y de la continuidad del Estado.»

Según el artículo 23 «la persona del Rey es inviolable» y el artículo 39, relativa a los miembros del Parlamento, señala que pueden ser:

«Perseguidos o investigados, arrestados, detenidos o juzgados cuando las opiniones expresadas pongan en entredicho al régimen monárquico, la religión musulmana o constituyan un atentado al debido respeto el Rey.»

Así pues tenemos que la Monarquía marroquí accedió al estatuto de institución sagrada jugando sobre tres legitimidades:

— La primera descansa sobre el Corán y la *sunna* y depende de la cuestión del Califato o del Imamato, es decir la necesidad de un imam, jefe religioso que guía la *umma* y protege «la ciudad del islam».

- La segunda descansa sobre la historia, invocada en un doble sentido, dinástico y místico, por la referencia al Profeta.
- La tercera se refiere a la *bay'a*. Para la Monarquía como para la élite reformadora y musulmana modernista, el consenso de la comunidad (*ijma*) es la instancia única de la legitimación del poder. La *bay'a* es un acto en el que se mezclan a la vez juramento de fidelidad y contacto. Para el poder real, este contrato se presenta bajo la forma de una ecuación: sumisión total y autoridad absoluta contra garantía de seguridad y de paz.

La práctica actual de la *bay'a* en Marruecos es un ritual de sumisión y un acto solemne que marca la fidelidad y la autoridad del monarca y un reconocimiento de su legitimidad.

La Monarquía alauita ha sabido utilizar la historia, la tradición y la religión para dominar y bloquear el campo político. Esta pretensión a la hegemonía sobre el campo político se dobla con un monopolio sobre el campo religioso. El islam, así como la referencia constante a la tradición dinástica y al sistema del *makhzen*, constituyen el apoyo a la vez ideológico y jurídico-político del régimen. La legitimidad real se apoya sobre el islam, en tanto que religión oficial.

El poder marroquí ha establecido un verdadero proceso de institucionalización del islam, que constituye su soporte ideológico. Este proceso de institucionalización del islam va desde el control del Cuerpo de los *Ulemas* (que pasarán a ser funcionarios y administrar el patrimonio del *habus*) al fomento de la enseñanza religiosa, sin hablar de todo un conjunto de preceptos jurídicos, que consagran el centralismo del islam en la gestión de la vida privada y colectiva (código de la familia).

Además de los aspectos políticos y religiosos señalados anteriormente y que como vemos, han podido condicionar en gran medida el desarrollo de los movimientos islamistas en Marruecos, hay que hacer una especial mención a la actuación del régimen marroquí frente a estos grupos.

En primer lugar figura la evaluación que el Gobierno marroquí ha hecho del papel que deben desempeñar las universidades, uno de los principales focos de actuación de las asociaciones islamistas, y la apreciación del que debe ser su porvenir. El Gobierno marroquí considera que en la universidad marroquí hay facultades e institutos que están condenados a una asfixia lenta y segura por la falta de salidas, insuficiencia de presupuestos y por el desorden total en el que se van hundiendo.

Por el contrario hay escuelas de enseñanza superior privadas, que el Estado estimula de forma manifiesta, así como a una serie de facultades e institutos públicos prometedores y abiertos al porvenir, pero muy restrictivos, con unas condiciones de selección muy duras e inaccesibles para clases más desfavorecidas.

El desinterés gubernamental por la universidad no busca más que provocar su propia quiebra. Este propósito gubernamental se ha visto favorecido por el clima de terror que han impuesto algunos grupos de estudiantes islamistas. Huelgas interminables, desórdenes por pretextos nimios, oposición salvaje a la libertad de acción de los estudiantes afiliados a otras formaciones políticas, así como el uso deliberado de la violencia para imponerse.

Para comprender las razones de la escalada islamista y de la acción violenta del Gobierno, hay que buscar lejos de la universidad, y examinar la situación política del reino, donde las fuerzas políticas nacionales se encuentran inmersas en un proceso de entente política. Al mismo tiempo otros islamistas han «comprado» un partido político, el Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC), con la aquiescencia y el apoyo de Palacio, quien con esta maniobra pretende dividir la oposición islamista.

Los activistas de *Al-Adl wa Al-Ihane* se han visto aislados lo que les han hecho temer un desmembramiento de la asociación, que ha reaccionado con una demostración de fuerza, que diera pruebas de su existencia y que galvanizara a sus activistas. La chispa, el problema del transporte universitario y la consiguiente organización de manifestaciones estudiantiles fuera del recinto de la Universidad de Casablanca. La respuesta del Gobierno ha sido fulminante, pero le interesa que haya un cierto nivel de caos en las facultades, para que la sociedad llegue a la ruptura con la Universidad actual, para que la estrategia gubernamental de sus frutos.

Otro aspecto a señalar es la actitud del régimen permitiendo que grupos islamistas moderados (en parte apoyados desde el mismo poder real) formen un partido político, de reducidas posibilidades reales, pero que pueda estar presente en el Parlamento. De esta manera se pretende aislar a los islamista radicales y acallar la constitución de los otros grupos. Dentro de este aspecto, pueden señalarse también las recientes decisiones reales, que oyendo las «recomendaciones» emanadas de la Comisión de Derechos Humanos (creada por el mismo Rey) ha puesto en libertad a una serie e líderes políticos y religiosos encarcelados desde hace varios

años. Esta excarcelación no traerá consigo, a corto-medio plazo, un resurgimiento de las corrientes islamistas, ya que es de suponer que esta actitud del régimen habrá sido pactada con los líderes puestos en libertad.

El origen, desarrollo, implantación y situación actual de los movimientos integristas argelinos, merecen un especial estudio por ser, a nuestro juicio, un caso muy particular y específico en la historia de estas asociaciones.

Las asociaciones islamistas en Argelia tienen una larga tradición ya que en 1931, antes de la independencia, se fundó la Asociación de las *Ulemas*, cuyo eslogan era:

«El islam es mi religión, el árabe mi idioma y Argelia mi Patria.»

A partir del año 1954 se integra en el FLN junto con otras fuerzas que luchan por la independencia de la región.

Una vez lograda la independencia, las corrientes islamistas se oponen, de una forma subterránea normalmente, a la escalada árabe-socialista-musulmana llevada a cabo por el poder.

En el año 1964 una asociación legal *Al-Qiyam* trata de asegurar la supervivencia del islam, al menos en el ámbito cultural, pero se enfrenta a la hostilidad del poder lo que trae consigo inicialmente su prohibición en 1966 y su disolución en 1970.

Por su parte, el FLN, se reserva el monopolio de la expresión religiosa y el Ministerio de Asuntos Islámicos patrocina y desarrolla un «islam del Estado».

La situación económica y política creada en Argelia durante la década de los setenta, con una economía al borde de la miseria, con una demografía galopante sobre un mercado de trabajo ya saturado y miles de estudiantes procedentes de la arabización sin trabajo, va a constituir un importante vivero para un movimiento islamista que, desde la dispersión y discreción comienza a organizarse.

En los años 1976 y 1977 aparecen en las principales mezquitas de las grandes ciudades: Argel, Orán, etc. los primeros círculos de reflexión militante que escapan al control del Ministerio de Asuntos Islámicos.

Después de la revolución islámica de Irán, las embajadas y medios de comunicación occidentales reciben, cada vez con más intensidad, elementos de propaganda procedentes de los islamistas: panfletos, libros, manifiestos, etc., destinados a romper el silencio oficial sobre las actividades islamistas.

En el año 1982 se constituye el Movimiento Islámico Argelino (MIA) como una unión de varios grupos de creyentes, en especial el Grupo de Lucha para la Prohibición de lo Ilícito implantado desde el año 1979 en barrios populares y mezquitas de Argel.

Pero en la década de los años ochenta la situación económica se agrava debido a la caída de los precios de los hidrocarburos (el 98% de la entrada de divisas en Argelia proviene de este sector); una demografía incontrollada lanza al mercado de trabajo cada año a 300.000 jóvenes, de los que el 40% de los menores de 30 años están en el paro y el Gobierno trata de ocultar una corrupción escandalosa. Consecuencias, una población cada día más furiosa, jóvenes privados de todas esperanzas, desplome de los modelos ideológicos del régimen, es decir la conjunción de todos los elementos necesarios para una conquista de las masas por los movimientos islámicos siempre presentes y a la espera de su oportunidad.

Los disturbios, inicialmente espontáneos del 4 al 14 de octubre de 1988, son dirigidos a partir del día 7 por los islamistas gracias a una manifestación organizada por el joven imam de Bab-el-Oued, Alí Bel-Hadj. En dos enfrentamientos con las fuerzas del orden, los islamistas tienen más de 80 muertos los dos elementos que le faltaban al movimiento incipiente: mártires y notoriedad internacional, ya los ha conseguido.

Después de todos estos acontecimientos el Gobierno adopta una nueva Constitución en la que se admite el multipartidismo: el día 10 de marzo de 1989 el FIS se constituye como partido político.

Merece la pena estudiar, aunque sea someramente, los inicios del FIS con objeto de comprender los altos resultados electorales obtenidos por este movimiento. El FIS no ha nacido por «generación espontánea». Es la herencia política visible de una acción de masas llevada a cabo a partir de las mezquitas y con una gran discreción, desde hace más de 20 años, en los campos social y cultural.

Lo esencial del trabajo político del FIS, invisible a los ojos de aquellos que no habitan en los suburbios, consiste en la ocupación masiva de un terreno social totalmente olvidado por el FLN, cuerpos de voluntarios para los trabajos penosos de todas las clases; desde la recogida de las basuras domésticas hasta los apoyos necesarios después de un terremoto. Estructuras de solidaridad de todo tipo: hospitales, centros culturales y organizaciones de beneficencia fueron puestos en marcha por los islamistas. Cualquiera que tenía una pena en su familia, alumnos que no lograba

pasar sus cursos en las escuelas o en los institutos se encontraba con profesores gratuitos además de bebidas y comida.

Esta acción bienhechora es apreciada muy especialmente por los desheredados, por los numerosos excluidos de la sociedad argelina pero también por la clase media, empobrecida por las dos inevitables secuelas del «socialismo argelino»: corrupción y burocracia.

No es extraño por tanto que en las elecciones municipales y provinciales del 12 de junio de 1990, el FIS obtuviera 4.331.472 votos, el 54,25% de los votantes y el 33,73% de las personas inscritas en el censo electoral.

A partir de este momento los islamistas multiplican sus acciones reclamando elecciones presidenciales anticipadas y lanzando, a principios del mes de junio de 1991 un llamamiento a la huelga general, previa al día 27 de junio fecha prevista para las elecciones.

A la vista de la situación, el Gobierno decreta el estado de sitio el día 5 de junio y aplaza indefinidamente las elecciones. El día 30 de junio son encarcelados los dos principales líderes del FIS, Abassi Madani y Alí Belhach, lo que provoca nuevos disturbios y agitaciones.

Se celebran las elecciones el día 25 de diciembre y el FIS vuelve a tener una sonada victoria con 188 escaños y 3.260.222 votos. A la vista de estos resultados y debido a presiones interiores y exteriores se anula la segunda vuelta de las elecciones y el presidente Chadli dimite.

A partir de este momento es de todos bien conocida la situación que se ha desarrollado en Argelia. El Gobierno declaró el estado de emergencia en febrero del año 1992, lo cual aumentó el poder de las Fuerzas de Seguridad y en 1994 nombró a Liamin Zeroual presidente. En más de cuatro años de una guerra casi civil, han sido asesinados más de 50.000 civiles, militantes, y personal militar. Ni el Gobierno ni los islamistas radicales han podido obtener un amplio apoyo entre la población argelina ni asestarse un golpe definitivo el uno al otro.

El objetivo del Ejército argelino es eliminar a los radicales islámicos, introducir la reforma económica y emplear el diálogo con los islamistas dóciles para marginar al FIS y a los demás partidos de la oposición. Zeroual fue elegido presidente en las elecciones celebradas en noviembre del año 1995, en lo que el Gobierno definió como una gran participación en las elecciones. Esto aumentó la legitimidad del Gobierno y reforzó el compromiso de los generales de erradicar a los insurgentes. Zeroual también

ofreció entablar el diálogo con algunos islamistas —no el FIS— pero probablemente no habrá concesiones a los islamistas para pactar la paz, y la violencia probablemente continuará.

La mano del Gobierno se ha visto reforzada casi con toda seguridad con una participación en la elecciones mayor de lo que se esperaba, la incapacidad de los militantes a malograr este proceso electoral, y la incapacidad de la oposición para hacer que los votantes cambiaran de opción política.

Poco sabemos de los movimientos islamistas, al igual que de otros muchos aspectos, dentro de Libia. El presidente Gaddafi considera que toda aquellas personas o grupos que no compartan sus ideas es un opositor al régimen y que su único objetivo es derrocarlo por que no es de extrañar que aplique tácticas draconianas cuando trata con los opositores islamistas tanto potenciales como reales. Aquellos de los que se sospecha que puedan pertenecer a movimientos islamistas o tener simpatía por ellos, se les vigila de cerca, cuando no se les detiene.

Túnez fue desde su independencia en el año 1956, el único país musulmán que no otorgo ningún estatus particular al islam y sus dirigentes se dedicaron encarnizadamente a sustraer la vida política y cultural del país, de la influencia islámica. En efecto, partiendo de la Constitución de 1959, que declara a Túnez (país musulmán) pero sin dar ningún privilegio a la religión se llevaron a cabo las siguientes acciones:

- Desmantelamiento de la base material del islam confiscando todas las fundaciones y bienes religiosos que aseguraban su autonomía financiera; para contrarrestar esta medida el culto era subvencionado por el Estado y los *ulemas* fueron nombrados funcionarios.
- Verificación de la justicia tunecina y abolición de los tribunales religiosos que aplicaban la *shaira*.
- Promulgación de una ley que establece la igualdad de sexos y prohíbe la poligamia.
- Gestión de todos los asuntos religiosos por una Dirección de Asuntos Religiosos, dependiente de la Presidencia de la República.
- Campaña difundida en los medios de comunicación por el propio presidente Burguiba, contra el ayuno del Ramadán, el sacrificio del cordero y la peregrinación a La Meca.
- Legación del aborto en el año 1967.

En fin una política modernista y traumatizante para una mayoría de la población que se siente afectada culturalmente y desposeída brutalmente de su identidad islámica.

Es este contexto en el que el Gobierno tunecino va a caer en la trampa en la que normalmente caen la mayoría de los gobiernos enfrentados al islam militante: jugar con el Movimiento Islamista contra los Progresos de las Ideas Socialistas y Revolucionarias de los Jóvenes de Izquierda, creando en el año 1970 la Asociación para la Salvaguardia del Corán (ASC), con objetivos inicialmente culturales y misioneros, hacia la que afluyen los jóvenes militantes.

Evolucionando hacia una autonomía cada vez mayor la ASC empieza a estructurarse y en el mes de abril de 1980, después de unos años de militancia secreta, inicia su transformación en un movimiento de tendencia islámica claramente político.

Aprovechando una apertura democrática, el MTI se constituye oficialmente el 31 de mayo de 1981. A partir de este momento va a permanecer en el frente de la escena política y a jugar, contra viento y marea, el juego de la legalidad a pesar del rechazo del poder a reconocerle.

Durante los primeros años de la década de los años ochenta, el MTI va a sentir dentro de sus propias filas el temor y el odio que el presidente Bourguiba tiene hacia los islamistas, pero a finales del año 1987, como consecuencia de la toma del poder del presidente Ben Alí, la tensión desaparece rápidamente. En diciembre de ese mismo año son liberados 608 militantes del MTI y en el mes de mayo del siguiente año su líder Rachid Ghannouchi excarcelado. ¿Pueden entenderse estas acciones como una capitulación del presidente frente a los islamistas? Nada más lejos de la realidad ya que lo que pretende el gobierno tunecino puede resumirse en esta frase: islam sí, islamistas no. Para aplicar este lema Ben Alí debe reconciliar a Túnez con su identidad musulmana y probar públicamente su adhesión al islam.

En efecto, rehabilita la Zeitouna como universidad islámica, cumple con la peregrinación a La Meca y crea en abril del año 1989 un centro de estudios religiosos en Kairovan. Aparte de estas acciones el Gobierno concede al MTI los mínimos que imponen la nueva situación democrática pero recupera sistemáticamente con unas acciones lo que le ha concedido con otras. «Concesión-represión», pero suavemente y lejos de todo enfrentamiento en fuerza como en la época del presidente Bourguiba.

Actualmente, con su presencia en el Parlamento tunecino, los islamistas se han confirmado como la primera fuerza de oposición del país, pero sus resultados, el 13% son similares a los obtenidos por el Frente Nacional en Francia. ¿Puede de ello deducirse que el país se haya vuelto integrista?

El islam radical es el más serio desafío político con el que se enfrenta el presidente egipcio Hosni Mubarak, pero aunque fuera asesinado por militantes islamistas como lo fue su predecesor Anwar el-Sadat, los islamistas radicales difícilmente desplazarían al Gobierno.

Los problemas de Egipto son inherentes al sistema y se darán a largo plazo, los dirigentes manchados por cargos de corrupción e insatisfechos con el deteriorado papel de liderazgo de Egipto en la región, la ineficacia burocrática que impide que surjan nuevos dirigentes e inmoviliza cualquier esfuerzo de reforma, una sucesión incierta, un índice de desempleo de más del 20% (sobre todo entre los jóvenes), y una deuda e inflación enormes. El sector público produce más de la mitad del Producto Interior Bruto (PIB) del país, y el Gobierno tradicionalmente ha sido el que se ha ocupado de proporcionar el mayor número de puestos de trabajo, garantizando hasta hace poco educación gratuita, vivienda y atención médica. La función principal de los militares es el empleo y la producción. Egipto en repetidas ocasiones no ha conseguido aplicar las reformas prometidas al Fondo Monetario Internacional, en primer lugar porque teme la repetición de «las revueltas del pan» de 1978 si intenta eliminar el subsidio popular básico.

Los dirigentes musulmanes radicalizados han crecido valiéndose de la pobreza del país, del liderazgo sin brillo del régimen y de los esfuerzos ineficaces del Gobierno para manejar las crisis para crear movimientos populares islamistas eficaces y populares con raíces locales. El primer grupo islamista radicalizado moderno más influyente del Oriente Próximo, la Hermandad Musulmana, que surgió en Egipto en el año 1928, continúa siendo el mayor grupo islamista de este país. Domina la administración de la educación, proporciona una amplia gama de servicios sociales y humanitarios, y tiene el control de la mayoría de las asociaciones profesionales, entre ellas las que representan a abogados, ingenieros y profesores. La Hermandad en otro tiempo conocida por su extremismo y violencia, ha cambiado sus tácticas y está intentando convertirse en parte del proceso político general dedicado a la evolución de Egipto, gradual y no violenta, de Estado secular a islámico. Más peligrosas a corto plazo, aunque con menor influencia, son los islamistas radicales extremistas: *Al-Gama'at Al-Islamiyah* (El Grupo Islámico) y la nueva *Al-Yihad*. Ambas organizaciones

reivindican una serie de actos terroristas con intentos de asesinatos de altos cargos del Gobierno, intelectuales seculares, y turistas extranjeros.

El Cairo ha declarado la guerra a los islamistas, sean la más pacífica Hermandad Musulmana o la reconocidamente terrorista *Gama'at*. El Gobierno no distingue entre unos y otros y dice que todos los islamistas están relacionados con los grupos de la *Gama'at* y la *Yihad* y que apoyan el terrorismo. Egipto prohíbe todo partido político basado en la religión y, antes de las elecciones celebradas a comienzos del año 1996, llevo a cabo barridos de seguridad y detenciones de dirigentes de la Hermandad, arrestando a políticos sobresalientes, con el fin de neutralizar su influencia.

Las consecuencias de la guerra del Golfo han sido significativas en Arabia Saudí tanto en el aspecto social como en el político.

Por lo que se refiere al ámbito social cabe destacar las protestas de los *ulemas* tradicionalistas en contra del Gobierno de la familia real por haber demostrado una gran dependencia militar y económica del extranjero en el momento de salvaguardar los principales lugares santos de la religión musulmana.

En el aspecto político ha habido algunos intentos por modernizar el sistema político y dentro de ellos pueden mencionarse la creación de un Consejo Consultivo, pero sin que ello le haya permitido librarse de la contestación procedente de organizaciones islamistas, tanto interiores como exteriores. A pesar de los atentados que se han producido en el interior del país, no parece que los mismos vayan a tener un gran efecto sobre la estabilidad del régimen y el acceso de los islamistas radicales ya que como se ha demostrado, estos atentados van dirigidos contra las fuerzas americanas establecidas en territorio saudí, en una clara demostración del rechazo que produce la presencia de unas fuerzas que son, para el conjunto del mundo árabe, el apoyo principal de su acérrimo enemigo: Israel.

Como se señaló al principio de este trabajo, la enfermedad del rey Fahd y su posible sustitución por el príncipe heredero Abdullah, puede traer consigo una mayor apertura del país y una mayor tolerancia con los regímenes islamistas.

La Autoridad Nacional Palestina dirigida por Yasser Arafat se enfrenta a continuas pruebas que le ponen los islamistas radicales: *Hamas*, cuyo objetivo es crear un Estado islámico en todo lo que era originariamente Palestina, cuenta con el apoyo de los elementos descontentos de la comunidad palestina, aunque su apoyo en 1996 fue mucho menor que

en el periodo previo a la firma de los acuerdos de Oslo. El grado en que este apoyo se pueda ampliar dependerá de la percepción de los dividendos inmediatos del proceso de paz, tales como la prosperidad económica, un paso hacia el Estado palestino, y la retirada de las Fuerzas de Seguridad israelíes. El ritmo del cambio se ve acelerado por una serie de condiciones que han alimentado el islam radicalizando en otros países, a saber, unas perspectivas económicas poco prometedoras, carencia de educación y capacitación para puestos de trabajo, fracaso de los dirigentes seculares para mejorar las condiciones de vida, y una percepción de pérdida de dignidad como resultado de una situación política opresiva.

La rama política de la organización *Hamas* ha conseguido su popularidad gracias a los generosos programas de ayuda social y la insinuación ocasional de que esta dispuesta a cooperar en la construcción del nuevo Estado palestino. Esta rama militante, junto con la *Yihad Islámica* palestina, continuará teniendo la violencia como la única forma de liberar a Palestina para establecer un Estado islámico. Ambos grupos reciben ayuda y ánimos de Irán y del *Hizballah* libanés.

Hamas tiene la capacidad de desbaratar el proceso de paz. Reivindicó muchos actos de terrorismo que trastornaron a Israel a principio del año 1996, contribuyendo a la derrota electoral de junio de 1996 del primer ministro israelí Simón Peres frente al líder del Partido del Likud partidario de una línea más dura, Benjamin Netanyahu.

Un escollo en particular en el camino hacia la paz podría ser el destino de Jerusalén. Las objeciones palestinas se basan en principio en el nacionalismo más que en la religión: dicen que Jerusalén es su capital. Sin embargo, la comunidad palestina tiene fuertes sospechas de que Israel trata de minar el control islámico del lugar más sagrado, conocido por los musulmanes como el *Haram al-Sharif* (del donde creen que Mahoma ascendió al cielo) y para los judíos como el Monte del Templo (el enclave de los dos templos que describe la Biblia). Estas sospechas pueden llevar a una violencia explosiva, como se vio en el mes de septiembre de 1996 cuando una acción israelí cerca del *Haram* (la apertura de una puerta al final de un túnel) fue la chispa que prendió fuego a la ira latente que mato a más de 50 personas en tres días de revueltas.

Los últimos acuerdos firmados por Israel y los palestinos parecen ser un paso muy importante para la estabilidad en la zona y la resolución definitiva del conflicto, pero la intransigencia demostrada por las dos partes en

la puesta en práctica de todos los acuerdos suscritos anteriormente, hace pensar que el proceso de paz será muy largo y laborioso.

Conclusiones

Los movimientos islamistas radicales continuarán, en la mayoría de los países, su acción encaminada a lograr cada vez mayores cotas de aceptación y de popularidad, sin que por ello, a nuestro juicio puedan poner en peligro la estabilidad de los regímenes actuales y desembocar en algunos casos en la constitución de repúblicas islámicas. En concreto sus acciones se centrarán en los siguientes aspectos:

- Difusión del islam y del modo de vida tradicional, tratando de recuperar a aquellos creyentes que se han apartado de esta vía. Su actuación se fijará principalmente en las mezquitas y centros religiosos de las vecindades más pobres de las grandes ciudades: El Cairo y Casablanca.
- La llamada de los islamistas más moderados se dirigirá a segmentos de la población más amplios, debido a las condiciones de estancamiento o declive, y a la capacidad de los activistas para financiar una amplia gama de programas religiosos y de ayuda social.
- Los programas se centrarán en temas de política nacional, la reforma de la infraestructura política, la consecución del poder, la aplicación de la ley islámica, garantizando que las nuevas leyes se ajusten al islam, y consiguiendo influencia en las decisiones que afecten a la economía y a la educación. Este interés en los programas nacionales y la necesidad de apoyo financiero para poner en funcionamiento sus programas significa que la influencia extranjera que verán estara probablemente limitada a proporcionar ayuda financiera.
- Los dirigentes y grupos islamistas radicales continuarán ampliando sus contactos con grupos de ideas afines fuera del país. El establecimiento de redes les ayudara a adquirir el entretenimiento, ayuda logística y financiera, mayor apoyo en la comunidad, y mejoras de las capacidades operativas.
- Irán y Sudán, los únicos Estados regidos por regímenes islámicos radicales, continuaran proporcionando apoyo a las facciones islamistas, algunas de las cuales *Hizballah*, *Hamas*, y la *Yihad Islámica* palestina, emplean el terrorismo para conseguir sus fines. Apoyaran las causas islámicas porque creen que es su deber y una forma relativamente económica de ampliar su influencia nacional y de promover la rama antioccidental del islam.

Aún cuando los islamistas radicales de la región aceptan la paz con Israel no accederán a ninguna resolución del tema de Jerusalén que deje a la ciudad en manos israelíes. Algunos gobiernos árabes musulmanes —como el de Arabia Saudí— ya han dicho que no pueden aceptar un acuerdo final sin Jerusalén, mientras que los radicales islámicos podrían utilizar el fracaso del Gobierno a la hora de defender los intereses islámicos en Jerusalén, para desafiar la credibilidad, legitimidad y popularidad nacionales de esos regímenes. Los islamistas acusarían a los regímenes de seguir el dictado de Estados Unidos en lugar de servir a los intereses islámicos, un lenguaje que tiene el interés de despertar las pasiones populares contra los gobernantes.

En los próximos años los grupos islamistas radicales podrían enfrentarse a las crecientes tensiones internas causadas por rivalidades entre los dirigentes, desacuerdos sobre las tácticas que se hayan de emplear para desafiar o cooperar con el régimen, confianza en el apoyo extranjero, respuesta ante la perspectiva de que acabe la oposición gubernamental a Israel. Los dirigentes del FIS —la mayoría de los cuales están en la cárcel o en el exilio— tienen poco control o influencia sobre los elementos militantes que combaten en la guerra civil de Argelia o sobre los islamistas más moderados con quienes el régimen esta dispuesto a mantener conversaciones. Las facciones de las organizaciones de *Hizballah* o de la Hermandad Musulmana de Egipto y Jordania podrían verse cada vez más frustradas por el lento ritmo de la reforma o la falta de progreso conseguido tras 20 años de buen comportamiento. También los desacuerdos podrían ser más cosméticos que reales, con el fin de desviar la atención para que no se vean las operaciones clandestinas.

No conduce a ninguna parte negar la importancia del fenómeno islamista, pero también puede resultar peligroso el sobrevalorarlo como suelen hacerlo los medios de comunicación occidentales, aspecto muy difícil de apreciar en su justo término medio.

En el final del siglo xx se puede constatar que los países en que los islamistas han accedido al poder y reestablecido la ley islámica, han sido incapaces de dirigir eficazmente la economía, mejorar las condiciones de vida de la población, renovar eficazmente la enseñanza y la formación y de plantear al menos las cuestiones que se desprenden del progreso de la ciencia y de las técnicas.

Del mismo modo que la derrota de Nasser frente a Israel en 1967 señaló el comienzo de la decadencia del «nasserismo» y del «arabismo», el fra-

caso de Irán ante Irak fue un duro golpe para el «jomeinismo»: el dominio de la tecnología por parte de los iraquíes se impuso a las oleadas humanas y a las oleadas de la fe, bases de las esperanzas de Jomeini.

Es de esperar que la penetración, cada vez mayor, de los medios de comunicación occidentales dentro del mundo islámico, les haga ver los logros alcanzados: alto nivel de vida, adelantos científicos y técnicos, sobre todos en los campos de la educación y la sanidad en contraposición a los obtenidos por aquellos regímenes donde los integristas islámicos han alcanzado el poder.

No obstante para poder erradicar definitivamente aquellos aspectos que sirven de base al discurso integrista: corrupción, pobreza, desigualdad entre las clases sociales, marginación, falta de medios para sanidad y educación, etc., es necesario que los gobiernos del mundo occidental ayuden de una forma clara y unánime a los países que sufren estas lacras, proporcionandoles todos los medios necesarios para conseguir alcanzar el puesto que por su historia, cultura y educación les corresponde.

Bibliografía

- Atlas Mondial de L'Islam Activiste*. Editorial «La tabla Redonda».
- BALTA, P. *El Gran Magreb. Desde la independencia hasta el año 2000*. Siglo Veintiuno Editores, S. A.
- CAMILE y LACOSTE, I. *L'état du Magreb*. Editorial «La Decouverte».
- ERIC LAURENT (entrevista) *Hassam II. La memoria d'un roi*. Editorial Plon.
- ETIENME, B. *El islamismo radical*. Siglo Veintiuno Editores, S. A.
- SIVAN, E. *Mitos políticos árabes*. Biblioteca del islam contemporáneo.

CAPÍTULO CUARTO

LA PERCEPCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR DE LA IMAGEN DE LA MUJER MUSULMANA

LA PERCEPCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR DE LA IMAGEN DE LA MUJER MUSULMANA

Por MONTSERRAT ABUMALHAM MAS

Introducción

La hipótesis de la que se parte arranca del planteamiento de la percepción que Occidente tiene del mundo musulmán y de la religión musulmana. Percepción condicionada desde diversos sectores; desde la lingüística a los intereses económicos y políticos.

Existe un cierto paralelo, con la larga distancia de más de un siglo, entre los planteamientos de Ernest Renan en muchas de sus obras, pero especialmente en: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* o en: *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, y planteamientos como los de Huntington en relación al «choque de civilizaciones».

Existe también una gran similitud en los planteamientos acerca de la política occidental hacia el Oriente Medio y el mundo árabe en general de comienzos del siglo xx, el caso del Informe King-Crane de 1919 (1), y los planteamientos que aparecen en los Informes del Centre for Strategic and International Studies de Estados Unidos de Norteamérica en los finales del siglo xx (2).

(1) OLIVÁN HIJÓS, D. «El Informe King-Crane sobre Oriente Próximo (1919)», *Cuadernos de Almenara*, número 9, Editorial Cantarabia. Madrid.

(2) *Foreign Policy into 21st. Century: The U.S. Leadership Challenge*, especialmente pp. 17-20, 89-105 y 107-123. Douglas Johnston (director y editor). Washington, 1996.

La concurrencia de intereses no ha cambiado esencialmente, desde mediados del siglo xix hasta este final del siglo xx. Las justificaciones concretas son, tal vez, distintas, pero los motivos básicos siguen siendo los mismos (3).

En su momento, las posiciones políticas del colonialismo y las bases ideológicas, como la de Renan, que las sustentaban, produjeron una reacción en cadena en el ámbito intelectual árabe y musulmán. Pensadores de planteamientos claramente confesionales musulmanes trataron, desde la fe, de dar respuesta a la percepción que Occidente presentaba del mundo musulmán. Al-Afgani (1839-1897), Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1791), Mohamed Abduh (1849-1905), Ahmad Shah Wali Allah (1702-1762), Ozman Dan Fodio (1754-1817), desde India a África, son algunos de los personajes señeros de esa respuesta confesional a Occidente (4).

La larga historia de clichés y tópicos acerca del islam, que se viene produciendo desde la Edad Media, ha sido múltiples veces señalada y estudiada. Como «botón de muestra» sirvan, entre muchos otros, los trabajos publicados en español de Ron Barkay: *El enemigo en el espejo* (5) o de M. Jesús Viguera: «Al-Andalus como interferencia», en: *Comunidades islámicas en Europa* (6). Desmontar esos clichés, a veces mal intencionados y movidos por intereses no por más claros menos declarados, resulta sumamente difícil, si, como señala Pedro Martínez Montávez en su reciente libro: *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo* (7), las interpretaciones reduccionistas son más efectistas y más fáciles de convertir en consignas que conforman a la opinión pública (8).

Hoy y de cara al siglo xxi, nos movemos como en otras tantas tensiones paradójicas —nacionalismo-globalización, por ejemplo— entre el espíritu de comprensión, interculturalidad e intercambio y la preservación de la diferencia, de las identidades y las idiosincrasias. Es decir, se bascula entre el mestizaje, como valor positivo, y el mantenimiento de la pureza originaria. Sin embargo, y ahí está el gran avance, es muy difícil de justifi-

(3) *Idem*, pp. 12 y 13.

(4) Véase por ejemplo, WAINES, D. *El islam*, Cambridge University Press, primera edición española. 1998.

(5) BARKAY, R. *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*. Madrid, 1991.

(6) M. Abumalham (editor), pp. 61-70. Madrid, 1995.

(7) Madrid, 1997.

(8) *Idem*, especialmente pp. 52-53.

car y poco tolerable el argumento, desde esta última perspectiva. Es decir, no resulta «políticamente correcto» argumentar desde la superioridad de una raza o de una religión, para justificar la enemiga a un «otro» diferente en raza o en religión.

Ello lleva a argumentar desde otras perspectivas no menos falaces. Se argumenta con la falta de regímenes democráticos en los países de mayoría musulmana, con la falta de respeto a los derechos humanos, con las desigualdades sociales manifiestas y, en especial, con el estatuto femenino, recurriendo sistemáticamente a la situación lamentabilísima de exclusión que sufre la mujer afgana, desde el ascenso al poder de los talibanes, o a la situación de violencia que padece la mujer en Argelia, desde el inicio de esa guerra civil encubierta que azota a este país. En algunos casos, se producen argumentaciones más sutiles, como las relativas al problema de la poligamia, a las mutilaciones sexuales, a la falta de posibilidades reales de la mujer de pedir un divorcio o de acceder a la posesión de bienes por herencia.

Muchos de estos argumentos, responden a realidades incontestables, como es el caso del discurso llamado «fundamentalista», los actos reales de violencia contra la mujer, su exclusión de la vida pública o su marginación en la educación y el trabajo. Sin embargo, de forma clara, directa y reduccionista se achacan esas realidades a la esencia del islam como religión que comportaría un germen de carácter retrógrado, violento e involucionista, incapaz para la racionalidad o el progreso.

Si como occidentales no podemos cambiar radicalmente nuestra perspectiva ni el punto de partida de nuestros análisis, condicionados por nuestra propia dimensión histórica, política, religiosa y social, no cabe duda tampoco de que para llevar a cabo un análisis lo más objetivo posible, conviene tratar de situarse en la perspectiva de lo que queremos analizar y también observar cómo somos contemplados desde esa otra posición. Es decir, no basta con ser conscientes de nuestras limitaciones y condicionantes, que nos llevan a elaborar teorías o planteamientos que soportan una cierta carga de prejuicios y simplificaciones, debemos considerar que «el otro» también es producto de su propia historia y de sus propios condicionamientos de todo tipo y que también contempla lo que le es ajeno con una cierta carga de reduccionismo y de juicios preestablecidos.

En muchos casos, Occidente se ha comenzado a ocupar del mundo musulmán y, en el caso español especialmente, del mundo árabe por su cercanía y en razón de las olas migratorias que llegan a Europa procedentes de esas áreas geográficas. De manera que la atención sobre el islam no lo es tanto sobre una serie de países de mayorías musulmanas, no es por interés hacia esa religión como tal fenómeno religioso, no es siquiera por una cierta historia común y mucho menos por la situación de igualdad o desigualdad de un sector de sus sociedades como pueda ser la mujer (9).

Ya se ha argumentado hasta la saciedad acerca del papel de sustitución antagónica que ha jugado y juega el mundo musulmán a la caída del mundo comunista, de modo que no vamos a entretenernos aquí en los detalles, sino que trataremos de establecer más bien una crítica y un análisis más global en el campo de las percepciones mutuas, centrándolo en el estatuto y la condición femenina, en su referencia a lo religioso, pero también en su referencia a lo social, económico y político.

La mujer musulmana tradicional

Los análisis acerca de la condición femenina en el islam suelen presentar casi siempre el mismo punto de partida. ¿Qué ocurría en la época anterior y qué supone el islam para la mujer en el momento de su aparición? (10).

Este planteamiento no deja de tener sus bases reales, pero desde luego no es del todo exacto ni justo. No son muy abundantes las noticias que tenemos acerca de la situación de la mujer en la Arabia preislámica y, por otra parte, no cabe duda de que la tradición musulmana, como es natural, ha presentado la aportación del islam como una mejora sustancial de esa condición de la mujer (11).

(9) En este sentido, nos sumamos al planteamiento expresado por A. C. Bolado en su presentación al libro de Olivier Roy: «...La parte más noble de los prejuicios antimusulmanes no está originada por una actitud progresista, sino que es heredera de un reflejo positivista según el cual sólo existe una modernidad –la “nuestra”– y una forma de acceder a ella.» Roy, O. *Genealogía del islamismo*, p. 10, traducción de Juan Vivanco, *Antología de textos de Miguel Peyró*, editorial Bellaterra, Barcelona, 1996. Véanse también pp. 13 y 14.

(10) Como «botón de muestra»: RUIZ DE ALMODÓVAR, C. *Historia del movimiento feminista egipcio*, edición Universidad de Granada. Granada, 1989.

(11) ABUMALHAM, M. «La mujer en el islam», en MARCO PÉREZ, A. (director) *Sobre la mujer. Mundo clásico, hecho religioso y mundo contemporáneo*, pp. 131-150. Publicación del Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio». Murcia, 1998.

Sin negar que el islam introdujo una exigencia moral en las relaciones humanas y admitiendo que, en ese sentido, supone la superación de un estadio en el que determinados valores no eran apreciados, no cabe tampoco duda de que tuvo que aceptar una serie de hábitos sociales y costumbres ya establecidos y darles cierta carta de naturaleza, con el fin de no producir una quiebra insoportable en la sociedad en la que se implanta como religión.

De manera que es muy fácil admitir que el islam supone un avance en la exigencia moral sobre los actos humanos, pero también es sencillo reconocer que el islam no hace tabla rasa con los comportamientos antislámicos. Lo que es más, en su desarrollo histórico, irá incorporando una serie de hábitos y modos de comportamiento social y de reparto de la presencia de los individuos en la sociedad, que se corresponderán con intereses, mentalidades y circunstancias propias de cada época y que en muchas ocasiones se impondrán a la sociedad con una argumentación religiosa, proveniente de una exégesis interesada y acondicionada a la exigencia del momento o a los intereses del poder (12). Este fenómeno que es común, no ya a las culturas y civilizaciones de todo tipo, sino a algo tan profundo como la propia esencia del ser humano, es contemplado, con cierta frecuencia, como algo peculiar y privativo del islam, como si encerrara en sí mismo una cierta perversión.

La propia argumentación de muchos intelectuales y hombres de religión acerca de la condición femenina en el islam se apoya en estas premisas; la época de la *yahiliyya* era una época de ignorancia e inmoralidad y el islam vino a corregir sus excesos. No cabe duda de que, como ya se ha dicho, eso es cierto, pero cuando a continuación se presenta la imagen de Jadiya o de Aysa, esposas del Profeta, y su participación en la vida pública como modelo de mujer musulmana, sin negar las connotaciones específicas que el islam aporta a sus actos, estas mujeres responden también a la imagen que la mujer preislámica ofrece en los viejos poemas como las *mu'allaqat* (13). Aquellas mujeres de la poesía beduina o urbana

(12) Es frecuente hallar en boca de las propias musulmanas afirmaciones acerca de que determinados hábitos entendidos como religiosos son imposiciones históricas: «El velo es un exceso, una mala costumbre heredada de los turcos...»; opinión expresada por una mujer yemení y recogida en LEMSINE, A. *Ordalías de voces. Las mujeres árabes hablan*, p. 70, traducción M. Corral Raciti, Universidad de Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid, 1998. En este libro, ordenado por países, se recogen afirmaciones semejantes en muchos otros lugares del mundo árabe del Medio Oriente.

(13) CORRIENTE, F. *Las mu'allaqat. Antología y panorama de Arabia preislámica*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1974.

preislámica, no eran sólo un objeto sexual, eran mujeres dotadas de ingenio, con libertad de movimientos, con expresión de una personalidad separada. No cabe duda de que también eran las que sufrían una discriminación en el nacimiento; siempre se argumenta con que el islam prohíbe enterrar vivas a las niñas recién nacidas, lo que no deja de ser cierto. Sin embargo, ninguna de estas cuestiones es unívoca y, frente a eso, la libertad de elección en el matrimonio era mucho mayor que lo que la norma y, posteriormente, la costumbre establecieron en las sociedades musulmanas.

El islam de hoy, si ha de ser analizado de modo objetivo, no ha de perder de vista esa perspectiva histórica que se remonta hasta los orígenes y los antecedentes de la época fundacional, pero se ha de contemplar al islam y, especialmente, a la condición femenina dentro de él en el marco de su tiempo; es decir, en el presente y, todo lo más, remontar los antecedentes de la situación actual a las circunstancias vividas por los países musulmanes y sus sociedades en los siglos XIX y XX.

La perspectiva de esa contemplación ha de considerar no sólo las circunstancias internas del mundo musulmán, sino también sus relaciones con el mundo no musulmán que le es exterior. Por otra parte, ha de establecer las diferencias pertinentes entre el islam arabófono y el que no lo es o entre el islam árabe y el asiático o el africano. El islam, además de una religión, comporta una civilización de origen árabe, con claras raíces semíticas, que se superpone, lingüística y culturalmente, a otras áreas cuya raíz no es semita, cuyo imaginario o cuyos hábitos proceden de otras cosmovisiones y aunque el islam, sin duda, introduce una serie de rasgos homogeneizadores, no es menos cierto que también respeta o no puede anular las diferencias de origen y sustrato cultural sobre el que se impone.

El islam, por lo tanto es multiforme en su comprensión y en sus manifestaciones, precisamente porque abarca a multitud de pueblos, razas, lenguas y naciones que no tienen nada en común entre sí en el pasado anterior a la adopción del islam. De manera que la comparación entre el islam y lo preislámico en Arabia, es sólo válido para el islam árabe y todo lo más para el islam arabófono, pero no lo es para el turco o el del África Subsahariana o el indonesio.

De cara al interior, el mundo árabe y el arabizado, por ser uno el lugar de origen de esta religión y su civilización y el otro por haber adoptado la lengua de la revelación, se ven a sí mismos como los representantes más genuinos de la esencia del islam.

También, si consideramos que la mayor parte de ese mundo musulmán árabe sufrió una primera colonización ajena, la turca, que adoptaría el islam, asimilándose en cierta medida, resulta evidente que el mundo árabe se sienta representante del islam y no se identifique con el antiguo poder turco otomano. De manera que la contemplación desde la perspectiva interna del mundo musulmán debe forzosamente establecer esas diferencias regionales y culturales, a las que, si se acerca el objetivo, habrá que añadir mayores precisiones, atendiendo a los diversos desarrollos políticos, económicos y sociales de cada zona.

Parece claro, en una primera ojeada, que existe una división, no sólo geográfica, sino que engloba esos otros aspectos, entre el Occidente del mundo árabe musulmán y el Oriente. Siendo el islam, en sus fuentes y en sus desarrollos doctrinales, fundamentalmente unitario, no cabe duda de que existen radicales diferencias sociales, culturales, políticas y económicas entre territorios como Arabia Saudí, Jordania, Siria o los emiratos del Golfo y, entre estos y Marruecos, Mauritania o Túnez.

Desde la perspectiva exterior, no es de desdeñar que el mundo musulmán se construye y manifiesta ante y desde la mirada de un otro nomusulmán. En este sentido, es significativa la mirada del llamado Occidente y, dentro de él, tampoco se puede hablar de unidad absoluta entre la contemplación que Europa hace del mundo musulmán o la que se produce desde Estados Unidos de Norteamérica. Los musulmanes, especialmente los árabes, sienten también la tentación de hacer tabla rasa de Occidente y de contemplarlo como una unidad ideológica y política, bañada por el cristianismo, sin marcar las diferencias entre la Europa del Norte y la del Sur, la del Este y la del Oeste. La situación colonial padecida por el mundo árabe en particular respecto a Europa, en el siglo xix y parte del siglo xx, no es semejante, más que muy parcialmente a la situación de neocolonialismo que Estados Unidos y durante un cierto periodo la Unión Soviética han ejercido o ejercen. La penetración «occidental», así entendida, es mucho más sutil en el presente que lo fuera en el pasado, aunque no menos transformadora y retadora.

Los cambios políticos, ideológicos, económicos y sociales producidos en Europa y Estados Unidos en los dos últimos siglos han marcado la evolución del mundo musulmán y del planeta en general, ya que se vienen presentando como los modelos a seguir en la era contemporánea.

Las llamadas modernidad y posmodernidad se construyen y expanden como modelos únicos de desarrollo tanto en lo material como lo espiritual,

relegando otros ámbitos, el religioso especialmente, a la esfera de lo privado. La sustitución de los códigos de valores religiosos en Occidente, por otros de carácter laico, no son percibidos por el mundo musulmán como asumibles, pues no parecen respetar elementos de la sociedad y la cultura propia que se viven como señas identitarias de primera magnitud y muchos de esos signos distintivos se asimilan a cuestiones religiosas, cuando no lo son en su totalidad o en absoluto. En tanto que, el modelo de Occidente no resulta del todo perfecto, más que si se quiere en los aspectos de bienestar y confort material o dominio político y superioridad tecnológica.

Un espacio especialmente sensible es el espacio femenino. La mujer como transmisora de la vida, como madre de familia y elemento de unidad de la célula familiar, aparece en el mundo occidental como masculinizada, independiente económicamente, trabajadora, fuera del hogar y en una posición no tanto de igualdad con el varón, sino más bien de pugna con él. Su comportamiento libre e independiente es visto, en buena medida, como impúdico y la baja de la natalidad, la pérdida de valores familiares, la disgregación de las generaciones, que sin duda son espejo de una parte de las sociedades occidentales, no se ven como un modelo deseable.

Estas dos perspectivas, la interior y la que se construye en comparación con el exterior al mundo musulmán, nos presentan un rostro múltiple de la mujer en ese mundo y en especial en el mundo árabe. Las sociedades musulmanas reaccionaron ante Occidente, en un juego de odio-fascinación en todos los terrenos, que aún se mantiene vivo, pues esencialmente las condiciones no han variado. El desarrollo desigual (14) y el desigual reparto de las materias primas en el suelo musulmán han producido asimismo sociedades dispares, poco homogéneas y en las que coexisten, como por otra parte ocurre en el resto del mundo en desarrollo, estamentos sociales asimilables al Primer, al Segundo o al Tercer Mundo. Comparten espacio grupos sociales que manejan inmensas riquezas, que tienen acceso a todo tipo de bienes tecnológicos, a la salud y la educación en sus niveles más sofisticados, con grupos sociales que sobreviven en el umbral de la pobreza o apenas sobreviven.

(14) Véase el trabajo todavía pertinente de KHADER, B. *El mundo árabe ante el año 2000*, editorial Cantarabia. Madrid, 1988, y el aún más reciente de MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *El reto del islam*, ya citado.

En donde la riqueza se manifiesta en todo su esplendor y donde se puede acceder a los bienes culturales y de todo tipo, aún ahí nos encontramos con una situación de cierta inferioridad de la mujer, respecto al varón. Algunas de esas carencias se justifican con interpretaciones de la religión que pueden ser interesadas o que permiten mantener una situación de dominio de los varones o, simplemente, una costumbre ancestral. Si las mujeres que tienen acceso a la cultura y la información padecen, por conservar su bienestar afectivo o económico o su estatuto social, esos puntos de sometimiento, las mujeres cuya máxima preocupación es sobrevivir, no están para preguntarse si se respetan sus derechos o cómo hacer una mejor campaña para reivindicarlos.

Desde Occidente llaman la atención cuestiones como la poligamia, el divorcio unilateral; el uso del velo, la prohibición de conducir automóviles, la mutilación sexual, los matrimonios pactados, la herencia desigual, la falta de libertades ciudadanas como votar, testimoniar en juicios, poseer pasaporte o ejercer determinadas profesiones. La cualidad de estos ejemplos es varia, pero todos ellos son achacados a prescripciones del islam. Dentro de los países musulmanes encontraremos legislaciones diversas y discursos ideológicos diversos que justifican, critican, aceptan o rechazan cada una de estas cuestiones, aceptándolas o negándoles su relación con ninguna prescripción religiosa (15).

Una cuestión tan llamativa como es la ablación del clítoris (16), extendida por numerosos países, pero especialmente en Sudán y Egipto, entre los musulmanes, es practicada también por los cristianos y los animistas. Todos, según la clase social a la que pertenezcan argumentan del mismo modo. Los más cultivados, con posibilidades económicas, sean más o menos religiosos o incluso aunque pertenezcan a organizaciones consideradas más rigoristas, niegan que ésa sea una práctica islámica. En tanto que, en las clases populares y campesinas, son las propias mujeres las partidarias de la operación que les garantiza el matrimonio y el no recibir rechazo social y consideran que no es sólo una medida de carácter religioso sino que es además una eficaz medida higiénica.

De manera que, incluso en aquellos países donde se ha establecido una legislación que protege los derechos de las mujeres, que las iguala en cuanto a patria potestad o en los casos de divorcio a los varones, sea por

(15) Véase LEMSINE, A. *Opus citada*.

(16) AL-SA'DAWI, N. *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid, 1991.

ignorancia, sea por temor al rechazo social, las mujeres no hacen uso de esos derechos en un altísimo porcentaje.

Podemos afirmar que en mundo musulmán actual coexisten la sociedad tradicional que defiende una serie de cuestiones que incluso a veces son contrarias al espíritu del islam, con la sociedad avanzada que no acepta esos principios, bien porque conoce realmente que no pertenecen a su tradición religiosa y que son impuestos por otras cuestiones o bien por mimesis con las sociedades occidentales.

Existe un tercer nivel de discurso, desde el que se promueven determinados rasgos de la sociedades tradicionales, apoyándose en una argumentación supuestamente religiosa, que es lo que conocemos por discurso «fundamentalista» o «integrista». Este discurso responde a otras motivaciones que no son exactamente motivaciones de carácter religioso y moralista, sino más bien programas de tipo ideológico-político (17) que promueven un enclaustramiento de la mujer y su utilización como objeto, para paliar los efectos de la frustración masculina, en muchos casos, debida a la depresión económica. Entre las clases cultivadas, e incluso entre las no muy desarrolladas, ese discurso no es aceptado con facilidad. Lo que no quiere decir que no existan muchos varones con titulaciones superiores, pero con expectativas nulas en el terreno profesional, que no se adhieran a esos movimientos y que no los sostengan y participen de ellos mujeres con formación superior, pero que no quieren verse abocadas a la soltería, la maledicencia o el aislamiento de sus sociedades.

En este último sentido, es significativa la opción de terceras generaciones de musulmanes en la emigración europea, por ejemplo, por posiciones rigoristas y sus reivindicaciones de derechos en diversas materias, como los usos y costumbres, la alimentación o la atención en hospitales y cárceles u otras instituciones colectivas, así como sus demandas de espacios de enterramiento propios, etc., que responden más que a un prurito de pureza musulmana, a una forma de reivindicar una identidad separada ante actos de xenofobia manifiesta o de supuesta discriminación (18).

(17) KEPEL, G. *Le Prophète et pharaon*. Paris-Seuil, 1984. KEPEL, G. y YANN, R. (editores), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris-Seuil, 1990. SIVAN, E. y FRIEDMAN, M. *Religious Radicalism & Politics in the Middle East*. Nueva York, 1990.

(18) ABUMALHAM, M. «Inmigración y conflicto religioso» en *Inmigración y cristianismo*, pp. 63-76. Editorial Evangelio y Liberación. Madrid, 1998.

Desde los planteamientos básicos del islam fundacional, se puede decir que esta religión recomienda una serie de modos de actuación hacia las mujeres y las define con una fuerte carga moral, restringiendo de forma severa muchas de las prácticas preislámicas, a las que considera como pecaminosas y contrarias a la voluntad divina. En general, es posible afirmar que el islam mejora notablemente el estatuto femenino en la nueva sociedad que propone bajo el modelo de la revelación divina.

Es significativo que el islam acepte la figura de la Virgen María y le dedique una sura a su nombre en el Corán (19) (Qur. 19, 16 y siguientes), presentándola como modelo de femineidad y como una persona elegida por Dios para ser madre de un Profeta.

El Corán dedica diversos pasajes a la consideración femenina, entre ellos la sura «Las mujeres» (Qur. 4) en la que se define a la mujer como un ser humano de idéntica dignidad que el hombre, aunque en esta sura se observa una serie de limitaciones a este estatuto igualitario que, probablemente, recogen y ordenan costumbres practicadas en época preislámica, como el sistema de matrimonios poligámicos, aunque con fuertes restricciones, o el sistema hereditario, también con ventaja para los varones, pero en parte, una mejora sería para la situación femenina que, en buena medida, quedaba excluida de la posesión y herencia de bienes.

También, entre otros textos dispersos a lo largo del Corán, aluden claramente al trato que los varones han de dar a las mujeres, las suras «El repudio» y «La prohibición», alusivas al divorcio y sus impedimentos y caute- las o donde se presentan mujeres ejemplares y modélicas tomadas de las tradiciones bíblicas (Qur. 65 y 66).

El islam promueve una sociedad igualitaria, en la que los individuos tienen personalidad propia y no en tanto que miembros de una tribu o en virtud de lazos sanguíneos. Los individuos pasan a dividirse en dos categorías: creyentes e infieles. Los creyentes tienen la misma consideración, independientemente de su sexo, ante los demás creyentes y ante Dios. Lo cual supone el paso de una sociedad tradicional pura a un modo intermedio de organización social en donde el lazo por la fe, que constituye el nexo de unión de la *umma* (comunidad de creyentes), supera, al menos en el ideal, la clase social, la nobleza del origen, el desempeño de una tarea

(19) En español, recomendando acudir a la traducción de Julio Cortés, editorial Herder. Barcelona, 1986.

considerada poco noble o la pertenencia a una raza distinta o a un sexo. Se valora al individuo y no al grupo.

En este sentido, el texto coránico define a la mujer como persona y como ser humano. En esta segunda consideración es tratada como idéntica al hombre. En cambio, como persona, aunque se le reconocen derechos, se estima que existen unas diferencias básicas entre varones y mujeres que, de forma necesaria, los destinan a jugar papeles diferentes.

La sociedad árabe preislámica que era fuertemente aristocrática, viril y racista no hubiera aceptado de grado a la nueva religión si ésta hubiera condenado radicalmente lo que eran sus valores primordiales. El islam lo que hizo fue atemperar los excesos en esa línea marcándolos con una fuerte carga ética.

La comprensión de estos papeles diferentes, fundada en la diferencia de sexos y en la capacidad de tener hijos, no supone una discriminación básica, sino que aparece como la definición de una realidad que conlleva deberes y derechos diversos (Qur. 2, 228 y 3, 338).

Los mismos textos coránicos y de la tradición que autores de corte muy conservador utilizan como argumento de autoridad para el sometimiento de la mujer al varón, son los utilizados por autores más liberales para justificar sus medidas de reconocimiento de los derechos femeninos.

Es decir, que una buena parte de la imagen que el islam presenta como muy conservadora y anuladora de los derechos femeninos no se debe tanto al espíritu coránico y profético, sino a la exégesis posterior.

Uno de los aspectos del islam que aparece como más rechazable para una mentalidad contemporánea es el de la poligamia. Otro es el del repudio. Tomemos estos dos asuntos y examinemos con qué espíritu aparecen en el Corán y en el *hadiz*. La poligamia era una práctica común entre los diversos tipos de unión matrimonial en el ámbito beduino y también en el sedentario. No es por tanto una práctica impuesta o aconsejada por el islam. Simplemente es una práctica aceptada.

Probablemente su no aceptación por parte del islam hubiera supuesto un impedimento mayor para que muchos árabes aceptaran adoptar el islam como su nueva fe. Por otra parte, su abolición hubiera supuesto la anulación de muchos matrimonios polígamos, dejando a las mujeres sin la protección económica y social del esposo u obligándolas a regresar a su entorno familiar, con lo que eso supone para la propia mujer y para sus hijos.

El Corán acepta esa realidad preexistente, poniendo el límite en cuatro esposas legítimas, cuando el número era antes ilimitado. Pero, además dice textualmente:

«Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casaos con las mujeres que os gusten; dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así evitaréis mejor el obrar mal» (Qur. 4,3).

Es interesante completar esta cita con la nota que incluye Julio Cortés en su traducción de la que este texto se ha tomado:

«La primera parte de esta aleya declara lícita la poligamia o, más precisamente, la poliginia. La segunda parte, arguyen algunos modernistas, prescribe implícitamente la monoginia, porque no hay hombre capaz de tratar con imparcialidad a sus esposas.»

Este comentario que alude a la interpretación moderna de este texto, recibe su apoyo y consolidación en este sentido en el siguiente texto coránico:

«No podréis ser justos con vuestras mujeres, aún si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso» (Qur. 4, 129).

El repudio practicado en la época preislámica consistía en un derecho unilateral del hombre, que podía ejercerlo a voluntad sin necesidad de buscar justificaciones o razones objetivas y sin recurrir a ninguna instancia judicial. El texto coránico admite esta costumbre, pero estableciendo muchas limitaciones, todas ellas disuasorias. Por ejemplo:

«Quienes juren no acercarse a sus mujeres tienen de plazo cuatro meses. Si se retractan, Dios es indulgente, misericordioso» (Qur. 2, 226).

«El repudio se permite dos veces. Entonces, o se retiene a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera. No os es lícito recuperar nada de lo que les distéis... Y, si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido» (Qur. 2, 229).

La última frase de este versículo supone la posibilidad de que la mujer recupere su libertad, es decir se divorcie del marido, devolviéndole su dote. Esta práctica a la que la exégesis legal posterior ha puesto muchas trabas, supone de hecho que la mujer puede ejercer el divorcio si compensa económicamente al marido reintegrándole el importe de la dote.

En muchos casos, las propias mujeres dejaban de hacer uso de este derecho en razón de la presión social y no tanto por razones religiosas.

Si bien, aunque en estos casos y poniendo el acento en la mejora que suponen frente a las prácticas anteriores, hay que notar que en el espíritu coránico mismo, por otra parte común a muchas otras religiones y culturas, la consideración femenina en hechos capitales como es el derecho a la herencia y, consecuentemente, a la gestión de sus intereses económicos o a su independencia económica —cosa que realmente supone el verdadero grado de libertad femenina— el islam presenta una serie de restricciones desfavorables a la mujer. Aunque el islam reconoció a la mujer su derecho a heredar, le concede únicamente la mitad que al heredero varón (Qur. 2, 12-14 y 175).

Posiciones laicas y religiosas frente al estatuto femenino

La llegada de las tropas de Napoleón a Egipto en 1798 marca el inicio de una nueva era para el islam, en particular, para el islam árabe. Esta fecha mágica señala la reanudación de las relaciones entre el mundo musulmán y el mundo europeo. Esta relación, en cuyos avatares políticos no vamos a entrar, provoca un doble sentimiento de fascinación y de rechazo por lo europeo y, al mismo tiempo, despierta una conciencia de atraso en el mundo árabo-musulmán.

Esta conciencia de atraso y la necesidad de recuperar y quemar etapas para incorporarse al concierto de las naciones modernas, promueve intensos debates intelectuales que tienden a la reforma política, religiosa y social.

Es difícil separar a los reformadores religiosos de los reformadores estrictamente políticos y sociales. Los intelectuales del mundo árabe no separan exigencias de conciencia de su realización práctica.

A lo largo del siglo XIX, se suceden las grandes personalidades del mundo musulmán que propugnan un cambio en la exégesis coránica y que, especialmente, abogan por una consideración de la mujer, semejante a la que ésta recibe en Europa. Es decir, que desde la exigencia del sentimiento religioso, se reconoce que el estatuto de la mujer musulmana es inferior al de la mujer cristiana y se desea reformar esa situación.

Autores como Tahtawi, Al-Afgani, Rasid Rida, Mohamed Abduh o Qasim Amin, contribuyen a renovar toda la exégesis coránica y de la tradición, con

el fin de adecuarla a las exigencias del mundo contemporáneo. En líneas generales, los planteamientos de estos renovadores tratan de lograr que la mujer sea considerada como un ser humano de plenos derechos (20).

Muhammad Abduh y su discípulo Rasid Rida dedicaron una buena parte de su reflexión, coincidiendo en ello con otros pensadores laicos del mundo musulmán, al estatuto de la mujer en una sociedad musulmana y a la verdadera comprensión de cuestiones tan controvertidas como es el caso de la poligamia o a la necesidad de la educación de la mujer y su participación en los asuntos del mundo:

«¿El islam ha dado a las mujeres ricas, sobre todo a las mujeres urbanas, el precepto formal de no saber de nada fuera de la cocina, de ocuparse de su aseo o de la molicie? ¿Le ha dado a las mujeres pobres, sobre todo a las aldeanas o a las beduinas, aquel otro mandato de ser como una burra preñada o como una vaca que trabaja? ¿Ha prohibido a todas ellas el tener conocimiento de este bajo mundo y del otro y participar en los asuntos públicos?» (21).

Sin embargo, la consideración de la necesidad de que la mujer sea respetada en sus sentimientos, que tenga acceso a la educación y al trabajo, no significa que su papel en la sociedad deba cambiar radicalmente. La mujer está destinada a la procreación y, por tanto, al matrimonio, y es en ese ámbito donde ha de recibir sus plenos derechos.

En el ámbito de la familia, la mujer contribuirá con su trabajo y su mayor educación a la prosperidad y nivel cultural de su país. Pero, ya un gran paso se ha dado, pues se excluye la práctica de los malos tratos físicos y psicológicos a la mujer, su uso como una pertenencia o el abuso de considerarla mercancía de cambio. En este sentido y, aunque nos puedan parecer pobres algunas propuestas de estos renovadores, hay que reconocer que suponen toda una revolución ante el estado social y jurídico de desprotección en que las mujeres se hallaban, especialmente al considerar que eran privadas de los derechos más elementales con argumentos religiosos.

El movimiento de renovación iniciado por algunos intelectuales varones, pronto, a finales del siglo XIX, será seguido por mujeres que iniciarán una

(20) FREYER STOWASSER, B. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, especialmente pp. 119-134. Oxford University Press. 1994.

(21) Recogido por JOMIER, J. *Le commentaire coranique du Manar*, pp. 188-189. París, 1954.

serie de movimientos feministas que se irán extendiendo desde Egipto al resto del mundo árabe y que irán tomando un carácter más político y social que puramente religioso (22).

Por otra parte, conviene señalar que la mayor parte de las reivindicaciones del estatuto femenino no se llevarán a cabo mediante tratados sociológicos o de análisis meramente religioso, sino a través de la expresión literaria.

Es conveniente, además, insistir en que la renovación del estatuto femenino se presenta más como un movimiento laico, en el presente, pero cuyos inicios estuvieron impulsados por hombres profundamente religiosos y defensores de los valores del islam. Hay que señalar, igualmente, que el discurso fundamentalista de los últimos años ha supuesto una regresión en ese pensamiento religioso de finales del siglo xix y comienzos del xx. Los movimientos religiosos renovadores, los movimientos nacionalistas y los feministas consiguieron introducir en las constituciones y legislaciones de casi todos los países verdaderos logros en la consideración de los derechos de la mujer, sin contradecir los fundamentos del islam (23).

En el momento presente, muchos de los planteamientos formulados desde posiciones más o menos religiosas, dentro de un cierto equilibrio que no cae, o trata de no caer, en fundamentalismos de ningún signo, ni laico ni religioso, mantienen el discurso en los mismos niveles, uno de los cuales, quizá el más persistente y relevante es el relativo a la educación de la mujer. Desde posiciones más conservadoras se argumenta que la propia religión en sus fuentes exige que todos sus creyentes, hombres y mujeres, accedan al conocimiento (24). Desde las posiciones laicas, pero respetuosas con el ámbito de lo religioso, se argumenta igualmente que el conocimiento es el elemento que puede frenar el progreso de las posiciones rigoristas y violentas que se arrogan la pureza islámica (25).

(22) Véase la obra ya citada de Caridad Ruiz de Almodóvar.

(23) PÉREZ BELTRÁN, C. *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*, Universidad de Granada. 1997. En este texto se puede encontrar un modelo comparativo válido para la evolución y situación actual del estatuto femenino, en los países musulmanes, en los ámbitos de la educación, el trabajo y la política. El marco se puede completar con el libro de Aïcha Lemsine ya citado.

(24) Véase como texto breve, pero muy significativo el de Aïsha Lamu, «La mujer en el islam», en Roy O., *opus citada*, pp. 143-151.

(25) Véanse las opiniones de Abdelwahab Bouhdiba, sociólogo y filósofo, antiguo presidente de la Comisión Árabe Permanente de los Derechos del Hombre, recogidas en ESTEVA, J. *Mil y una voces*, pp. 60-75. El País-Aguilar. Madrid, 1998.

Imagen real-imagen literaria

La percepción sobre la mujer musulmana por parte de Occidente, ha quedado muy bien definida por Aïsha Lamu, cuando dice que las mujeres presentan únicamente dos rostros:

«Es una no persona que vive en un mundo de sombras, oprimida y suprimida y que pasa, al final de su vida, a un limbo para las entidades carentes de espíritu (26); o bien es una unidad del rebaño de mujeres semidesnudas que andan recostadas por los palacios esperando la ocasión de ser requeridas por su dueño y señor el sultán» (27).

Estas imágenes, especialmente la última, funcionan en Europa desde mediados del siglo XIX. En los últimos años han venido a ser sustituidas, debido a los hechos sangrientos contra las mujeres que se desarrollan en algunos lugares, por la del rostro oculto de la mujeres o la mujer degollada. La mayoría de los musulmanes, especialmente aquéllos dotados de formación, rechazan esas imágenes con ardor y cuentan los logros en la educación y en la emancipación de la mujer, en sus libertades y en el acceso a la actividad pública y oponen esos estereotipos a los que ellos perciben del mundo occidental y a los que ya se ha hecho alusión, como la masculinización de la mujer, la deshumanización de las relaciones entre generaciones, etc.

La imagen real que proporcionan las medidas de diversos gobiernos de países árabes para la educación y protección de los derechos de las mujeres, sin embargo, examinados caso por caso en los ámbitos particulares ofrecen datos de una extraordinaria variedad y de diferencias abismales entre unos lugares y otros que, sin duda y mayoritariamente, se explican por los regímenes políticos de cada zona y por su capacidad de desarrollo económico. Si se observa que, en la medida, en que la organización política de los diversos Estados aparece con unas señas claras de democratización, aunque no sean plenas, la realidad de la vida femenina presenta una mejor adquisición de plenos derechos en todos los ámbitos, el público y el privado.

Muchos de estos logros se deben a la lucha de grupos feministas que han conseguido imponer normas que permanecen o se amplían en la medida en que los Estados son más democráticos y permiten una cierta o mayor

(26) *Opus citada*, p. 144.

(27) *Idem*.

pluralidad en la expresión. En general, hay que decir que, aunque muchos de estos movimientos se generan por impulso de las ideas occidentales, también presentan un auténtico rostro local y un gran respeto por la tradición musulmana. De manera que no es prudente asimilar movimientos feministas de los países musulmanes a movimientos miméticos de los occidentales, pues presentan rostros propios y bien definidos.

La imagen real que proporcionan determinados movimientos más conservadores o incluso los movimientos rigoristas, en todo caso moderados y que permanecen en una vía media, coincide casi de modo exacto con las soluciones e imágenes proporcionadas por la vía laica. No obstante, tratan de argumentar siempre sus logros o sus planteamientos a partir de la ley musulmana y de sus principios. Mientras que los movimientos laicos, en general, no pasan de ser respetuosos con las prescripciones religiosas y argumentan desde estrategias políticas, económicas, sanitarias, etc. En este sentido, los movimientos feministas más laicos han cambiado más de discurso y de objetivos que los movimientos religiosos, lo que por otra parte, es simplemente lo esperable: las normas civiles se pueden argumentar desde la racionalidad de la distribución de los bienes o del interés ciudadano de un momento concreto; mientras que las normas religiosas han de ser forzosamente más inmutables, aún cuando traten de ajustarse y responder a las necesidades y demandas de los tiempos (28).

Una forma reveladora de aproximación a la imagen real de la mujer es la imagen que presenta la literatura en cualquier latitud. La Literatura proporciona no sólo la imagen real, e incluso las causas que la producen, sino que presenta el contraste con la imagen ideal o que proyecta el imaginario colectivo. En la literatura árabe —me referiré sólo a ella en este punto, pues es la que puedo manejar de primera mano—, que representa los antecedentes del mundo islámico y su desarrollo más significativo, aunque sin duda no sea desdeñable la literatura persa o india, en sí mismas además de en su influencia sobre la árabe, las figuras femeninas como personajes o como autoras son numerosísimas.

Muchas veces se ha argumentado acerca de si los modelos literarios nos permiten un acercamiento a las realidades históricas y sociales. Es evidente que no se trata de documentación histórica y que no pretende hacer un retrato fiel y exhaustivo de las realidades que describe. La literatura

(28) Un panorama bastante amplio del contraste entre una mujer argelina, que se declara creyente musulmana, y el resto de sus correligionarias de otros países lo tenemos en el testimonio de Aicha Lemsine, cuya obra ya hemos citado anteriormente.

puede suponer un grado importante de idealización o de deconstrucción de una realidad.

Sin embargo, no se debe olvidar que muchas piezas literarias iluminan mejor la historia que las crónicas interesadas escritas por un historiador que sirve a un determinado mandatario. En alguna medida, la libertad del creador frente a su creación nos acerca, al menos, a una visión subjetiva pero veraz de la realidad que contempla.

El modelo de mujer preislámica, que hemos comentado, aparece con tintes diferentes en la poesía de su época (29). Parece una mujer dotada de gran ingenio, seductora, dueña de sí misma y en pie de igualdad con el hombre en una gran medida o al menos eso parece desprenderse de estos versos, ejemplares entre otros muchos:

«El día que entré en el palanquín de 'Unayza
y me dijo: A pie me harás ir, ¡tengas mal ventura!
Y, al ceder el basto con nosotros ambos, seguía:
Imru-I-Qays, has lastimado mi acémila, baja.»

Esa mujer que es capaz de coquetear con el poeta, con ingenio, es más o menos la misma figura que presenta la célebre poetisa Al-Jansa' que escribe sentidas elegías a la muerte de su hermano:

«Ojos míos, llorad, llorad, no os quedéis secos
Cómo es posible que no lloréis en absoluto a Sajr, el generoso».

Ya en época omeya, aquella princesa, Maysun bint Bahdal, que, con versos llenos de ironía, rechaza la vida muelle de palacio y con ella a un pretendiente que se atreve a solicitarla, ofreciéndole ser una dama:

«Una tienda en la que todos los vientos soplen
prefiero antes que un gran palacio.
El viento que sopla por los desfiladeros
me es más grato que el sonar de adufes.
Un perro que ladra a los caminantes
me gusta más que un gato zalamero.
Vestir un manto de lana, espeso,
me es preferible a envolverme en una gasa.
Más quiero un camello que se resiste a la brida
que una mula dócil y bien domada».

(29) CORRIENTE, F. *Las mu'allaqat. Antología y panorama de arabia preislámica*. Madrid, 1974.

Con el paso del tiempo, la figura de la mujer que aparece tan viva y real en estos poemas de época más antigua se va transformando. La mujer empieza a aparecer como lejana, sacralizada, seductora por inalcanzable, más sospechada que real.

Los clichés sobre la mujer hermosa, velada, tras la celosía, objeto sexual, fundamentalmente, se completan con una descripción física estereotipada que hace de la cabellera larga y derramada, la cara redonda como una luna llena, la piel blanca, la cadera opulenta, el talle breve y los ojos de gacela un modelo único que se repite obsesivamente poema tras poema, autor tras autor, siglo tras siglo (30).

Al mismo tiempo que surgen estos clichés, en buena medida aportados por la influencia de la literatura persa y por la «orientalización» que se produce con el advenimiento de la dinastía abbasí frente a la mayor «arabización» de la dinastía omeya, desde Grecia empieza a llegar otro modelo de mujer que es claramente misógino.

La mujer no es una criatura sensual que atrae por su hermosura, sino que ésta, compuesta de afeites, es falsa y encubre a una mujer artera, que suple su estupidez con astucias y malas mañas. La mujer presenta un rostro innoble que la convierte en instrumento diabólico para torcer las sanas intenciones del varón, para arrastrarle a la perdición.

La imagen de mujer amante ideal coexiste con otra imagen de mujer hechicera y malvada empeñada en la destrucción del varón.

La imagen positiva de la mujer, no sólo la presenta como una mujer hermosa, sino también como una mujer ilustrada. Eso sí, ilustrada en artes que tienen que ver con el placer de los sentidos y no tanto con el desarrollo de la inteligencia. El canto y la danza son técnicas que la mujer ha de dominar. También la poesía, sin embargo, esta última supone una cierta calidad intelectual y apunta a un reconocimiento de la inteligencia femenina. De manera que se considera conveniente educar a la mujer en estos terrenos, aunque parece que siempre pensando en el placer del varón. Son las esclavas cantoras las representantes de este modelo y no tanto las mujeres libres o las esposas legítimas.

(30) Estas imágenes se pueden rastrear en múltiples antologías de poesía árabe como por ejemplo, MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (editor), *Taracea de poemas árabes*. Granada, 1995.

La imagen negativa de la mujer hace hincapié en la inutilidad de formar a la mujer y de educarla, porque ella es incapaz de emplear, luego, el conocimiento adquirido de forma recta. Siempre lo hará de modo torticero y en perjuicio de los varones. De ahí la célebre máxima de «educar a una mujer es como criar a una serpiente».

Es importante señalar que, mientras la literatura amorosa que describe a esa mujer hermosa, inaccesible y seductora, se expresa mediante la poesía, la que describe a la mujer harpía se presenta bajo el manto de tratados de filosofía, ética o colecciones de apólogos, fábulas, cuentos y máximas atribuidas a filósofos de la antigüedad clásica o a sabios de la tradición árabe. Incluso en algunos casos se presentan como dichos del Profeta, aunque no lo sean. De modo que así presentadas esas imágenes cobran una mayor autoridad. Cuenta además el género literario de las máximas y proverbios con una gran aceptación en el mundo árabe y, por tanto, esas máximas que, en principio estarían dedicadas a la enseñanza de las clases privilegiadas, pronto corren de boca en boca y se convierten en argumentos de autoridad en la comprensión popular.

Tan abundante como la literatura galante es la literatura misógina que se transmitirá a Europa y que producirá, a veces en simple traducción o adaptación, una serie de colecciones de relatos que reciben el nombre genérico de «Asechanzas de las mujeres». Esta imagen negativa de la mujer la adopta Europa de forma clara y automática para construir su propio imaginario sobre la mujer (31), mientras que la imagen de la mujer sensual, refinada y al servicio del placer del varón sirve para simbolizar en Europa a la mujer oriental.

A pesar de la abundancia de estos clichés, existen brillantes excepciones que retratan la psicología femenina, que se detienen en detalles minimalistas, que reflejan una realidad bien conocida y donde la mujer tiene una presencia y un mundo de acción no sólo limitado a la vida intramuros. Es el caso de poetisas andalusíes como la célebre princesa Wallada o el retrato finísimo que propone de las relaciones entre varones y mujeres el poeta cordobés Ibn Hazm en su célebre: *Collar de la paloma*.

(31) Las Iglesias cristianas han contribuido grandemente a consolidar los estereotipos de misoginia con procedimientos bastante similares, que, por otra parte, son comunes a las más diversas tradiciones. Véanse a modo de ejemplo las aportaciones de Isabel Gómez-Acebo, «Cristianismo y mujer» y del lama Tashi Lhamo, «La figura de la mujeres en la tradición del budismo tibetano», ambos en MARCO, A. (editor), *opus citada*, pp. 115-130 y 83-94, respectivamente.

Los discursos feministas árabes más frecuentes de hoy mismo están empeñados en desmontar estos clichés (32), fuertemente arraigados en el imaginario árabe, con una doble intención. Por una parte, demostrar que en la historia del islam, especialmente en los momentos de mayor esplendor, las mujeres jugaban un papel importante y que parte de ese esplendor se debía a su presencia en la vida y a su actuación pública. De ahí se deduce que en buena medida la decadencia del mundo musulmán va aparejada a la exclusión de la mujer de los asuntos públicos y de todos los ámbitos que no sean el hogar. Por otra parte y contra los planteamientos rigoristas, presentan el argumento de que las esposas del Profeta, en especial Aysha y Jadiya, como se deriva de numerosos *hadices* y tradiciones, no sólo fueron las primeras impulsoras del movimiento religioso, sino que dieron múltiples ejemplos de su participación activa en la vida pública con la aprobación del Profeta. A estos ejemplos, significativos por ser de la época fundacional que es la que más está siendo reinterpretada por el fundamentalismo (33), se suman otros ejemplos históricos de mujeres de vida santa, de gran inteligencia y virtud y modelos de los principios morales del islam.

Sin embargo, hemos de ser conscientes de que sobre esos clichés indudables cae todo el peso de una obra como: *Las mil y una noches* que, fundamentalmente, va a condicionar la visión que Occidente tiene del mundo árabe y musulmán. *Las mil y una noches*, conocidas a partir del siglo XVIII en Europa, van a terminar por fijar un tópico sobre la mujer musulmana que aún hoy nos es difícil superar. Se crea así un concepto de mujer que responde a un imaginario colectivo y que no contradice largos siglos de tradición literaria.

La tensión entre el imaginario popular, la imaginería literaria y los modelos tradicionales, supuestamente amparados por lo religioso, contribuye al mantenimiento de ese cliché femenino.

También en la literatura árabe contemporánea las mujeres desempeñan una multiplicidad de papeles, son sujeto y objeto de la literatura. En el año

(32) La bibliografía que existe en este sentido es amplísima, a modo de muestra y porque sus textos se han traducido en España citaré la obra de MERNISSI, F. en su conjunto y en especial *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, en particular pp. 169 y siguientes. Icaria, Barcelona, así como *Las sultanas olvidadas*, Muchnik. Barcelona, 1997.

(33) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Pensando en la Historia de los árabes*, pp. 605, 606 y 609, entre otras. Editorial Cantarabia. Madrid, 1995.

1843, Butrus al-Bustani, se preocupaba, por primera vez por escrito y desde una perspectiva laica, de la condición femenina y lanzaba su manifiesto acerca de la «educación de la mujer».

Con este ensayo estaba creando un concepto de mujer que había de romper con el molde clásico de la mujer árabe, tal como la contemplaba la literatura hasta ese momento y cómo, de alguna manera, la deseaba el imaginario colectivo, generalmente sostenido por los varones. No podemos, sin embargo, olvidar que en todos los temas y motivos literarios de la literatura árabe de los últimos siglos, no sólo interviene el ojo del lector árabe o la mano del compositor árabe, sino que se mezclan igualmente la mano y el ojo del lector-autor occidental.

Un ejemplo, tal vez, sirva de muestra. Cuando se examina la obra pictórica de Delacroix, se observa una diferencia básica entre sus obras concluidas en taller y sus apuntes en los cuadernos de viajes.

Los motivos que entran en sus grandes composiciones reproducen las notas del natural, tomadas a acuarela, pero ha habido una reelaboración del motivo para su incorporación al tema del cuadro. Esa reelaboración supone la creación de un ambiente, de una atmósfera amasada con datos de la realidad, pero el resultado es, en verdad, una creación.

Nada existe, ni existía en el siglo xix, en la realidad marroquí, al modo en que es presentado en los cuadros del pintor. No es una pintura realista, es una construcción que encaja con el prejuicio de lo «oriental» que se posee en Europa en ese momento. Esa visión de lo «oriental» tiñe, incluso, la visión que el artista tiene de un modelo más bien «occidental» como pueda ser Marruecos.

Esta tergiversación de la realidad, que puede ser entendida como producto de una moda, de un prejuicio, de una construcción «literaria», produce un efecto importante en quienes, en Europa, contemplan el cuadro: *El oriente es así*. Lo que viene a confirmar un cliché preexistente que se opone con claridad al cliché clásico o neoclásico grecolatino impuesto en Europa y que favorece la imagen del equilibrio y la racionalidad, muy presentes en la Ilustración.

Pero aún más importante es el efecto que producen obras como la de Delacroix en los propios intelectuales que pueblan el oriente real y es que, ellos mismos, terminan por verse así también.

Los intelectuales orientales comienzan a percibir su realidad, además de desde su propia perspectiva, desde la perspectiva con que se les describe desde el exterior. Es su mirada, condicionada por la mirada de «un otro», la que les informa de lo que tienen ante los ojos.

Bustani ve a la mujer árabe como indolente, frívola, sensual, alejada del mundo exterior, sumida en un mundo intramuros de la casa, dedicada a los placeres del esposo, ignorante de la ciencia y de la técnica y de su propia historia y que ha de ser despertada por los varones para un mejor servicio de ese papel.

Se trata de que cambie su indolencia y su frivolidad, tejidas de ignorancia y supersticiones, por un conocimiento objetivo y pragmático para el desempeño y satisfacción del mismo papel. No se trata de cambiar la condición femenina, sino de dotar a la mujer de instrumentos «modernos» para desempeñar el papel de esposa, madre, señora del hogar y preservadora intramuros de los valores tradicionales, cuya defensa, en el mundo exterior, corresponde a los varones.

Es importante hacer hincapié en la cuestión de la superstición, que más adelante se ejemplificará con algunas alusiones literarias. Este autor que se expresa en un ensayo ideológico, respetuoso de las tradiciones religiosas del Oriente Medio, pero laico en buena medida, presenta sistemáticamente el conocimiento y la práctica religiosa femeninas como parte del desarrollo de una serie de creencias supersticiosas y mágicas, que nada tienen que ver con el fondo real de las religiones. Achaca esa situación a la falta de formación religiosa de las mujeres, sin embargo, este hecho real no es un problema atribuible a la negligencia de las propias mujeres, sino a su exclusión de las mismas y además al fomento de determinadas prácticas toleradas, pero de dudosa ortodoxia, llevadas a cabo en muchos países musulmanes y que han supuesto también una válvula de escape potenciada por el poder a lo largo de la historia (34).

(34) Me refiero a la existencia de cofradías y santuarios o a las prácticas de romerías y celebraciones religiosas no regladas. Muchas de estas prácticas son también refugio de varones y una forma marginal de ejercicio de poder local de corte caciquil muy extendidas en medios rurales. Véase a modo de ejemplo, MERNISSI, F. *Marruecos a través de sus mujeres*, cuarta edición. Editorial del Oriente y el Mediterráneo. Madrid, 1993. La bibliografía sobre cofradías y otras prácticas es sumamente extensa como muestra véase por ejemplo BRUNEL, R. *Essai sur la confrairie religieuse des Aissaouas au Maroc*, Casablanca, que recoge una amplia bibliografía muy monográfica, pero que da idea de lo complejo del asunto. Significativo, desde el punto de vista de un fenómeno sincrético que se produce, fundamentalmente, en ambientes rurales es el estudio de BEN-AMI, I. *Culte des saints et pèlerinages judeo-musulmans au Maroc*. París, 1990.

Así ve a las mujeres Bustani y, muy probablemente, no es sólo su mirada la que le ofrece ese análisis de la realidad y las consecuentes soluciones, sino la mirada que Occidente proyecta sobre el mundo oriental. La mujer que Bustani contempla es a la vez la mujer del mundo árabe, pero es también la odalisca de los cuadros de Delacroix, esto en el caso más amable.

Bustani, como otros intelectuales y renovadores del mundo occidental coetáneos suyos, sólo es capaz de imaginar el progreso de la mujer con el fin de evitar que sean madres de varones abocados a la ignorancia o la delincuencia. Es una forma de salvar a la mujer que, al mismo tiempo, la demoniza.

Para establecer un cierto balance entre las apreciaciones negativas y positivas de Bustani quien, sin duda, fue un pionero y abrió caminos importantes al desarrollo de la mujer en el mundo árabe, es de destacar que, en su opinión:

«La familia es el núcleo básico de la sociedad y la influencia de la mujer en ella tiene gran peso.»

Ese núcleo, sumado a otros muchos, constituye la nación. El Estado y el gobierno se asientan sobre el conjunto de esas células familiares. Luego, el progreso de una nación se mide respecto al progreso de cada uno de esos núcleos. De alguna manera, y Bustani lo dice explícitamente, la mujer mueve desde la sombra, con su formación o ignorancia, los hilos de la política universal.

No cabe duda de que el modelo de la mujer occidental debió trastocar el modelo real e imaginario de Bustani, pero no tanto en relación a la propia realidad de las mujeres europeas, sino más bien en el papel preponderante que tenían los varones europeos y su política, incipientemente colonial, sobre el Oriente Medio.

Atribuir el éxito y poder de expansión a las naciones europeas en razón de la mayor y mejor formación cultural de sus mujeres es, en definitiva, una forma sutil de descargar a los varones de las responsabilidades históricas del imperialismo colonial y cargarlo sobre las mujeres. Descargar a los varones mediorientales de su decadencia y sumisión a las influencias extranjeras y poner el peso de la responsabilidad sobre el cuello de las mujeres árabes, así como señalar que sólo ellas serán la causa de prosperidad o postración de ese mundo, frente al mundo occidental, constituyen otras de las lecturas posibles. No deja de ser una argumentación sibilina, no sabemos hasta qué punto consciente.

En definitiva, Bustani se plantea algo que, en su opinión, ningún intelectual árabe se había planteado: la sociedad árabe necesita una profunda reforma si quiere ocupar un lugar en el concierto de las naciones. Esa reforma, necesariamente, deberá empezar por «adiestrar» a la mujer, pues ella es la que mueve el mundo y la que puede destruir en una hora lo que a los sesudos varones les ha costado siglos construir.

A pesar de las limitaciones de la propuesta de Bustani, se observan en ella indudables avances ideológicos. La transformación de la sociedad árabe será más lenta de lo que Bustani mismo podía esperar cuando redactó su manifiesto. Así lo evidencian, de una parte, la realidad y, de otra, los personajes femeninos de ficción que seguirán produciéndose, incluso terminado el siglo XIX y bien avanzado el siglo XX.

Escritores e intelectuales árabes seguirán proponiendo ideales de mujer o mujeres de ficción en constante enfrentamiento con el imaginario y la realidad generales.

Al tiempo que esto ocurre, cronológica y literariamente con una cierta posterioridad, se alzan voces de intelectuales en el mundo árabe que recomiendan al varón que siga la vía heroica de los grandes reformadores de la humanidad.

Sólo casi un siglo después, en torno a los años cincuenta del siglo XX, se empezará a sugerir que las mujeres también pueden tomar ese camino. Pero las mujeres tendrán que recorrer un camino mucho más largo y, difícilmente, las heroínas podrán superar la vía de iniciación sin pasar por la muerte, la desaparición, la locura y, en los casos de mayor indulgencia del autor, de la neurosis obsesiva. Serán, así, heroínas frustradas, pues no conseguirán el objetivo final: ser poetisas-profetisas transformadoras de la realidad.

En los inicios del siglo XX, los intelectuales y escritores árabes, especialmente los del *mahyar* (emigración), comienzan a ofrecer los modelos masculino y femenino que corresponderían al reto planteado por Bustani. El progreso se ha concretado y sus límites se han perfilado: ya no se trata tanto de lograr una sociedad semejante a la del Imperio Británico o de Francia; se trata, más bien, del puro progreso material a la norteamericana.

Es, en ese contacto con el mundo americano, en el que se produce la conciencia de pérdida y la necesidad de encontrar una identidad propia claramente diferenciada y definida. En este terreno, no estamos hablando

de un imaginario masculino, sino simplemente humano. De manera que, de modo natural, los papeles que van a desempeñar los sexos en la ficción literaria se aproximan. Esa aproximación, no obstante, no permanece sólo en el terreno de la creación literaria o poética, sino que se da de hecho en la realidad y como una exigencia de vida. El reto de la modernidad, el progreso material y las pérdidas que lo acompañan son una interpelación urgente que no hace distinción de sexos.

De ahí que los papeles asignados a personajes femeninos y masculinos y las vivencias reales de escritores y escritoras no estén separados por experiencias radicalmente opuestas. Es decir, los personajes de ficción, sean varones o mujeres, y los autores literarios, sean varones o mujeres, sufren las mismas experiencias y reaccionan frente a los retos de la realidad con modos muy semejantes.

Sin embargo, mientras los personajes masculinos sometidos a procesos de iniciación en pos de la construcción de su identidad alcanzan el conocimiento y la madurez, los personajes femeninos aparecen bajo una mayor presión del entorno, que no comprende sus demandas de acceso al conocimiento y a una identidad separada, cuando ésta ya está perfectamente definida por el entorno social tradicional, que los contempla como seres extraviados.

Las mujeres protagonistas de relatos y novelas, rompen con el modelo tradicional, no en tanto son ya mujeres ilustradas y educadas, capaces para cualquier desempeño. Rompen con el modelo porque intentan alcanzar el conocimiento de las verdades últimas, de las razones profundas de las cosas y de las motivaciones de la actitud y los sentimientos de los seres humanos. Estas mujeres pretenden ser algo muy extraño: «ellas mismas». Son mujeres que tratan de resolver las contradicciones entre justicia e injusticia, entre libertad y esclavitud, entre el bien y el mal.

Son mujeres que se atreven a recuperar el paraíso perdido, renovar la tierra y devolverle su estado de pureza originaria y esa labor es contemplada por la sociedad como labor propia de los varones; vedada de todo punto a las mujeres.

Es importante señalar que las diferencias de adscripción religiosa de los autores o de los personajes no significan un modo diferente de comprensión de la realidad o de construcción de la ficción. Lo que lleva a pensar que, el hecho de pertenecer al ámbito religioso musulmán, de cualquiera de las tendencias, o al cristiano, de cualquiera de las Iglesias, aparece

como un hecho indiferente, sin que, por otra parte, se rechace otra cosa que la institucionalización de lo religioso y el desvirtuamiento de las verdades de la fe que han llevado a cabo, durante siglos, los hombres de religión.

Si los personajes masculinos han de luchar contra el mal, sufrir extrañamientos y soledades, periplos iniciáticos y vencer a la muerte, los personajes femeninos que sigan ese trayecto, partiendo de las mismas posibilidades que el varón, triunfarán sobre el mal, pero perderán a cambio su vida. Llegarán al conocimiento, pero no podrán acceder al paraíso perdido. Son una especie de nuevo «Moisés» que se quedará a las puertas de la tierra prometida en razón de su pecado de ser mujeres.

La astucia y las malas artes, atribuidas tradicionalmente a las mujeres, no podrán ser vía de escape de estas protagonistas femeninas, ya que el reto al que las somete su dignidad no les permitirá usar de argucias y, caso de que caigan en la tentación, no podrán culminar ese proceso, pues su conciencia, que ha alcanzado el discernimiento entre el bien y el mal, no les permitirá quedarse en el estadio propio de las mujeres tradicionales.

Dos relatos de un mismo autor son ejemplos válidos, entre muchos otros a los que aludiré, de lo que se pretende mostrar. Me estoy refiriendo a: *El reloj de cuco* (*Saat al-Kuku*) y *Yerma* (*Al-Akir*) de Mijail Nayma.

El primero de estos relatos se resume así:

«El héroe, tras un desengaño, se lanza por una vía de iniciación y extrañamiento que le lleva más allá del mar. Tras esa experiencia y tras haberse enfrentado a la muerte, consigue derrotar al monstruo, el reloj de cuco, y puede regresar a su paraíso perdido.»

«A su regreso ha alcanzado el conocimiento, tras esa larga y costosa iniciación, y puede transmitirlo. El héroe recobra la palabra, la palabra de sabiduría, que se expresa de modo proverbial.»

El protagonista de *El reloj de cuco* tiene éxito en su empresa. Aunque en algún momento parezca fracasado, al final, en plena cordura y conocimiento de la «verdad» regresa y recobra su lugar, un lugar prominente, en el paraíso. En definitiva, ha logrado su verdadera identidad, tras enfrentarse al progreso material que entrañaba la pérdida de las auténticas esencias diferenciadoras. El protagonista de *El reloj* aparece caracterizado, como ya se ha señalado, como un profeta transformador de la sociedad, a la que da a conocer dónde se hallan los verdaderos valores y señas de identidad.

Hay que tener en cuenta que, en la época —los primeros años treinta del siglo XXI— la tendencia que coexiste con los reformadores religiosos más ortodoxos, pero pertenecientes a la corriente central del islam, se expresa en el rechazo a lo religioso como modo de opresión y alienación del pueblo, manejado desde las instituciones e instancias del poder civil y religioso y propone, frente a esto, una especie de religión universal construida sobre la armonía con la naturaleza y basada en la gran fraternidad humana. Estos rasgos, que se reflejan en las construcciones literarias, apuntan sin duda a las influencias del Idealismo alemán, del Romanticismo europeo, a vagas ideas marxistas y a otros elementos de importación y propugnan un Oriente «reserva espiritual» del mundo, frente al progreso material alienante de Occidente. La marca fundamental de estos planteamientos, desde el punto de vista psicológico es una gran esperanza en el futuro del mundo musulmán, pero, sobre todo, en la pervivencia cultural de la civilización generada por el islam, en su más profundo carácter árabe.

Frente al personaje protagonista de *El reloj*, la protagonista de *Yerma*, guarda una serie de semejanzas, pero su final será bien distinto. Esta mujer, Yamila, bella (como su nombre significa), perfecta, enamorada del hermoso Aziz (amado, como su nombre también apunta), lo posee todo. Vive en el paraíso de una princesa de cuento. Los nombres de los protagonistas, al igual que ocurre en *El reloj*, remiten a la tradición cuentística árabe y caracterizan a los personajes mucho más que cualquier descripción morosa que se hiciera de sus rasgos físicos o cualidades morales.

Yamila reúne el colmo de las perfecciones, pues no sólo es hermosa, rica e inteligente, sino que es ya una mujer ilustrada. No bien obtiene su certificado de estudios, puede casarse con su amado Aziz. La pareja planeada por Bustani en su manifiesto tiene en estos personajes de ficción su imagen perfecta.

Por su parte Aziz, es el héroe colmado que había imaginado Nayma para el protagonista de *El reloj*, con ventaja sobre éste, ya que Aziz no esperó a la madurez para superar su periodo iniciático y, teóricamente, alcanzó progreso material, conocimiento y verdadera sabiduría, que le devolvieron a su paraíso en plena juventud.

Por otra parte, como hombre ilustrado, Aziz escogerá para sí una mujer culta, siguiendo las recomendaciones de Bustani. Parece evidente, también, que con el objetivo marcado por Bustani: tener así la mejor madre y educadora para sus hijos.

Pero, es en este punto en el que Yamila rompe con lo mandado, con lo establecido. A ella le basta con el amor de su esposo y, cuando, al transcurrir de los meses no queda embarazada, discute con su esposo y comprende amargamente que él la desea sólo como madre y mujer fecunda.

La sociedad que rodea a estos dos esposos impone un modelo de perfección en el que la felicidad de una pareja no está completa sin descendencia. De igual modo, el varón estima que su esposa no lo es del todo si no es, al tiempo, la madre de sus hijos. Esto es así y, además, la esterilidad o la fertilidad son atributos, negativo el uno y positivo el otro, de la mujer. Nadie se plantea la esterilidad del varón, ni qué tipo de frustración podría traer a la mujer descubrir la esterilidad de su pareja. Se da por supuesto que el hombre es fértil, nadie lo cuestiona.

Este juego de suposiciones se apodera de la historia. La imagen de Aziz como hombre dotado de capacidad para engendrar no es cuestión. Ella es la estéril. Ella es la que se verá dejada de lado por su incapacidad para concebir un hijo. Ella deberá peregrinar por médicos y santuarios para lograr que el milagro de la ciencia o el milagro divino aniden en su cuerpo. Estamos hablando de unos personajes cristianos y creados por un autor cristiano. Pero la visión que plantea está más cerca de la superstición popular que de los dogmas cristianos.

Por fin, será la intervención divina, aparentemente, la que le gane la partida a la ciencia. Yamila queda embarazada y, automáticamente, recobra el afecto y la atención de su esposo y del resto de la familia. Todos se deshacen en mimos y cuidados. Pero Yamila no puede soportar el peso de su conciencia. Ella ha buscado un ardid, una salida innoble para recuperar el amor de su esposo, ha cometido adulterio.

Yamila, empujada por la presión del mundo que la rodea y el desamor de su marido, pero, especialmente, porque el modelo al que debe responder es el de la mujer tradicional, echa mano del único recurso que le está permitido a esta mujer que, por su ignorancia, según Bustani, está abocada a toda clase de engaños, incluido el adulterio, o a usar de las supersticiones y de la magia, contraviniendo así los principios de la moral y degradándose.

Sin embargo, Yamila, que ya ha accedido al conocimiento, que ha culminado su proceso iniciático, no se ve capaz de lograr los beneficios que su ardid le proporciona. Convencida de ello, accede a la palabra; expresa con claridad sus sentimientos y sus convicciones en una carta final, pero

no tiene otro camino que el de la muerte y se suicida. Ella ya no regresará más a su paraíso perdido.

Por fin, como en el célebre cuento de: *Las dos palomas* que recoge Ibn al-Muqaffa a en: *Calila y Dimna*, Aziz lamentará el resto de su vida no haber comprendido a su esposa y haberla juzgado severamente, sin examinar antes las circunstancias reales.

Yamila es, en fin, un personaje fracasado. No en sí misma, ya que es capaz de redimirse del desvío que su conciencia le señala. Sin embargo, fracasa porque no es capaz de remover los hábitos de la sociedad que la rodea. Ni siquiera es capaz de transformar al esposo quien, a partir de su muerte, se convierte en un fantasma. Acaba tan muerto como ella, aunque siga viviendo.

El autor, en este caso, no ofreció a su personaje femenino más que una salida: la muerte. Pero, existe aún otra consecuencia posible de la frustración femenina: la alienación.

Las protagonistas alienadas abarcan toda la gama posible; desde la locura absoluta, hasta esa otra forma terrible de locura que consiste en un exceso de lucidez, pasando por las neurosis más o menos obsesivas.

Únicamente, cuando el relato se plantea en un nivel idealizante o idealizado, cuando se trata de un relato que roza lo fantástico o la ensoñación, las protagonistas ganan el pulso a la realidad y obtienen la comprensión del entorno que las rodea, alcanzando el nivel de identidad o de realización personal que anhelaban.

El transcurso del tiempo no ha conseguido alterar este esquema en el comportamiento y destino final de las protagonistas de novelas o relatos breves. Así encontramos los diversos niveles de alienación en el propio Nayma, que escribe entre los años veinte y cincuenta, dada su larga vida casi centenaria, y en autoras de los años cincuenta, setenta y noventa del siglo xx.

Prestaré ahora atención a la locura absoluta en un nuevo ejemplo de Nayma que también gira en torno al problema de la maternidad. Me refiero al relato que lleva por título: *Una madre y otra que no lo era*.

En este cuento corto escrito en el año 1956, Nayma presenta a dos mujeres: una anciana estéril que, además, siempre se había jactado de su incapacidad para tener hijos, considerándola una especie de bendición celestial. Sin embargo, el autor pone en el pensamiento de los habitantes del

pueblo que la tía Marsha, que así se llama, en la alegre aceptación de su esterilidad como un don, oculta una profunda frustración por no tener descendencia. Había contraído matrimonio conociendo su situación; es decir, se da a entender que el esposo ya sabía que no tendría hijos con ella. No se dice, por otra parte, que se trate de una mujer diferente, en niveles de instrucción, respecto al resto de las mujeres de la aldea.

La otra mujer es una vecina suya, joven, que tiene un hijo de pocos meses. Esta última, debido a sus tareas, no puede atender a su hijo todo el día. En un momento determinado, solicita a la tía Marsha que se ocupe de su hijo. La vieja, no se sabe muy bien por qué, accede. Poco a poco se va encariñando con el niño que le devuelve el contacto con la vida real.

La tía Marsha poco acostumbrada a tratar con niños, cuando el bebé dejado a su cargo llora y no puede calmarse, le arrima su pecho flaco y vacío y consigue que el niño deje de llorar. Esto crea un vínculo importante entre ambos. Un día la anciana oye como el niño llora en casa de su madre y se apresura a ir a consolarlo, siendo rechazada por la madre que opina que lo está malcriando y mimando. La madre maldice al niño, en una frase hecha, y como si esta frase, dicha en un momento de excitación, fuera en realidad una premonición, el niño muere, al cabo de dos días. La tía Marsha, al conocer la tragedia, no puede reaccionar, ni siquiera acudir a consolar a la madre.

Esta se repone:

«El tiempo, con sus dedos mágicos, fue pasando por el corazón de la madre y curó sus heridas, compensándola con otro hijo por el hijo perdido.»

Sin embargo la tía Marsha:

«... aún sigue encerrada en su casa, corriendo de un lado a otro, estrechando contra su pecho una almohada con una ternura que no puede ser descrita. De vez en cuando, la arroja por los aires, para luego recogerla entre sus manos, mientras le grita a toda voz:

— ¡Ea, ea; ay, ay!, este niño me va a enterrar, me va a enterrar.»

Un viandante perteneciente a la colección titulada: «Los importantes» y que fue publicada en 1956, recoge la extraña historia de una joven postrada por la enfermedad. Esta joven, una mañana, dibuja el rostro de un desconocido y se lo muestra a su madre, quien al ver aquel retrato muestra su perplejidad al reconocer en él a un mendigo que la noche anterior había pedido refugio en la casa y había sido despedido violentamente por el padre.

El padre, al saber del retrato, quiere mandar a alguien que persiga al malhechor que tuvo el atrevimiento de colarse en la alcoba de su hija. Ella niega que aquel hombre fuera real y entrara en su dormitorio, afirma que le vio en sueños y repite lo que él le dijo en ese sueño:

«... te curarás de tu enfermedad el día que tu padre y tu madre se curen de la suya.»

El padre se niega a aceptar esta versión y, desde luego, a hacer nada por buscar a aquel hombre. Teme fundamentalmente al ridículo en el que caería si trajera, siendo él un hombre influyente, a un mendigo a su casa:

«¿Quieres que me convierta en el hazmerreir de todos y de mí mismo?»

Ante la insistencia de la madre que ruega para que se vaya a buscar al viandante y sea traído a presencia de la hija que lo solicita y languidece aún más en la espera, el padre se cierra:

«El misterio consiste en que nuestra hija es muy obstinada, es una ilusa y nos quiere humillar con su obstinación y sus extravagancias.»

La hija solicita algo que pone en ridículo a los padres, que atenta contra su dignidad. Parece que la hija considera muy duro el corazón de sus padres al negar cobijo a alguien de noche y en medio de un bosque. Sin embargo, ésta es una primera lectura simple.

En realidad, ella se está permitiendo tener una idea propia, tener la necesidad de la compañía de alguien o de algo que es ajeno a lo ya establecido. La hija está intentando romper con una imagen, con un modo de ser y de actuar y, en ello, le va la vida, pues su curación depende de que sus padres cedan a su deseo, a su necesidad de actuar libremente.

Finalmente, el cuento es muy breve, el padre cede y la madre, cuando va a comunicar a su hija que el padre ha decidido ir a la busca del viandante, la encuentra peinándose el cabello, de pie ante el espejo, y musitando una canción en la que llama al viandante. La salud de la hija está en la libertad.

Sin embargo, como apuntaba anteriormente, este pequeño relato pierde fuerza al tener ese tinte irreal y fantástico, en el que el deslinde entre realidad y ensoñación es confuso y difícil. ¿Es muestra, tal vez, de que el autor tiene una idea muy clara a nivel racional, pero más confusa en su interior de cuál es o ha de ser la liberación femenina? ¿Es simplemente un recurso literario?

Al comienzo de los años setenta, aparece una gran novela que ha sido sometida a numerosas lecturas, entre ellas a una lectura feminista que destaca la tensión violencia-sexos, o a interpretaciones de carácter político y premonitorio en torno a la guerra de Líbano. Me refiero a: *Los molinos de Beirut (Tawahin Bayrut)*, cuyo autor, Tawfiq Yusuf Awwad (Barf, 1911-Beirut, 1989) la escribió en 1969, encontrándose en Tokio como embajador del Líbano. Esta novela fue editada por vez primera en 1973 y apareció en traducción española en 1992.

En esta novela, Tamima Nassur, musulmana shií, la protagonista, sale de su aldea natal, en el sur del Líbano para ir a estudiar a Beirut. La joven, sin experiencia, se encuentra con una universidad marcada por las revueltas estudiantiles de finales de los años sesenta y dividida por las banderías religioso-políticas de aquellos años. Años que parecen precursores de una mayor libertad, pero que desembocarán en guerra abierta contra los ataques del Estado de Israel y en guerra interna civil. La novela, además de plantear la situación específica de Líbano en ese momento, muestra con claridad la influencia sobre esa situación que tenía el movimiento *hippy*, los movimientos pacifistas y el Mayo del 68 francés.

En este ambiente convulso y dividido entre la esperanza y la desesperación, Tamima Nassur trata de hallar su lugar en el mundo. No quiere ser una mujer tradicional al modo de su madre, que vive en una permanente espera del marido que emigró a África y sometida a un hijo déspota, que la utiliza sólo para conseguir dinero con que pagar su vida de permanente juerga.

Tamima desea ser una profesional independiente, pero también sueña con el amor. Tiene una primera relación tormentosa, en la que descubre el sexo, con un hombre algo mayor, que la seduce con su pensamiento libre y falto de prejuicios, de esos prejuicios y condicionantes que la vida tradicional impone. Un agnóstico y laico militante. Al mismo tiempo, encuentra a un joven, cristiano maronita, compañero universitario del que realmente se enamora. Sin embargo, su hermano interviene para «restaurar» el honor familiar, ya que conoce la relación que existe entre su hermana y su primer amante.

Un amigo del hermano, ejecutor de la venganza de honor, ataca a Tamima y le da una cuchillada en la cara que la deja marcada para siempre. Tamima intenta suicidarse, ya que considera que ha sido vencida por los opresores de siempre, pero es salvada de la muerte por una amiga y trata de nuevo de rehacer su vida y de emprender un camino de compromiso con la verdad.

El hermano considera que su venganza no se ha consumado y lo intenta de nuevo, errando por segunda vez y matando de un disparo a la amiga de Tamima. Ésta, al conocer el suceso, intenta explicarle a su novio todo lo ocurrido, pero se encuentra con la incomprensión de éste que, a pesar de sus ideas progresistas entre las que la diferencia de religión no era considerada un obstáculo, no puede superar el hecho de que su novia hubiera tenido relaciones con otro. Ella considera que no podría vivir en la mentira, le abandona y se alista en un grupo de resistencia contra los israelíes. Este final, además de ser una forma de solución que se comenta más adelante, tiene una relación clara con la militancia política y el activismo, a veces terrorista, de muchas mujeres que tampoco está relacionado necesariamente, como opción personal, con la adscripción religiosa de las protagonistas. Es el caso de muchas mujeres palestinas, libanesas o jordanas que constituyeron comandos suicidas en la guerra contra Israel (35). En un terreno menos violento se enmarcaría la actividad de las feministas egipcias, tunecinas o argelinas, entre otras (36).

Con este rápido resumen del contenido de la novela no se le hace, desde luego, justicia a este relato complejo, simbólico, donde lo onírico juega un gran papel. Sin embargo, nos permite establecer un paralelo entre esta historia de protagonista femenina, incardinada en la más absoluta realidad de su momento histórico, y la historia narrada por Nayma en: *El reloj de cuco*. En ambos relatos teníamos una huida del lugar paradisíaco y un tránsito iniciático hacia la verdad y la sabiduría, que discurría a través de la lucha con el mal y la muerte.

Como ya comentamos, el protagonista del *El reloj* consigue su propósito y dicta esa sabiduría a un «discípulo». Tamima, por su parte, también escribe su acceso a la palabra en un diario personal que deja en prenda a su enamorado que no la comprende ni la acepta. No sabemos cuál pueda ser la reacción de este personaje, Hani, pues la novela termina con la despedida de Tamima. No resulta difícil, no obstante, pensar en un futuro de Hani semejante al del protagonista de *Yerma*, Aziz, cuando conoce por fin cuál era la verdadera personalidad y amor de su esposa.

(35) Véase el libro ya mencionado de Aïcha Lemsine, por ejemplo.

(36) Ya se han citado algunas entradas acerca de los movimientos feministas en el mundo árabe. La bibliografía sobre estos temas y conexos es abundantísima, como primera aproximación se puede consultar la obra de RUIZ DE ALMODÓVAR, C. *La mujer musulmana: Bibliografía*, dos volúmenes. Universidad de Granada. 1994

A pesar de que las mujeres consiguen acceder a la palabra, su mensaje es comprendido tarde, ni siquiera comprendido o bien mantenido en el suspenso de saber si llega a ser comprendido. Esta heroína es también una criatura profética, pero al modo de Casandra, condenada a no ser escuchada ni aceptada. La mujer no puede redimirse de su error, no puede superar el mal que ha hecho o en el que se ha visto envuelta, aún cuando lo venza y rectifique su conducta. Tamima no es una mujer muerta o alienada, pero sí condenada a un destino de guerra sin fin, que de algún modo no resuelve su conflicto personal ni humano, ni tampoco el conflicto global, de manera que su sacrificio aparece como estéril. No obstante, existe la posibilidad de realizar una lectura más positiva del personaje y de la solución que el autor le proporciona. Esa lectura mantendría aún un cierto nivel de esperanza en la integración real de la mujer en los asuntos públicos, en su consideración en pie de igualdad con los varones, aunque hay que hacer un cierto esfuerzo para mantener esta lectura optimista.

Los dos ejemplos en que nos detendremos por último serán: *Mujer en punto cero* de Nawal al Saadawi, (Egipto, 1931), publicada en 1975, casi contemporánea de la obra de Awwad, y *El carro dorado* de Salwa Bakr, autora egipcia también, nacida en 1949, esta obra se publicó por primera vez en 1991, es decir casi 20 años después.

El primero de estos ejemplos presenta la historia de *Firdaws* (Paraíso). La ironía del nombre es notable y sus conexiones con ese «paraíso» perdido del que hablabamos muy significativas, si tenemos en cuenta la historia. Se trata de una mujer que cumple condena por un asesinato y aguarda su sentencia de muerte. Esta mujer que ha pasado por una ablación de clítoris, por ser objeto sexual de los hombres de su propia familia, para terminar ejerciendo la prostitución y asesinando a su proxeneta, entra en un proceso de lucidez absoluta, cercana en todo a la locura y rechaza cualquier intento de ayuda o la demanda de un indulto para evitar la muerte.

Esta protagonista que ha luchado en las condiciones más adversas para mantener su dignidad, integridad e independencia, va descendiendo escalón a escalón hasta llegar a su «punto cero» en donde el único recurso que le queda es la muerte. Morir dignamente y sin suplicar es su último acto como persona. Aquí vemos, como en un telón de fondo, se mueven personajes del mundo musulmán suní, pero marcados por la ignorancia y que mezclan, como si de verdadera religión se tratara, supersticiones de todo tipo. Pero no es eso lo más grave, en el fondo se trata de una sociedad descompuesta y sin valores, degradada económica

y socialmente, que sólo se mueve por intereses materiales y que utiliza a la mujer como mercancía.

En esta novela, se introduce un elemento importante que no había resultado tan evidente en producciones anteriores, como es la cuestión de la emancipación de la mujer por medio de su libertad económica. La mujer que es capaz de sostenerse por sí misma con su trabajo puede llegar a alcanzar cotas de libertad que ella elige y desprenderse de las presiones e imposiciones de la sociedad, al no depender para su sustento de ella o de los varones. Sin embargo, la mujer con frecuencia y en razón de la falta de formación, no halla otro medio «independiente» de subsistencia que hacer de su cuerpo negocio. Negocio que, por otra parte, es tolerado y favorecido por la sociedad hipócrita que la rodea y que la señala con el dedo en el nombre de la moralidad y de unos valores religiosos.

Si el panorama que presenta esta novela es desolador, más lo es el que ofrece Salwa Bakr. Se trata allí, también, de una cárcel de mujeres, donde se nos ofrece una galería de mujeres reclusas, de todas las capas sociales, desde las más aristocráticas y cultivadas a las más humildes e ignorantes, cuya condena, más o menos larga, se debe a delitos cometidos en relación con los varones que han formado parte de su vida. En todos los casos, se trata de mujeres que han sido utilizadas como objeto y que, al final, han dado con sus huesos en prisión cuando habían sido empujadas al delito por la intervención masculina en sus vidas.

La protagonista y lazo de unión de todas las historias es una mujer culta que, poco a poco, pierde la razón en prisión y muere en ella. Se llama Aziza, y aquí también se juega con la ironía del significado de su nombre. Es una mujer originalmente amada y mimada por la vida, que es violada por su propio padrastro de quien se convierte en la amante y a quien, finalmente, asesina, cuando éste, que ha enviudado de la madre de Aziza, decide tomar otra esposa, argumentando que así protege la reputación de su hijastra.

A Aziza, loca y abocada a la muerte en prisión, pues su condena es perpetua, no le queda más salida que soñar con un carro dorado que, como al profeta Elías, la llevará al paraíso.

En este relato amargo, pero bellísimo, se plantea también el asunto de la libertad femenina por medio del trabajo remunerado, pero esa libertad aparece siempre frustrada por la intervención de los varones y por la presión social discriminatoria. En muy buena medida estos dos relatos a los

que acabo de hacer referencia, no permiten ninguna salida a las mujeres como no sea la muerte o la alienación. Esta falta de salida de los personajes femeninos viene dada no tanto por la presión de lo religioso, sino más bien porque las mujeres —y en menor medida también los hombres en igualdad de condiciones— se enfrentan a una sociedad económica, política y civilmente desestructurada.

El contrapunto a estos dos relatos lo plantea Hanan Al-Sayj en su novela: *Mujeres de arena y mirra*, sobre la que pasaré muy ligeramente (37). En esta novela se plantea el encuentro de cuatro mujeres, tres árabes de distintos lugares y una norteamericana, en un país que puede ser Kuwait, Arabia Saudí o alguno de los emiratos del Golfo, aunque no se cita expresamente. Todas son mujeres que tienen una cierta posición económica y reflejan, cada una en su caso, una inquietud por algún tema. Una de ellas trata de lograr que su familia le permita estudiar una carrera, otra huye de la guerra de su país y disfruta de un cierto bienestar económico y de una paz que no le supone mayor libertad, otra es una mujer rica y ociosa que tiene tiempo de sobra y lo llena con aventuras amorosas de todo tipo. La americana, por su parte, es una mujer desclasada y desarraigada que vive fascinada por la sexualidad de los hombres árabes, cayendo en un tópico bastante frecuente. Todas estas mujeres simbolizan modos de vida femeninos propios de Arabia y son el espejo donde se refleja una sociedad aparentemente muy religiosa, pero movida por muy pocos ideales y encerrada y replegada sobre sí misma.

Ese encierro lo manejan con mayor o menor fortuna estas mujeres buscando escapatorias más o menos dignas. Salvo una de ellas, en realidad, su modo de buscar salidas supone una fuerte dosis de amoralidad y de pérdida de horizontes vitales válidos. De alguna manera esta novela plantea el contraste con los dos relatos anteriores en el sentido de que las mujeres que en ella aparecen poseen un cierto grado de libertad y no arriesgan la vida o la salud mental de forma total e irremediable. Sin embargo, la sociedad que se deja entrever tras sus vidas es también una sociedad opresiva y desestructurada, que vive dividida entre la supuesta práctica de unos principios religiosos, pero con una carencia total de moralidad, entre una situación económica floreciente que no sacia sus deseos de placer, entre una vida tradicional entreverada de elementos

(37) El texto que he utilizado es el de la traducción española sobre su original inglés, realizada por Pau Todó y Lluís M.^a Todó, ediciones del Bronce. Barcelona, 1996.

tecnológicos ultramodernos. Es decir que vive en proceso galopante de aculturación y de pérdida de sus propios valores como civilización.

Conclusiones

El examen, que hemos llevado a cabo en las páginas precedentes, apunta sin duda a que la actual situación del mundo musulmán, y en especial la situación de las mujeres dentro de las comunidades musulmanas, ha de ser examinada bajo el signo de la complejidad. No sólo el examen deviene complejo, sino que las posibles conclusiones aparecen necesariamente marcadas por el signo de la ambivalencia y los contrastes, en ocasiones paradójicos.

Ninguna sociedad contemporánea —como casi ninguna sociedad humana con un cierto desarrollo a lo largo de la historia— es unidireccional o unidimensional. La globalización supone, de alguna manera, que los problemas que afectan a unas sociedades obligadamente afectan a las otras, pero significa también que las soluciones válidas en unos ámbitos no lo son automáticamente en otros. La diferencia de sustratos culturales, entre los que la religión constituye posiblemente el más significativo por lo que afecta a la psicología, los sentimientos y las identidades de los pueblos, la diversidad de lenguas y tradiciones de todo tipo, la desemejanza económica y política y los avatares históricos peculiares producen ritmos totalmente diferentes de desarrollo, pero lo que es más importante; obligan a buscar modelos distintos que acojan los matices de la diferencia y que den respuesta a las demandas de cada grupo humano. Ni todos los modelos son exportables, ni lo son sin adaptaciones.

Así que una primera conclusión podría ser que las vías de solución que el mundo occidental va dando a los problemas de integración de las mujeres en la sociedad y en la vida pública no son automáticamente aplicables al mundo musulmán y no sólo por las diferencias a las que hemos aludido, sino por algo más importante, porque muchas mujeres musulmanas rechazan ese modelo por no adecuarse a sus propios esquemas. El rechazo a determinadas soluciones no se produce entre las mujeres desde una perspectiva religiosa, sino que encontramos un discurso muy semejante en mujeres que hacen planteamientos desde la laicidad.

Las soluciones desde la perspectiva de la laicidad que construye un código de valores civiles y que reserva el ámbito de lo religioso a la vida privada, tal vez no sean propiamente las más adecuadas para un mundo

marcado por lo religioso, aunque no únicamente como se ha dicho, que no ha hecho esa reflexión sobre lo laico propia en su globalidad.

Las estrategias del mundo occidental, como mundo más desarrollado, deberían contar con esa percepción interna, para de verdad establecer las bases de la cooperación, deberían agudizar su sensibilidad hacia las diferencias, así como prestar oídos atentos a las voces autorizadas de los grupos que tratan, desde dentro, de eliminar las barreras a un auténtico desarrollo de la condición femenina. Esos grupos autorizados de interlocutores son numerosos y más ávidos de diálogo de lo que se piensa desde Occidente.

Lo que percibimos desde fuera es que estamos ante un mundo que nos resulta extraño y que nuestra mirada sobre él, aparece cargada de prejuicios heredados de una larga tradición de antagonismo, sin llegar a comprender que, por ese mismo proceso de la globalización por el que estamos empeñados en exportar nuestros modelos, estamos condenados a compartir determinados espacios, a veces tan definidos, claros y estratégicos como el Mediterráneo o determinados bienes, tan caros y preciosos como el petróleo.

Lo que se percibe desde dentro es un poco del mismo signo. Se percibe la imposición de unos modelos no del todo asimilables sin la contrapartida de grandes pérdidas de identidad y sin unas ventajas, que tras muchos ensayos, no llegan.

Pero quizá lo más importante es aquello que se percibe desde la Literatura, porque ella representa una lectura de la realidad interior y un proceso de elaboración simbólica altamente significativo y relevante.

La literatura contemporánea árabe, de todo el siglo xx, da cuenta de los ensayos en materia de educación individual y colectiva de las sociedades, da cuenta de los fracasos de los nacionalismos y de los fracasos de ideologías llamadas «religiosas», da cuenta del despotismo de los gobiernos o de su indiferencia a las necesidades de la ciudadanía, da cuenta de las rebeldías y contestaciones internas, y el símbolo perfecto de estos males es la mujer, que es quien más directamente sufre estas lacras por ser, tradicionalmente, la parte más débil de esas sociedades.

Lo que aparece en la obra de los autores más conocidos es, en definitiva, una serie de sociedades desestructuradas, replegadas sobre sí mismas, inmovilistas o sacudidas por la violencia de todo signo en las que la mujer es quien más directamente padece. Sobre todo, a partir de los años

ochenta y noventa, parece haberse perdido una esperanza real de transformación y en esa pérdida de la esperanza, además de la mano de los propios musulmanes, se ve la larga mano de potencias extranjeras que manipulan para mantener la situación, en defensa de sus propios intereses de toda índole. En algunos casos, la degradación es tal que esas sociedades se desintegran por sí mismas, sin que se necesite la «ayuda» exterior.

En este sentido, las coincidencias entre el retrato de la realidad y el retrato de la ficción literaria son muy significativas, sobre todo si a ellas se añade el valor que les otorga el hecho de que son retratos ficticios que se generan desde dentro de las propias sociedades que les sirven de modelo.

La tensión, que podríamos seguir llamando tensión tradición-modernidad, habrá de resolverse desde el interior de esas sociedades, amparada en un apoyo mimoso por parte del resto de la comunidad internacional y, en especial, por parte de las potencias más significativas entre el concierto de las naciones. Ese mimo se ha de dejar sentir de forma particular en el respeto a las peculiaridades y en la escucha y el diálogo acerca de las necesidades.

El futuro femenino, en unas sociedades desestructuradas, en las que falta, en mayor o menor grado, un desarrollo democrático y un espíritu de pluralidad y participación, depende mayormente de ellas mismas y de los retos que se propongan. Los varones y las mujeres menos combativos de sus propias sociedades son también las víctimas de esa misma desestructuración y desintegración social. Las mujeres, pues, y algunos hombres que se hallen en mejores condiciones de lucha serán los que propicien un cambio del estatuto femenino en los países musulmanes. Esto sucederá desde dentro y en la medida en que la comunidad internacional sea capaz de apoyar los cambios estructurales necesarios y deseados por los diversos grupos.

El miedo, de unos y otros, la ignorancia o la indiferencia no son los motores de ningún cambio. Las religiones, y en particular el islam, entre otras muy cercanas, han sido revolucionarias en diversos momentos y lo siguen siendo, siempre que se desarrollen y actúen en su verdadero espíritu. Los males que afectan al mundo musulmán no deben achacarse al islam, ni siquiera los que afectan a las mujeres. El equilibrio entre las tendencias más extremas, tanto aquellas violentas como las quietistas, será lo que llevará a una verdadera integración del islam, como civilización, y con él a las mujeres, en el orden del mundo.

CAPÍTULO QUINTO

ISLAMISMO Y FUERZAS ARMADAS

ISLAMISMO Y FUERZAS ARMADAS

Por JOSÉ MARÍA GRANDE URQUIJO

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo determinar el grado de penetración del islamismo radical en las Fuerzas Armadas de los países de la orilla sur del Mediterráneo y de Turquía.

Se ha considerado conveniente incluir en el trabajo a Turquía, por razones tales como su situación, su pertenencia a OTAN y por estar sometida a un proceso de crecimiento del islamismo en su interior.

De todas las religiones existentes hoy en día en el mundo, podemos decir que el islam es la única que realmente está en expansión.

Esta expansión del islamismo radical se está produciendo en el interior de los países musulmanes abarcando a la totalidad de la población con mayor o menor incidencia, en una especie de misión evangelizadora.

Si esta «evangelización» está alcanzando a las diversas capas de la sociedad, penetrando en estamentos tales como las universidades o los parlamentos, podemos afirmar que la institución formada por las Fuerzas Armadas se está mostrando, en general, fuerte ante esta penetración, a pesar de los embates a que se ven sometidas en los diversos países.

Vamos a ver cual es la situación, país a país, en el Magreb, Egipto y Turquía.

Marruecos

El islamismo en Marruecos

El integrismo islámico, como en los demás países de la zona, es un problema en Marruecos. Cada uno de esos países tiene unas características políticas y una estructura social, que hacen que la manifestación de este fenómeno sea distinta. El hecho de que Marruecos haya sido una Monarquía, más o menos efectiva durante muchos siglos, hace que la autoridad del Rey, tanto en materia religiosa como civil, sea más respetada; además, su condición de descendiente del Profeta le da una autoridad religiosa innegable. Todo eso hace que el problema del islamismo en Marruecos sea menos grave que en otros países del área.

Sin embargo, hay que reseñar que, a diferencia de otras fuerzas que han acabado formando parte de la democracia «hassaniana», el islamismo radical es la única fuerza no integrada en el sistema. La clandestinidad de estos movimientos hace difícil saber hasta dónde llega su influencia pero, cada vez se observa de una forma más clara. Aquí puede estar la causa de que la política de Marruecos haya pasado este año de la negación de la existencia del islamismo radical, a un experimento de integración en el sistema.

Rabat no reconoce ni permite a los grupos islamistas su aparición en la escena política. La postura del Rey, jefe supremo de las Fuerzas Armadas Reales (FAR), es que no hay necesidad de crear partidos para defender el islam, puesto que no hay mejor defensor de la religión que la propia Monarquía; así, un *dahir* de 1984 reglamenta el ejercicio de la vida religiosa. Los imames predicán según directrices emanadas de la autoridad religiosa central. Un Consejo de *Ulemas* que asesora al Rey, vigila muy de cerca la práctica del islam para evitar las desviaciones religiosas, lo que permite un mayor control. Sin embargo, el último proceso de reforma política emprendido, ha permitido un ligero progreso a las organizaciones islamistas que, apoyándose en otras formaciones autorizadas, han comenzado a hacer acto de presencia pública en la vida política.

Así, se ha producido la inclusión, a título individual, de seguidores del moderado partido islamista Reforma y Unidad, en la lista de un partido político, el Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC). Los islamistas no han salido mal parados, pues de un total de 6.000.000 millones de votos han obtenido 260.000, es decir, el 4,15%, teniendo en

cuenta que se presentaron en la mitad de las circunscripciones. De estos datos cabe concluir que, todavía siguen ilusionando a la población las ideas de fraternidad y solidaridad que pregonan el islamismo.

Justicia y Caridad es el grupo islamista radical de mayor implantación en Marruecos, cuyo líder carismático es Abdessalam Yassine. Desde que en 1974 dirigió al Rey una carta abierta titulada «El islam o el diluvio», en la que instaba al monarca a retornar a la pureza del islam, ha estado prácticamente siempre arrestado o en residencia vigilada.

Justicia y Caridad no reconoce la autoridad religiosa del Rey, pretende construir una sociedad islámica sin recurrir a la violencia, rechaza los partidos políticos de carácter laico y detesta la izquierda marxista. Se declara dispuesto a admitir las instituciones democráticas de tipo occidental, siempre que éstas le concedan un margen de acción que le permita llegar a construir, sin precipitaciones, el Estado del Califato.

El islamismo en general, y Justicia y Caridad en particular, están presentes, sobre todo, en la enseñanza, especialmente en la universidad, y en los barrios más pobres de las grandes aglomeraciones urbanas como Casablanca, Fez, Marrakech y Tánger, donde ha sustituido a los sindicatos y partidos de izquierdas.

Los islamistas son una minoría, pero son muy activos. Como en los otros países árabes, sacan partido de los problemas ocasionados por la injusticia social, de las difíciles condiciones de vida y de la fosa generacional.

La mayor parte de los jóvenes marroquíes no son antioccidentales, pero los que no tienen trabajo soportan mal el paro y la corrupción. La tasa de paro oficial es del 17%, pero probablemente es mucho más elevada. Según un reciente sondeo, el 90% de los jóvenes comprendidos entre 20 y 29 años son candidatos a la emigración. El 70% de los jóvenes diplomados quieren emigrar al extranjero, fundamentalmente a Europa Occidental o a Estados Unidos.

Comparados con los argelinos, los islamistas radicales marroquíes son mucho más moderados, sin embargo, las masacres que se producen en las proximidades de sus fronteras inquietan a los marroquíes. Los más tranquilos dicen que el país tiene una gran estabilidad y que, a lo largo de los 37 años de reinado, el rey Hassan II ha mostrado una visión política excepcional.

¿Representa, por tanto, el islamismo una amenaza para Marruecos? Un diplomático de un país de Oriente Medio considera que:

«Marruecos es fundamentalmente conservador y pacífico. Los islamistas no son una amenaza actualmente para la estabilidad del país, pero pueden preparar un agitado porvenir.»

Marruecos es consciente de que no es invulnerable a los peligros del islamismo radical. Hay indicios como, aumento en las tiradas de periódicos y publicaciones de los diferentes movimientos, cambio de militancia desde los partidos de extrema izquierda hacia organizaciones islámicas, acciones altruistas de los grupos islamistas captando adeptos, etc., que unidos al deterioro de la situación económica, pueden llegar a constituir un factor desestabilizador.

El Ministerio del Interior trata de impedir que los grupos islamistas alcancen una capacidad operativa, de manera que, capitalizando el descontento social, lleguen a tomar posiciones de fuerza en el futuro. Las fuertes medidas policiales, acompañadas de las severas condenas impuestas por los tribunales de justicia a los detenidos que militan en las filas de las organizaciones radicales, son el mejor método de disuasión.

El islamismo en las Fuerzas Armadas

Como institución, el islam es respetado por las FAR, ya que es la religión oficial del Estado. A este respecto cabe decir que, en las FAR, hay «Imames de campaña» que dirigen la actividad religiosa en los cuarteles. En los discursos oficiales y comunicaciones hay siempre referencias a Alá y al islam. En las charlas religiosas que preside el Rey durante el Ramadán, la presencia de altos mandos de las FAR, vestidos de uniforme, es normal y hasta cierto punto buscada como manifestación de cercanía al poder.

Es difícil conocer el grado de penetración del islamismo en las FAR. Las Fuerzas de Seguridad y los Servicios de Inteligencia vigilan las actividades, tanto internas como externas, de islamistas y disidentes. Las FAR realizan programas para contrarrestar todo crecimiento de radicalismo islámico en sus filas. Los Servicios de Seguridad se han infiltrado en los grupos islamistas y buscan, activamente, la identificación de infiltrados en las filas militares.

Las formas externas del islam son respetadas, de forma más o menos estricta, por los componentes de las FAR. Es decir, durante el Ramadán se sigue el ayuno y no se fuma en público; la asistencia a la oración de los

viernes es el acto que se hace de forma más social y todo el que puede se desplaza a su barrio para realizar allí la oración.

Fuera del Ramadán, el consumo de alcohol no es problema para la mayoría de la población, y tampoco para los miembros de las FAR. Los oficiales superiores beben whisky sin ningún recato en determinadas ocasiones en los bares de oficiales. El consumo de cerdo es más limitado, quizás más por razones de tradición que por otra causa. Evidentemente, con estas razones sólo no se puede saber el grado de penetración del islamismo radical en las FAR, pero sí que denotan que no hay un gran recato ante lo que puedan pensar o hacer los islamistas puros.

En charlas informales, tanto los oficiales como los suboficiales, se muestran defensores a ultranza de los aspectos más pintorescos del islam, como es la prohibición de comer cerdo o el ayuno en Ramadán, pero de su forma de actuar y de otras manifestaciones se deduce que, muchos de ellos, estarían dispuestos a un cambio de régimen con una organización más laica del Estado, pero con la condición de tener más poder y no perder sus privilegios.

En resumen, en la escala de oficiales no hay una actitud de simpatía hacia las corrientes islamistas radicales, manifestando solamente cierto respeto por determinadas manifestaciones del islam, que se pueden considerar como tradicionales, sin que ello pueda interpretarse como rechazo a otro sistema político más laico.

Para aquellos suboficiales y soldados que frecuentan determinadas mezquitas, las FAR tienen una fácil solución, su traslado a unidades del Sáhara, o la licencia. Con la primera medida los aíslan en determinadas unidades en las que los vigilan de forma especial. Con la segunda, visto el paro existente, los pueden rendir por hambre, o al menos servir como ejemplo a los que siguen en filas.

En cuanto a la tropa, no hay manifestación de ello, pero su actitud es de miedo ante la posibilidad de perder el puesto de trabajo o ser trasladado al Sáhara.

Como complemento a esta información hay que añadir que, si la captación y la pertenencia a organizaciones islamistas radicales sigue en la sociedad civil principios de clandestinidad y ocultación, estos extremos son aún más notables entre los militares.

Conclusión

De todo lo dicho anteriormente se puede sacar como conclusión que, actualmente, no se observa una penetración del islamismo radical en las filas de las FAR, sobre todo a nivel de oficiales y suboficiales. Sin embargo, a nivel tropa, como componentes de las capas sociales más desfavorecidas, no se descarta que los elementos islamistas radicales intenten un acercamiento a los mismos, y que, en un futuro más o menos próximo, surja este problema en el colectivo mencionado.

Argelia

El islamismo en Argelia

Al hablar de Argelia convendría recordar como se ha llegado a la situación actual.

La religión oficial en Argelia es el islam, practicada por el 98% de la población argelina, pero con diferentes matices en la interpretación del Corán.

La campaña de arabización del país, emprendida a raíz de la independencia, trajo consigo la presencia de profesores egipcios exilados, que sirvieron para introducir en el Magreb el ideario político de los Hermanos Musulmanes.

Los numerosos grupúsculos argelinos que, inspirados en los Hermanos Musulmanes, nacieron en los años setenta con la denominación genérica de Soldados de Dios (*Yunud Allah*), fueron produciendo mártires en las sucesivas represiones.

Fue a consecuencia de los disturbios de 1988 cuando nació el Frente Islámico de Salvación (FIS), que ha sido el verdadero motor del movimiento integrista islámico.

El Estado, aunque tarde, ha ido acentuando las medidas de control sobre el entramado religioso con objeto de evitar las actividades de los grupos radicales. En este sentido, se creó el Ministerio de Asuntos Religiosos, que se encarga de la formación de los imames, de la construcción de mezquitas, de fomentar y apoyar la celebración de seminarios y congresos orientados a divulgar el islam en su versión moderada, de mantener una permanente difusión a través de la televisión, de la lectura del Corán y de la interpretación oficial de sus versículos.

En junio de 1990 se convocaron elecciones municipales y provinciales. Con una abstención del 34%, los islamistas radicales obtuvieron el 54% de los votos frente a un 28% del Frente de Liberación Nacional (FLN), ante la incredulidad del Gobierno y la sorpresa general. A partir de ese instante, todos los esfuerzos oficiales se centrarían en evitar la repetición de triunfo de los islamistas en las elecciones legislativas a celebrar un año después.

En diciembre del año 1991 se celebró la primera vuelta, y nuevamente el fracaso: con una abstención del 41%, el FIS obtuvo el 47,54% de votos, y aunque no representaba más que al 25% de los electores y sufría una pérdida de 1.000.000 de votos con respecto a 1990, estaba el borde de la mayoría absoluta. Interviene el Ejército, «dimite» el presidente de la República, Chadli Bendjedid, se disuelve la Asamblea y se suspende el proceso electoral. Este podríamos decir que es el origen de la actual situación.

El terrorismo no es sólo un fenómeno integrista. De él participan todas las frustraciones acumuladas por el fracaso del régimen del FLN, y los millones de jóvenes desheredados y sin esperanza de futuro, de cuya recluta se nutren fácilmente los grupos terroristas.

El islamismo armado radical surge como consecuencia de la suspensión del proceso electoral en el que, en la primera vuelta de diciembre de 1991, el FIS había obtenido la mayoría. Se imponía la estrategia de acceso al poder del movimiento islámico a través de la acción violenta.

El islamismo radical violento no estaba ajeno al enfrentamiento ideológico que se estaba produciendo en el seno del FIS: por un lado los *djazaristas* (nacionalistas) argelinos, y por el otro, los que, en sintonía con la doctrina de los Hermanos Musulmanes, propugnaban un islamismo sin fronteras que no debía quedar enclaustrado en los límites de la nación argelina.

Es en este escenario en el que el Grupo Islámico Armado (GIA), se revela como aglutinador de todos aquellos que disienten con la línea *djazarí* dominante en el islamismo argelino, tanto político como radical.

El GIA rápidamente se ve imbuido del espíritu que le dan los *afganos* (argelinos excombatientes contra los soviéticos en Afganistán) regresados a casa. Se ha consumado la escisión en el movimiento radical islámico: En un bando, el Ejército Islámico de Salvación (AIS), fiel a los postulados *djazaríes* dominantes en el FIS. En el otro, el GIA, que con su salida de la órbita del islamismo político, tiene dificultades para atraer líderes carismáticos que asienten las bases ideológicas y doctrinales a su lucha.

Desde entonces, la rivalidad AIS-GIA se ha traducido en luchas que, en algunos momentos, han sido cruentas, y en la que han muerto líderes de una y otra facción alimentando la espiral de violencia.

El islamismo en las Fuerzas Armadas

El Ejército Nacional Popular (ANP), denominación del conjunto de las Fuerzas Armadas, es el heredero del Ejército de Liberación Nacional (ALN), surgido de la guerra de la independencia contra Francia en el periodo 1954-1962 que marcó la impronta militar argelina, cuya permanencia está aún viva hoy día, tanto en los mandos y unidades, como en gran parte de la población.

El ANP, además de su función militar, ha tenido y tiene una importancia vital y decisiva en la vida política del país. Hasta la aprobación de la Constitución de 1989, el ANP y el hasta entonces partido único FLN, formaban un ente indisoluble, teniendo todos los mandos militares responsabilidades políticas en su respectivo nivel jerárquico, participando en los congresos del FLN con representantes propios y teniendo, en sus órganos de dirección, un comisariado político con misiones ideológicas definidas.

La imagen de las Fuerzas Armadas quedó muy dañada, ante la opinión pública, después de su intervención en la represión de las manifestaciones de octubre de 1988. Las modificaciones introducidas en la organización política del país, afectaron al protagonismo político del ANP, provocando que los mandos militares abandonaran su participación en el FLN y las misiones que desempeñaban en el seno del partido. A partir de esa fecha, los generales se dedicaron a recuperar la imagen de las Fuerzas Armadas, consiguiendo un excelente conocimiento y control de la situación.

Las vicisitudes por las que ha atravesado Argelia, y las que aún debe atravesar para lograr una estabilidad política y social duradera, tienen en el ANP un protagonista de primer orden, ya que las decisiones de sus mandos y la actuación de sus unidades han marcado el ritmo de los acontecimientos, a la vez que han impedido la implantación de un Estado islámico en el país, previsible tras el triunfo del FIS en las elecciones legislativas de 1991.

El Ejército ha sido durante tres décadas la espina dorsal del Estado. Ha sido alrededor de él, por él y gracias a él, como el Estado argelino se ha consolidado. Ha sido la única fuerza organizada en un país en el que la sociedad civil estaba desarticulada, falta de cohesión, de identidad, de

organización y de líderes. Ante esta situación, es natural que el ejército fuese la fuerza mejor colocada para tomar el poder, ejercerlo y conservarlo.

El Ejército permanece como el corazón del sistema que él mismo se esfuerza en controlar. Sin embargo, no es monolítico. En la época de Boumediene, éste era conocido por los militares como el «patrón» incontestado e incontestable. Supo dotar a las Fuerzas Armadas de una gran cohesión y de una rigurosa disciplina. Después de su muerte ningún otro oficial ha podido desempeñar su papel.

Ahora, las decisiones se toman en función de un juego de alianzas entre generales, siendo el presidente Zeroual uno más. No dispone de la autoridad necesaria para imponerse y hacer aplicar su política y su estrategia. Tiene la reputación de ser un «conciliador», partidario del diálogo con los dirigentes del FIS, pero no siempre ha podido hacer lo que ha querido.

Cualquiera que sea la naturaleza de las divergencias, los oficiales superiores están de acuerdo en lo esencial: conservar el poder. Por encima de esta cuestión, que constituye el corazón de sus preocupaciones, forman una casta que defiende sus intereses y sus privilegios. Todo lo demás es táctica: la diferencia entre «conciliadores» y «erradicadores» no reside más que en los medios a emplear para conservar el poder.

El ANP constituye, pues, el soporte fundamental del presidente Liam Zeroual, quien obtuvo un amplio respaldo de las Fuerzas Armadas en las elecciones del 16 de noviembre de 1995.

Desde el primer momento el ANP se encargó de llevar a cabo la lucha antiterrorista. Para ello se creó un mando conjunto, a cuyo frente se encuentra el general Lamari (jefe del Estado Mayor de la Defensa), que realizó cambios en la cúpula militar que afectaron a los jefes de las Fuerzas Terrestres, Marítimas y Aéreas, a determinados puestos en los Servicios de Inteligencia y a las Regiones Militares.

De resultados de esos cambios se puede afirmar que el Ejército está totalmente implicado en la lucha antiterrorista, no escatimando medios ni acciones.

Materialmente, aunque la situación haya empeorado en estos últimos años debido a la difícil situación económica, los militares argelinos siguen siendo unos privilegiados con respecto al resto de la población, por los beneficios de que gozan, como casa, cooperativas, residencias para

vacaciones, hospitales militares muy bien equipados y salarios no muy altos pero dignos, algunos «en especies».

Muchos observadores consideraban en los años 1991-1993, a la vista de los incidentes producidos en las filas del ANP por personal militar simpaticizante o militante islamista radical, que una de las grandes amenazas para la estabilidad nacional era la infiltración masiva del islamismo radical en las filas del ANP.

En estos momentos podemos afirmar que, con el paso de los años, esta posibilidad ha ido alejándose en términos de probabilidad de éxito, hasta el punto que, en la actualidad, la amenaza de penetración islamista en el ANP se podría considerar al mismo nivel que en el resto de países del área.

Es lógico pensar que en el año 1991, cuando el FIS ganó masivamente las elecciones locales, existiera en las Fuerzas Armadas una intención de voto para esta formación política, intención que se cifró entonces en un 10% para el conjunto de las Fuerzas Armadas.

Después de la primera vuelta de las elecciones generales de 1991, cundió la alarma en los Ejércitos con un temor generalizado a que el FIS se hiciera con el poder. En este sentido se sabe que, aparte del pensamiento de las altas jerarquías, los capitanes y tenientes, masivamente, presionaron para que el FIS no llegara al poder.

La penetración integrista en los Ejércitos no llegó a consolidarse por muchas razones:

- El Ejército, como institución, y tras recuperar su imagen tradicional a partir del año 1989, ha seguido siendo respetado y temido. Su influencia en las grandes decisiones transmite una cierta autoridad a todos sus componentes; autoridad que, expresada en forma de prepotencia, cada uno se encarga de mantener a título individual. Una característica muy argelina.
- Los miembros de las Fuerzas Armadas disfrutaban de ciertos privilegios con relación a otros grupos sociales: sueldo adecuado en comparación con otras instituciones, viviendas, los mejores hospitales del país, formación adecuada y diversos incentivos, como colonias de vacaciones y viajes, y cursos en el extranjero.
- Se podría decir que los suboficiales son un objetivo vulnerable a la penetración de las ideas extremistas, y de hecho, los pocos casos de terrorismo conocidos han estado a cargo de suboficiales; pero ellos también gozan de una buena situación social y de las mismas ventajas que los oficiales en materia de viviendas, sanidad, viajes, etc.

La tropa, sobre todo la de reemplazo, es el elemento más vulnerable y en la que, como muestra de la sociedad argelina, tiene que haber un porcentaje de simpatizantes. Como decíamos al principio, nunca se consideró más del 10%. Para contrarrestar esta situación, el Servicio Nacional hace una selección previa del personal que es llamado a filas. Los reclutas, una vez terminado el periodo de instrucción, y convertidos ya en soldados, van destinados a lugares distintos a los de origen, con lo que se evitan posibles conexiones. A todas estas medidas se debe añadir que la disciplina es rigurosa y sin contemplaciones, y la vigilancia permanente.

A continuación se exponen los pocos casos conocidos de terrorismo por parte de militares, haciendo hincapié en que son todos anteriores a 1993:

- El día 13 de febrero de 1992 se produjo el asalto al Almirantazgo de Argel por un grupo terrorista, con el resultado de diez muertos. Dos suboficiales fueron juzgados cómplices: Nouredine Rahmoun y Ahmed Fodil.
- En agosto de 1992 fueron juzgados por el Tribunal Militar de Bechar y acusados de actos terroristas 90 militares, entre los cuales se encontraba un oficial llamado Chebouchene.
- En febrero de 1993 fueron juzgados ante el mismo Tribunal, por un robo de explosivos en un establecimiento militar, tres soldados de reemplazo y 17 civiles.
- En marzo del año 1993 se produjo un ataque a un acuartelamiento de Ain Oussera por un grupo terrorista con la complicidad de dos suboficiales y dos soldados.
- Como es sabido, un suboficial, Boumaarif, fue acusado del asesinato del presidente Boudiaf, pero nunca se aclaró si obraba por cuenta de los integristas o de mafias económicas nacionales.

A partir del año 1993 no se conoce ni un caso más de militares implicados en acciones terroristas. El hecho de que las Fuerzas Armadas estén implicadas en la lucha antiterrorista, ha servido para crear una conciencia colectiva antiterrorista. Es a esta actitud a la que hay que achacar las extralimitaciones cometidas por las unidades.

A partir de ese año hubo una depuración a fondo. Desde entonces, únicamente se han producido algunas desertiones de soldados para integrarse en las filas del GIA o del AIS, y muchas veces obligados. Se puede, pues, decir que el Ejército no se ha desfondado, las desertiones en su seno han sido contenidas y su número ha descendido considerablemente.

Lucha antiterrorista de las Fuerzas Armadas

En la actualidad, el pensamiento general de las Fuerzas Armadas es contrario al integrismo, manteniendo una unidad de criterio respecto al pensamiento expresado el pasado verano por el general Lamari:

«El militar argelino es argelino, árabe y musulmán, y por este orden precisamente.»

El aspecto religioso de todos los argelinos es especialmente cuidado por la Ley, y desde el poder y al haber sido muertos, encarcelados o expulsados los agitadores islamistas, es prácticamente imposible el proselitismo a ningún nivel, y menos en las Fuerzas Armadas, donde los sospechosos son estrechamente vigilados y, en su caso, sancionados con severidad.

El hecho de que las Fuerzas de Seguridad acantonadas próximas a los lugares donde se han producido masacres, hayan podido ser acusadas de no haber reaccionado, o de hacerlo tarde, ha provocado un traumatismo del que los responsables políticos y militares son conscientes, esforzándose en hacerlo desaparecer. La crisis de confianza que ha resultado de ello sigue persistiendo.

Aunque los argelinos tengan un excesivo gusto por los rumores, el hecho es que nadie ha tomado verdaderamente en serio las declaraciones de una parte de la prensa occidental. Numerosos periódicos han sugerido, a menudo, la existencia de enfrentamientos entre jefes militares «erradicadores» y «conciliadores», acusando a los primeros de haber consentido o incluso provocado las masacres, para demostrar que los segundos habían negociado con el FIS, acusándolos incluso de estar muy próximos a las tesis islamistas radicales.

Ante esta situación, cabe preguntarse si el mando del Ejército argelino está dividido, o si los jefes militares constituyen un bloque homogéneo y monolítico. Naturalmente, hay entre ellos diferencias de temperamento, de sensibilidad, de competencia, de experiencia, de formación, de afinidades y, sobre todo, de atribuciones.

Esta división entre «duros» y «blandos» no corresponde a ninguna realidad; podrá haber desacuerdo sobre la mejor manera de combatir el terrorismo y asegurar la paz, pero, en lo fundamental, hay perfecto acuerdo. Evidentemente, hay divergencias sobre determinados aspectos, como fue el caso antes de la elección presidencial en 1995, en la que algunos se inclinaban por un candidato civil y otros por Liam Zeroul.

Las continuas masacres constituyen una dura prueba para el mando. Los jefes militares han comprendido perfectamente que su credibilidad, autoridad y competencia estaban siendo puestas en duda. Han reaccionado en bloque y de varias maneras a la vez.

Primero, mediante una sesión de crítica y autocrítica, en la que se ha pasado revista a todo: la pesadez y lentitud del sistema de mando, los retrasos en el desencadenamiento de los mecanismos de alerta, la falta de movilidad de las unidades, etc.

Segundo, buscando la transparencia. Hasta ahora, el mando había tratado de mantener alejada a la prensa de todas las actividades del Ejército, rechazando todo tipo de comunicación. Sin embargo, a partir de esta crisis, ha tomado una iniciativa sin precedentes. La prensa ha sido autorizada a trabajar en las zonas en que se habían llevado a cabo las más atroces masacres.

Los periodistas de la prensa nacional han sido invitados a los cuarteles generales de las unidades empeñadas en las operaciones realizadas, del 10 al 15 de octubre de 1997, en la zona de Ouled-Allel, de unos 120 kilómetros cuadrados. Razón: el Ejército busca la transparencia y no quiere ser acusado de permisividad, ni de connivencia con los islamistas radicales.

Como consecuencia de esta postura, aparecieron las primeras explicaciones, relativamente precisas, sobre el desarrollo de las masacres de septiembre y octubre de 1997.

Unas veces la población no llamó al Ejército porque, de una forma más o menos forzada, acogió a los grupos terroristas y luego fue masacrada por éstos. Otras veces, la unidad empeñada no era lo suficientemente fuerte como para impedir la matanza. Otras, la unidad más próxima al lugar era un destacamento logístico y no una unidad armada. Y otras, en fin, los militares intervinieron oportunamente, a pesar de todo lo que se haya podido decir, eliminando o capturando a muchos terroristas.

En realidad, nadie es capaz de dar una explicación simple a las masacres. Las acusaciones de pasividad, más o menos voluntaria, suscitan la indignación de los jóvenes oficiales, más aún que en los escalones más altos del Ejército.

Los tenientes y capitanes están mucho más comprometidos que sus mandos en la lucha contra los grupos armados. No hay que olvidar que han sufrido asesinatos en sus propias familias, y que diariamente están contemplando los cadáveres, a menudo mutilados, de hombres, mujeres y niños.

Por ello, han reaccionado violentamente contra las acusaciones, como declaró un capitán:

«No es solamente nuestra competencia lo que se ha puesto en duda, sino también nuestro honor y nuestro valor.»

Invocan apasionadamente sus responsabilidades para con sus jóvenes soldados, prohibiéndose así mismos, empeñarlos en misiones absurdas.

Esta «pasividad», a quien realmente hay que achacársela, no es a la posible contaminación de las Fuerzas Armadas con las tesis islamistas radicales, sino a numerosas carencias de orden militar y técnico. El Ejército dice que la alerta no ha sido dada con la antelación suficiente para que la intervención sea eficaz. También dicen que el GIA ha realizado operaciones de diversión para distraer las fuerzas y hacerlas caer en emboscadas. Todo esto es verdad, pero no constituye la totalidad de la realidad.

El Ejército argelino está compuesto por unos 130.000 hombres, de los cuales no más de 15.000 son verdaderamente operativos. El grueso de las fuerzas está constituido por jóvenes que cumplen sus obligaciones militares sin poseer un entrenamiento adecuado. Por otra parte, el Ejército está concebido y estructurado sobre el modelo soviético; es por tanto pesado, defensivo y con una cadena de mando compleja y muy jerarquizada.

No ha sabido adaptarse a la naturaleza de las operaciones a realizar, en las que la eficacia depende, en gran parte, de disponer de una buena información, de flexibilidad y de movilidad. Por contra, la falta de rastreo del territorio, la ausencia de control de la población, el no evacuar ni peinar las zonas incontroladas, la no existencia de una autodefensa organizada, así como de acciones ofensivas potentes contra los refugios y los grupos armados, constituyen la cruda realidad.

Otra causa que motiva la falta de resultados es la debilidad de la motivación para luchar, debilidad que no debe confundirse con complacencia, pero que ha menudo se interpreta así. La incompetencia y la falta de profesionalismo, característica general de los ejércitos del Tercer Mundo, son tremendas. El perfil psicológico, intelectual y cultural del oficial superior argelino, y con mayor razón de los subordinados, está muy por debajo de lo requerido en los ejércitos occidentales.

Causa extrañeza la estrategia seguida por el mando, que prohíbe las salidas improvisadas de unidades por temor a emboscadas, o a una relación de fuerzas desfavorable. El mando dice que para llevar a cabo las operaciones antiterroristas se necesitaría mucho personal, que

habría que distraer de otras zonas y otras misiones de seguridad. Por ello, no realizan acciones verdaderamente ofensivas contra los grupos islámicos armados.

Para suplir esta falta de personal es por lo que han creado los grupos de legítima defensa, formados por civiles a los que han armado con toda clase de armas individuales, pero cuya falta de entrenamiento y capacidad de lucha antiterrorista pone en duda sus posibilidades de éxito.

Otras veces se dan otras explicaciones, cuya importancia es difícil de medir. El mando es, por ejemplo, acusado de exceso de confianza después de algunos avances en materia de seguridad. Las críticas más severas evocan problemas de influencia en la cúspide del mando que, aunque no se tratan más que de divergencias políticas, han provocado, sin embargo, una cierta parálisis. Estas críticas son vivamente rechazadas por los interesados.

Algunos, en particular en la oposición, dan explicaciones más bien políticas, reprochando a los responsables del país de haber sobreestimado la eficacia del Ejército en la lucha contra el islamismo armado radical.

Hay un hecho revelador de que la infiltración islamista radical en el ANP es pequeña. Si el ANP tuviera un mayor número de infiltrados en sus filas, que duda cabe que padecería un mayor número de ataques. Sin embargo, los terroristas están atacando las comunidades civiles precisamente para desacreditar al Ejército. Las luchas por el poder entre los grupos terroristas y el poco apoyo exterior limita la capacidad de infiltración de los grupos de oposición, así como las posibilidades de actuar eficazmente contra las Fuerzas Armadas.

Conclusión

A la vista de todo lo anterior se puede afirmar que, los temores existentes sobre la penetración masiva del islamismo radical en las filas del ANP, no tienen ninguna base en que sustentarse. La posición de que gozan los componentes de las Fuerzas Armadas colabora a que, en el momento actual, se considere difícil que tenga éxito la penetración islamista radical en su seno. No se puede hablar de infiltración, ni siquiera en los casos en que los islamistas radicales encuentran apoyo en algún miembro del ANP o de las Fuerzas de Seguridad, hechos estos que se producen muy aisladamente.

Las autoridades militares consiguen mantener la tropa limpia de elementos islamistas, mediante una adecuada selección tanto de los soldados que cumplen el servicio militar obligatorio, como de aquellos otros que lo realizan de forma voluntaria. En ambos casos las comprobaciones de seguridad son exhaustivas.

Sin embargo, no se puede descartar una pequeña implantación que, en términos generales, no superará el 10%. No obstante, como la cohesión en las Fuerzas Armadas es producto de circunstancias meramente coyunturales, podría originarse un aumento del porcentaje citado en el momento que sus privilegios se modificaran a la baja.

Túnez

El islamismo en Túnez

Túnez ha sido, desde su independencia en el año 1957, el país musulmán con más clara vocación occidental. Dirigido actualmente por el presidente Zine el-Abidine Ben Alí, el país está llevando a cabo una secularización sólo comparable, en la época moderna, a la política de Mustafa Kemal *Atatürk* en Turquía tras la destrucción del Imperio Otomano. La poligamia y el *hijab* (velo) para las mujeres han sido prohibidos y el poder de los *ulemas* debilitado. El islam ha sido identificado como un símbolo del pasado y la occidentalización vista como símbolo de modernidad y progreso.

Túnez se desenvuelve entre dos directrices antagónicas. Por un lado, una necesidad de disponer de unas características socio-económicas occidentales que le permitan relanzar su economía y, de otra parte, la necesidad de aliviar el descontento popular con una concepción más islamista del Estado.

Fruto del descontento social mencionado surgió, en la década de los años setenta, la figura carismática del islamista Rashid Ghannuchi, actualmente exiliado en Londres. Ghannuchi es un desilusionado «nasserista» educado a la francesa, que aboga por un islam vivo y dinámico que atienda a las necesidades de la sociedad. En el año 1992 fue acusado de complicidad en un golpe de Estado y condenado, en rebeldía, a cadena perpetua.

En el año 1981, el Gobierno Bourguiba liberalizó el sistema de partido único y se formó el Movimiento de Tendencia Islámica (MTI), al que sin embargo, le fue denegada la consideración de partido político. Muchos islamistas se

exiliaron y Ghannouchi fue encarcelado. En las revueltas de 1984 la represión antiislamista se acentuó.

En noviembre de 1987, Ben Alí, en lo que los tunecinos llaman *un coup medical*, sucedió al senil Burguiba. El nuevo presidente trató de aliviar el aguijón islamista, prometiendo una liberalización política y la vuelta a una manera más islámica de la vida tunecina. Posteriormente, Ben Alí peregrinó a La Meca incorporando tópicos islamistas en sus discursos. Se autorizó a la radio y a la televisión tunecina a llamar a los fieles a la oración y se abrió la facultad de teología de la Universidad de Zitune, clausurada por Burguiba. La festividad del Ramadán fue oficialmente reconocida y se permitió al MTI editar su propio periódico. En respuesta, el MTI ofreció trabajar con el Gobierno si era reconocido como partido político.

Sin embargo, esta liberalización no duró mucho. En las elecciones de 1989, los islamistas, presentados como independientes, obtuvieron un éxito parcial cundiendo la alarma en el Gobierno. En dichas elecciones los islamistas obtuvieron un 17% del total, consiguiendo en algunas áreas urbanas porcentajes del 40%. A partir de la toma del poder por Ben Alí, la arabización del país, como contrapartida al occidentalismo «burguibiano», provocó un aumento de las ilusiones de los grupos integristas y un cierto triunfo del MTI, que cambió su nombre por *En-Nahda*, pero fue declarado ilegal, tachado de terrorista y sujeto a una nueva fase de represión.

Los sentimientos antioccidentales de las masas árabes, producidos por la guerra del Golfo, aumentaron la vulnerabilidad sentida por la elite tunecina en relación con el fenómeno integrista, lo que provocó un incremento de la represión gubernamental. En mayo de 1991 se acusó a *En-Nahda* de intento de golpe de Estado, lo que provocó una oleada de arrestos. Un tercio de los implicados pertenecían al Ejército donde se sospechaba la infiltración islamista.

En el año 1995, se celebró un congreso del partido mencionado, en el que se eligió la vía moderada de actuación en lo sucesivo, y en el que se consiguió inscribir el Frente Islámico Tunecino (FIT) de Harrat en el ámbito político de *En-Nahda*. En este congreso se fijó un plazo de tres años para el regreso de Ghannouchi a Túnez, por lo que es de esperar que, en este año, *En-Nahda* intente su reaparición en el panorama político tunecino. Para facilitarla, son numerosos los mensajes y gestos que se dirigen al palacio presidencial de Cartago, desconociéndose si ha habido alguna respuesta favorable.

Tras el desmantelamiento generalizado de los dirigentes del movimiento integrista y el arresto o exilio de sus principales dirigentes, el Gobierno mantiene una estricta vigilancia ante posibles actividades, concediendo a este tema una de las primeras prioridades de su política de seguridad. Desde entonces, el presidente ha seguido la política de no legalizar los movimientos islamistas radicales tunecinos, llevando a cabo una dura represión contra los mismos.

En la actualidad, la capacidad de implantación del fenómeno radical dentro del país es mínima. Las actividades que se le habían adjudicado en los últimos años se han mostrado, una tras otra, falsas.

La situación geográfica de Túnez, entre dos países que tienen problemas terroristas de raíz islamista, su pequeñez y las características de sus fronteras, le hacen muy vulnerable a acciones cuyo origen sean los gobiernos vecinos. Las repercusiones de una escalada del conflicto en Argelia constituye un gravísimo peligro para este país. Por el Este, el vecino libio era menos amenazador, pero los movimientos de tropas efectuados en el año 1997, hacen temer a Túnez un desplazamiento del centro de gravedad de la actividad insurgente libia hacia sus fronteras comunes, con el consiguiente aumento de la inseguridad.

El principal problema del país consiste en la corrupción tanto de las familias políticas como de las influyentes económicamente, que pueden llevar al país a la fractura social si el Gobierno no es capaz de contener los precios, la delincuencia de envergadura, las drogas y el contrabando, al tiempo que hace un reparto más equitativo de los bienes.

El aumento de la actividad terrorista durante los meses de enero y febrero del año 1998 en Argelia ha dividido a la opinión pública tunecina sobre los responsables de las masacres: los que creen que es el propio Gobierno argelino el que alienta y permite estos asesinatos y que estarían de acuerdo con una intervención exterior y hasta con un pacto con los integristas; y los que adjudican a los fanáticos islamistas estas matanzas y consideran la intervención exterior una injerencia intolerable. Es esta última visión la postura oficial del Gobierno tunecino.

La persecución que realizan las autoridades tunecinas de todo conato de acto islamista, hace desistir a la mayoría de los agitadores de toda clase de actividad. La vigilancia que se ejerce sobre mezquitas y reuniones de toda índole, dificulta la propagación de las ideas islamistas. Se sabe que policías sin uniforme interpelan, fichan y amenazan con represalias a las mujeres recalcitrantes que quieren llevar velo.

Contra el peligro integrista el Gobierno de Túnez lleva a cabo, en concreto, las siguientes acciones:

- Reforma de la enseñanza de las ciencias religiosas, iniciada en el año 1989, seguridad por la reforma universitaria comenzada en 1995 y la arabización de la enseñanza básica. Con todas estas medidas se pretende arrancar al islamismo su bandera.
- Creación de un Ministerio de Asuntos Religiosos, lo que permite tener en nómina a muchos posibles integristas y ligar estrechamente el Gobierno con la religión.
- Vigilancia y represión de todo acto integrista a través de comités de barrio, células del partido en el poder y comisarías de policía, formando una tupida red para controlar eficazmente la población.
- Exhibición del estatuto de la mujer tunecina como defensa de una situación femenina que la mujer no desea ver cambiada.
- Fomento del turismo y apertura al exterior, convirtiendo el acuerdo firmado con la Unión Europea en eje de toda su política.
- La acción exterior, consolidando su coordinación con los Gobiernos argelino, egipcio y libio en la lucha contra el islamismo radical, incrementando su presión sobre los países occidentales de refugio, participando en todos los foros internacionales para aislar y neutralizar la actividad de sus dirigentes, y tratando de conseguir un acuerdo árabe para la lucha contra el terrorismo islamista.
- La actividad policial y militar en las fronteras argelina y libia. Mientras que la colaboración con el Ejército argelino es muy estrecha, no sucede lo mismo con Gaddafi, que es más complicada. A esta labor de colaboración le dedica una atención muy especial la Brigada Sahariana.

El islamismo en las Fuerzas Armadas

Visto el panorama general del país, vamos a entrar ahora en el campo de la defensa. Los efectivos totales de las Fuerzas Armadas tunecinas pueden estimarse en 40.000 hombres, de los cuales 31.000 corresponden al Ejército de Tierra, 5.500 a la Armada y 3.500 al Ejército del Aire.

El Servicio Nacional adopta diversas modalidades según que su prestación se realice en unidades militares, unidades de las Fuerzas de Seguridad Interior, unidades de desarrollo, instituciones públicas o en el marco denominado de cooperación técnica. El factor común a todas las opciones del Servicio Nacional es la impartición de una formación militar básica de una duración aproximada de tres meses, cuyo contenido y programa

determina el ministro de Defensa. En esta formación militar básica, cobra una gran importancia el control y represión de toda manifestación religiosa por parte de los reclutas.

Asimismo, existe una forma de voluntariado a la que pueden acogerse los tunecinos mayores de 18 años y menores de 23, regida por las disposiciones particulares que en cada caso dicte el Ministerio de Defensa. A este respecto, el personal voluntario que haya prestado al menos dos años de servicio activo, puede beneficiarse de ciertas prerrogativas para acceder, más tarde, a puestos de trabajo dependientes del Estado o entes públicos, regionales y locales. Evidentemente, todo aquel que manifieste determinadas actitudes religiosas es inmediatamente expulsado del Ejército y, por tanto, privado de esas prerrogativas. Se estima que, actualmente, alrededor de un 20% del total de los efectivos de las Fuerzas Armadas proceden de alguna forma de voluntariado.

El personal profesional de las Fuerzas Armadas posee un nivel de cualificación aceptable, adquirido en las diversas academias militares existentes en Túnez. Es muy frecuente que, terminada la etapa de formación en el propio país, los cuadros de mando completen su especialización en el extranjero. A este respecto, la nación que mayor número de alumnos tunecinos recibe es Francia, seguida, en este orden, por Estados Unidos, Alemania, Italia y España. En este ambiente, los oficiales se impregnan de las costumbres occidentales, olvidándose de extremismos religiosos.

Un índice de la permisividad y laicidad de las instituciones en países islámicos es el consumo de alcohol. En Túnez existe una doble moral a este respecto. De un lado en los cuarteles está prohibido su consumo, pero por otro, está autorizada la venta y consumo en los *circles de garnison* (residencias de oficiales). Se podría afirmar que las tres cuartas partes de los oficiales tunecinos beben algún tipo de bebida alcohólica (principalmente cerveza), porcentaje que es mucho más elevado en la Armada y el Ejército del Aire, en cuyas bases, con la excusa de que hay residencias de oficiales, está permitida la venta a todo el mundo.

Conviene asimismo señalar que la profesionalización, unida al tradicional orgullo nacional, la lealtad al mando y una preparación cada vez más perfeccionada, son las mejores virtudes de los oficiales de Túnez.

A principios de los años noventa los islamistas lograron infiltrarse en las Fuerzas Armadas. Un centenar de militares de grado medio fueron puestos a disposición de la justicia. Sin embargo, el presidente Ben Alí, gene-

ral del Ejército, consideró que «el Ejército era un cuerpo sano», achacando ese inicio de contaminación a la enseñanza recibida en la Academia de Fondouk Jedid, que había sido imprudentemente confiada a un dirigente islamista.

No se tiene constancia de la existencia de militares integristas después de la «limpieza» efectuada por el ministro del Interior tunecino, señor Kallel, en 1991, quien después fue ministro de Defensa y hoy lo es de Justicia, que puso ante un tribunal a los 100 militares ya citados. Sin embargo, algunos oficiales de las Fuerzas Armadas y de la Guardia Nacional dicen que todavía hay integristas en sus filas, aunque reconocen que pocos, pero que representan un peligro que hay que atajar, circunstancia por la que justifican el agobiante control policial.

Hay que señalar también que después de los sucesos de 1991, fue prohibida toda manifestación religiosa dentro de las bases y acuartelamientos.

El antiguo presidente Bourguiba, que tenía una gran desconfianza de su Ejército, lo había alejado cuidadosamente de las altas decisiones, reduciéndolo a una pequeña fracción. La llegada al poder en el año 1987 de un militar, general Ben Alí, prácticamente no modificó el régimen habitual de discreción en el que la tradición tunecina ha colocado a sus Fuerzas Armadas.

Sin embargo, para hacer frente a una amenaza islamista cuyo carácter ofensivo estaba facilitado por la descomposición del régimen precedente, el nuevo presidente, jefe supremo de las Fuerzas Armadas según la Constitución, estableció una política cuyo objetivo era reducir a la impotencia a los militantes islamistas.

Así, teniendo en cuenta el peligro de sus vecinos del Este y del Oeste, el Ejército ha sido empleado en la vigilancia de fronteras. En particular, la construcción con la ayuda del Ejército de la carretera Tozeur-Kebili y del oasis de Rjim Maatoug, al oeste de Kebili y próximo a la frontera argelina, ha servido para asentar tribus nómadas. Además, han sido tomadas numerosas medidas preventivas, tales como planes de crisis constantemente actualizados, o maniobras militares a escala nacional, en la que están implicadas los tres Ejércitos.

El Estado Mayor tunecino, por su parte, ha manifestado el deseo de completar las maniobras combinadas anuales que se desarrollan en el mar con ejercicios en el desierto. Su deseo es que el Ejército tunecino se asocie a las maniobras trilaterales que realizan anualmente Italia, Francia y España.

Conclusión

Como conclusión podemos decir que, el movimiento islamista radical tunecino no constituye un peligro importante en su estado actual de desarrollo y actividad, y que las Fuerzas Armadas del país realmente no están interesadas en las ideas religiosas.

A pesar de lo anterior y de la represión ejercida por el Gobierno en todos los ámbitos e instituciones del Estado, la fuerza del islam y los islamistas debe ser tomada en consideración y valorada en su justa medida. Hay que tener en cuenta que la represión genera un sentimiento de violencia que puede salir a la luz en cualquier momento y, a similitud de otros países islámicos, la violencia puede desembocar en una espiral de consecuencias imprevisibles.

Túnez atraviesa una crisis de temor al radicalismo islámico exterior, sobre todo argelino, cuya amenaza es percibida muy claramente. La postura oficial y de los cuadros de las Fuerzas Armadas, ante la guerra civil argelina, es de claro apoyo al gobierno de Zeroual.

Libia

El islamismo en Libia

El carácter exclusivo del régimen libio, que no permite la existencia de partidos políticos y por lo tanto carece de oposición legal, ha sido el factor decisivo en el nacimiento de una actitud contestataria de la población, que está siendo canalizada y organizada por extremistas religiosos.

Los dirigentes religiosos y los medios tradicionalistas reprochan a Gaddafi que se comporte como un profeta que tiene por misión transformar la sociedad libia. Rechazan su interpretación del Corán que aspira a modernizar la sociedad, pero también a dar una base islámica a su poder. Asimismo, rechazan su nueva interpretación del castigo islámico del *hadd* (cortar la mano al ladrón), que tiene un valor simbólico para el líder de la revolución y no debe, por tanto, ser aplicado. Tampoco aceptan la decisión adoptada por Gaddafi en 1978 de hacer comenzar el calendario musulmán con la muerte de Mahoma en el año 632 d. C., en lugar del 622, fecha de la huida a Medina. Le reprochan haberles despojado de sus bienes, bajo el pretexto de que las tierras pertenecen únicamente a Alá. Tampoco admiten las innovaciones de Gaddafi sobre el estatuto y el nuevo

papel que debe desempeñar la mujer en la sociedad musulmana. Y para finalizar, denuncian el tratamiento que sobre los derechos del hombre establece la *Carta Verde de 1988*, que indica que nadie puede emprender una acción política basándose en la religión.

Aunque las acciones subversivas están siendo abanderadas por organizaciones extremistas religiosas, en realidad agrupan a individuos descontentos con el régimen actual que carecen de motivaciones religiosas. La situación actual puede definirse como de terrorismo intermitente, ya que el régimen libio no ha conseguido erradicarlo y, aunque se haya procedido a la desarticulación de numerosas células, siguen surgiendo otras que llevan a cabo atentados o acciones puntuales de poca importancia. Además, siguen contando con el apoyo de una parte de la población que, por vinculación tribal, les proporciona infraestructura.

Estas acciones, que se iniciaron en la región de Cirenaica, se están extendiendo a las principales ciudades del país. En concreto, han cobrado especial virulencia en la región de Trípoli, donde se están convirtiendo en un elemento difícil de controlar, aunque en ningún caso alcanzan niveles preocupantes para el régimen.

Las tribus de la Cirenaica, que eran aliadas del depuesto rey Idris, nunca han llegado a aceptar plenamente la autoridad de Gaddafi. Con el paso del tiempo, la región se ha visto castigada por las represalias del régimen, que tuvieron su máximo exponente en las maniobras militares con fuego real que, en la primavera de 1996, encubrieron una operación de represión. En aquella ocasión, quedó de manifiesto que la población local estaba más próxima a los rebeldes que a las Fuerzas de Seguridad. A partir de entonces, se endurecieron las medidas del régimen que intentaba evitar que aumentara el apoyo a estos grupos.

Las medidas represivas adoptadas por Gaddafi, no han conseguido desalentar ni a los subversivos ni a sus simpatizantes, más bien al contrario de lo que se pretendía, se ha deteriorado tanto la calidad de vida en la zona este del país que cada vez son más los que se enfrentan al régimen. Estas circunstancias son las que han provocado que, en el último año, se haya intensificado la hostilidad subversiva.

Las acciones que los terroristas realizan son, principalmente, atentados contra personalidades y sobre las Fuerzas de Seguridad, acciones tendientes a influir en la población para provocar disturbios, así como asaltos a cuarteles y depósitos de armas y municiones.

Respecto a los atentados contra personalidades del régimen, aunque los terroristas no lleguen a alcanzar su objetivo, sí han logrado crear un clima de inseguridad por todo el país. Estos tipos de acciones pretenden minar la fidelidad de los seguidores de Gaddafi y hacer sentir, a la cúpula del régimen, que nadie está a salvo mientras el coronel mantenga el poder.

En vista de ello, el régimen ha adoptado una serie de medidas tales como, actuaciones contundentes de las Fuerzas de Seguridad, controles de carreteras y de fronteras, integración de tuareg en las Fuerzas Armadas a cambio de que controlen el desierto, acuerdos con diversas tribus fronterizas para que no colaboren en la entrada de armamento para la oposición, despliegue de tropas en zonas fronterizas conflictivas y campaña de mentalización a las Fuerzas Armadas para evitar ventas de armas y apoyo a las infiltraciones.

Aptitud de las Fuerzas Armadas

Los atentados contra las Fuerzas de Seguridad e instalaciones militares son acciones aisladas, no están coordinadas por un grupo de oposición, sino que responden a iniciativas diferentes. La descoordinación de estos grupos es la mejor medida que el régimen puede adoptar para enfrentarse a ellos, por lo que en los últimos meses se han intensificado las medidas para mantener fragmentada a la oposición.

La contundencia de las acciones represivas de las Fuerzas de Seguridad ha provocado una reacción espontánea de la población, que cada vez apoya en mayor medida a los subversivos e incluso, algunos, se unen a su causa. Esta reacción es probablemente la que más ha contribuido al deterioro de la situación.

Los asaltos a cuarteles y arsenales tienen por finalidad incautarse de armas, que posteriormente se emplean para rearmar a los distintos grupos de oposición que intentan derrocar a Gaddafi. Estas acciones se han realizado siempre sobre cuarteles cuya máxima guarnición es de nivel compañía, situados en el sur del país y siempre sin muertos. Se ha venido observando que, en la mayoría de los casos, contaban con el apoyo de los propios militares. Esto no significa que estén «tocados» por las tesis islamistas; unos actúan así animados por los beneficios económicos que obtienen con la venta de este material, y otros, como manifestación de su disconformidad con su actual estatus.

Para evitar este problema, se ha iniciado una campaña de mentalización interna, que pretende concienciar a los militares del peligro que supone el suministro de armas a estos grupos. Asimismo, se está procediendo al pago de los salarios atrasados, y se están adoptando medidas prácticas para aumentar el poder adquisitivo de los militares.

En este contexto, se han abierto economatos militares donde se pueden adquirir artículos de importación a bajo precio, se están construyendo viviendas militares, y se les facilita la compra de vehículos a bajo precio, para uso particular, algunos de los cuales se están revendiendo a la población civil a un precio que beneficia a ambos.

Gaddafi continúa desconfiando de sus Fuerzas Armadas y, para evitar cualquier eventualidad de sedición militar, ha realizado innumerables cambios en las estructuras del Ministerio de Defensa, tendentes a procurar que carezcan de la estabilidad suficiente como para preparar planes contra el líder.

El debilitamiento de las Fuerzas Armadas se inició con el fracaso de su intervención en Chad, que tuvo repercusiones negativas en la moral de los cuadros de mando y de la tropa. Posteriormente, Gaddafi decidió reducir su operatividad para evitar posibles rebeliones e inició un plan de reformas que incluía la reducción de los efectivos y la dispersión geográfica. Tras el fallido intento de golpe de Estado de 1993, en el que estuvieron implicadas las Fuerzas Armadas, decidió trasladar los cuarteles generales fuera de Trípoli, así, cualquier intento de asediar la capital sería detectado previamente.

Aunque, por el momento, no parece probable que se produzca una rebelión de las Fuerzas Armadas, la política de austeridad emprendida por el Gobierno libio está repercutiendo negativamente en su moral, pues se sienten marginadas. El retraso en el cobro de los salarios y la pérdida de sus antiguas prebendas, contribuyen al descenso de su poder adquisitivo, haciendo que muchos profesionales busquen otros métodos para aumentar sus ingresos. Mientras en el norte del país los militares pueden ganar dinero, si aprovechan su posición para introducirse en el mercado negro o en el tráfico de influencias, en el sur, la única posibilidad es el contrabando y la venta de su propio material a grupos subversivos.

No obstante, aunque se consiga solucionar el problema económico, seguirá existiendo la frustración profesional de un Ejército que no dispone

de material moderno, que no puede adiestrar a su tropa y que ni siquiera cuenta con la confianza de su propio Gobierno.

El continuo deterioro en las Fuerzas Armadas se ha ido compensando con la mejora de las Fuerzas de Seguridad, absolutamente leales al líder de la Revolución. Su misión es la de garantizar la estabilidad interna, incluida la protección personal de Gaddafi. El auge de las acciones islamistas durante los dos últimos años está convirtiendo a las Fuerzas de Seguridad en unidades de elite, ya que son ellas las encargadas de reprimir todo movimiento radical, y a las Fuerzas Armadas en el instrumento que las apoya, si en algún momento se las necesita.

Así, vemos que las Fuerzas de Seguridad tienen la misión de vigilar y eliminar a todos aquellos soldados que presenten tendencias islamistas, o que ayuden a los movimientos radicales. El régimen ha llevado a cabo programas de castigo, tales como la destrucción de las casas de todo aquel libio que ayude a las organizaciones extremistas.

Conclusión

Siempre que se trata de los grupos islamistas libios hay que tener presente el aspecto tribal, factor éste que influye de forma importante en el fenómeno, ya que favorece la falta de arraigo religioso en la población. Es decir, los libios actúan más por su obediencia a las tribus respectivas que por ideas islámicas radicales.

El empleo de las Fuerzas Armadas contra el islamismo resultará positivo, pues las cohesionará y hará aumentar su moral. Al mismo tiempo, producirá una disminución en la tradicional desconfianza del líder hacia ellas.

Se puede decir que, de momento, no hay ningún tipo de influencia islamista radical en las Fuerzas Armadas, y mucho menos en las de Seguridad. Las faltas de lealtad en las Fuerzas Armadas regulares se basan en el descontento con las condiciones sociales y en el enfrentamiento entre tribus. Las claramente privilegiadas Fuerzas de Seguridad se pueden calificar de seguras y leales.

Sin embargo, la persistencia de incidentes demuestra que el régimen, a pesar de todos sus esfuerzos, no consigue parar los ataques llevados a cabo por los grupos opositores. Con la consecución de cada vez más armas y municiones, es posible que la guerrilla vaya más allá en sus actividades contra las autoridades estatales en un futuro próximo.

Egipto

El islamismo en Egipto

Egipto siempre ha estado a la vanguardia de los movimientos políticos, sociales y religiosos del mundo árabe. Fue un egipcio, Hassan al-Banna, un oscuro maestro de escuela, el que fundando, en 1927, el partido de los Hermanos Musulmanes, sentó las bases del movimiento fundamentalista que preconiza el retorno social, y sobre todo político, a los principios ortodoxos del islam. Asimismo, Egipto acoge a la importantísima Universidad islámica de Al-Azhar, que durante siglos ha formado a los principales doctores de la *sharia*, y cuyas *fatwas* (dictámenes legales) son particularmente respetadas como infalibles y utilizadas por los gobernantes.

Nunca Egipto ha sido gobernado por religiosos, sino que, por el contrario, el poder religioso siempre ha estado supeditado al poder civil, mostrando desde la más remota antigüedad un respeto reverencial al poder político. De ahí el carácter sagrado de los faraones, las prerrogativas de los presidentes y la casi ausencia de revueltas populares en la historia egipcia.

En multitud de ocasiones las *fatwas* de los *ulemas* han servido para justificar decisiones de los gobernantes. Así, cuando Anuar el-Sadat procedió a liberalizar la economía del país, los *ulemas* de Al-Azhar lanzaron sus *fatwas* condenando el comunismo por atentar contra la pureza de la fe islámica.

Otro ejemplo lo tenemos con ocasión de la firma por Sadat de la paz con Israel. Entonces, los *ulemas* sostuvieron que el acuerdo de paz era acorde con los principios del islam. Para rechazar las acusaciones de traición lanzadas contra Egipto por el resto de los países árabes, los *ulemas* recordaron el Tratado de Hodaybeya suscrito por Mahoma con los infieles de La Meca en el año 628.

Y para no abundar más en el tema, citar que, a finales de la década de los años ochenta, Al-Azhar condenó a:

«Todos los que pretenden imponer la virtud con la violencia.»

Las causas del resurgir de los movimientos islamistas en los países musulmanes se deben, generalmente, a la crisis de identidad cultural que afecta a la base de la sociedad y a los sistemas políticos y económicos que surgen como consecuencia del choque entre modernidad y tradición.

En el caso de Egipto, los fracasos de la Monarquía de Faruk, la revolución socialista de Nasser y la reforma de Sadat, han hecho que el movimiento islamista se presente como una solución a los problemas de la sociedad desencantada de otros experimentos, de manera que el islam significa seguridad frente a lo demás.

Los tres grupos islamistas más importantes en Egipto se pueden dividir en dos categorías: los moderados, constituido por los Hermanos Musulmanes, y los radicales integrados por *Al-Yihad* y la *Gama'at Islamiyah*. El movimiento islamista egipcio afecta a los medios universitarios y a las clases más tradicionalistas de la sociedad egipcia, como son los campesinos y la pequeña burguesía urbana, que no dudan en respaldar con sus votos a los partidos islamistas.

Dos objetivos fundamentales tienen planteados este tipo de grupos, ambos con igual nivel de prioridad y urgencia:

- La reconstrucción del Estado islámico, y por consiguiente, la caída del régimen actual.
- La restauración del Califato.

Para esta corriente islamista radical Egipto es un país infiel, pues aunque la mayoría de la población sea musulmana, las leyes promulgadas no lo son.

Sin embargo, todos los intentos de estos grupos por adecuar la Ley a las normas de la *sharia* han chocado, sistemáticamente, con la firme decisión de las autoridades, dispuestas a cortar por lo sano cualquier intento de captación popular significativo, objetivo que los radicales persiguen denodadamente.

Actualmente, el fenómeno terrorista está controlado por métodos violentos y represivos, lo que ha llevado a las Fuerzas y Servicios de Seguridad a involucrarse en un círculo de violencia contra los terroristas. Sin embargo, todo apunta a que se va a mantener la actividad de los grupos terroristas islámicos.

A pesar del aparente control del terrorismo y de la implicación de cierto sector del clero para su erradicación, el sentimiento fundamentalista islámico está patente en el país. Las medidas policiales sólo están sirviendo para acallar una situación que, de no paliarse las pésimas condiciones de vida de la población en todo los niveles, podría hacerse más grave en cualquier momento. Las perspectivas para que un régimen islámico tome el poder son bajas, pero su potencial para producir grandes conmociones al sistema es grande.

El régimen es consciente de que los grupos radicales, hoy por hoy, no pueden derribarlo, pero también lo es del debilitamiento que está sufriendo en beneficio de los que representan el islam moderado, como los Hermanos Musulmanes; aspecto que manifiesta el que ambas tendencias del movimiento islamista egipcio no son más que dos caras de una misma moneda, al tener ambos el mismo origen, practicar el mismo rito suní y tender hacia el mismo objetivo: implantar en Egipto una República Islámica. La Hermandad, paso a paso, se está convirtiendo, de cara a la población, en la única alternativa al actual *statu quo*, aunque hasta el momento, tan sólo sea teórico y testimonial este relevo.

El islamismo en las Fuerzas Armadas

La idea del islamismo está muy extendida por todo el país y, por tanto, también en las Fuerzas Armadas. Ahora bien, el islamismo radical, origen del terrorismo actual, es algo que en las Fuerzas Armadas está muy controlado. El Departamento de Seguridad de las Fuerzas Armadas es, con diferencia, mucho más efectivo que su homónimo civil.

El periodo de servicio militar es de tres años para los que no tienen ningún estudio, dos para los bachilleres y uno para los universitarios. Si bien estos dos últimos grupos son los más peligrosos, en especial el último, el control sobre ellos es estricto. No se permiten agrupaciones ni reuniones; éstas son disueltas por métodos expeditos, y en cuanto se detecta el más mínimo brote, entran en funcionamiento los tribunales militares.

Paralelamente al desarrollo social, el Cuerpo de Oficiales, sobre todo los jóvenes teniente y capitanes, es posible que este imbuido de ideas islámicas, puesto que su actitud es bastante religiosa, aunque no está claro si es por convencimiento o adaptación. De todas formas, se guardan muy bien de expresarlas, pues ven que pelagra su futuro, y futuro significa una vida cómoda.

Al igual que ocurre en la sociedad, las Fuerzas Armadas egipcias también se ven sometidas a la creciente influencia religiosa; influencia que se intenta conducir y canalizar por todos los medios, uno de los cuales ha sido la creación y empleo dirigido de los llamados imames de campaña.

Si, a pesar de los beneficios, de toda índole, que suponen los ascensos a comandante y teniente coronel, todavía queda alguno que por sus expresiones constituya un peligro, se le destina a un puesto donde no tenga

ningún poder, ninguna posibilidad de influencia en los demás y, por supuesto, ninguna de poder llevar a cabo acción alguna sin el riesgo de morir en el empeño.

La técnica de la «zanahoria y el palo» empleada por el Gobierno para controlar los posibles brotes de islamismo radical es totalmente efectiva. A medida que se asciende, y los tiempos en los empleos son más cortos, se goza de mayores beneficios como, viviendas, mayores sueldos, posibilidad de vacaciones en la playa, alimentación, etc. Al mismo tiempo, los tribunales militares actúan sin contemplación alguna cuando son requeridos para ello. Todo ello hace que la idea de vigilancia sea permanente en sus mentes. De ahí que, por ejemplo, en cuanto reciben la oferta de un regalo o dinero, naturalmente rechazado por estar prohibido por regulaciones internas, lo ponen inmediatamente en conocimiento de sus superiores.

Conclusión

Resumiendo, hasta el grado de teniente coronel es posible encontrar algún individuo, nunca grupos, que pueda estar influenciado por las ideas islámicas radicales, pero estos individuos nunca podrán emprender una acción sin asumir grandes y graves riesgos. La actividad de las Fuerzas Armadas frente al islamismo es de control y vigilancia absolutos.

Turquía

El islamismo en Turquía

Aunque Turquía no está físicamente situada en la orilla sur del *Mare Nostrum*, se ha considerado interesante incluirla en este trabajo por sus peculiares características, por tratarse de un país Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y por el hecho de que, durante los últimos meses, el nombre de Turquía ha aparecido frecuentemente en las páginas de la prensa internacional ligado al del islam radical, hecho que nos trae a la memoria las matanzas de Argelia o el oscurantismo y fanatismo de Irán o Afganistán.

Esta asociación de ideas fue permitida, e incluso impulsada, por determinadas personalidades políticas del país, que pretendían así obtener beneficios políticos internos a corto plazo, tratando de lograr la entrada de Turquía en la Unión Europea impresionando, prácticamente atemorizando, a

los países occidentales con una «amenaza islámica» en la que sus propios anunciadores no creían.

Pero la llegada del islamista Partido del Bienestar (RP) al poder, apoyado por los mismos que amenazaban con su venida, y algunas de las medidas de política exterior e interior adoptadas, puso en alerta a las fuerzas secularistas del país, encabezadas y prácticamente vertebradas por las Fuerzas Armadas.

Al hablar de religión en Turquía es conveniente establecer que su caso es diferente a cualquiera otro país musulmán, tanto en los aspectos político y social como en el étnico, económico o cultural y el de la historia o tradición, así como en el propiamente religioso.

El 98% de la población es musulmana, principalmente suní de influencia *sufí* y buena parte de ellos de la escuela *hanefí*, que preconiza la subordinación de la religión al Estado. Turquía es, sin embargo, un Estado secularizado, pues aunque en la Constitución de 1924 se declaraba al islam como religión oficial, una enmienda del año 1928 suprimió ese privilegio. La Constitución vigente (1982) mantiene el principio del secularismo.

Existen tres conceptos que impregnan la vida de Turquía en todos los aspectos: el intenso nacionalismo, el «ataturquismo» o «kemalismo» y, con creciente intensidad y extensión, el islamismo.

El nacionalismo del pueblo turco se basa, principalmente, en la obra de reconstrucción del orgullo y la identidad turcas llevada a cabo por «el padre de los turcos», Mustafa Kemal *Atatürk*, que recogió en el año 1923 las cenizas del Imperio Otomano ocupado y, mediante una ingente y casi increíble labor de educación, consiguió en unos pocos años cambiar desde el alfabeto hasta las tradiciones, el vestido e incluso en cierta forma el asentamiento geográfico, pasando de ser Turquía un país asiático a otro con la mirada puesta en occidente y, en muchos aspectos, europeo.

El «kemalismo», factor de cohesión y de modernidad, se mantiene con el máximo respeto y se considera la base para el desarrollo y el futuro de Turquía. Este concepto incluye el secularismo a ultranza.

Otra característica del ciudadano turco es la aceptación sin reservas del poder establecido, en la que puede jugar un papel importante la educación recibida, con un componente patriarcal muy grande, una gran diferencia en los niveles económicos y de educación y una muy acusada jerarquización de la sociedad, más marcada cuanto más rural sea el sector a

que nos referimos, hasta llevar a situaciones prácticamente feudales en buena parte del sudeste del país.

El islamismo, en cierta forma opuesto al «kemalismo», cambia la orientación del país desde el oeste hacia el este, y está ganando fuerza últimamente.

En los últimos años se ha producido un significativo aumento de la influencia del islamismo representada por el RP. El descontento popular por la situación económica y la incapacidad con que se encuentra parte de la población del sudeste para expresar su postura política, han sido aprovechados por el RP para incrementar su peso específico en el Parlamento, lo que le llevo, en coalición con el Partido del Camino Correcto (DYP), al Gobierno y a los municipios, pues en las últimas elecciones municipales conquistó numerosas alcaldías, incluyendo Ankara y Estambul. A pesar de la caída del gobierno del Refah, la posible islamización del país derivada de la falta de respuesta social de los partidos secularistas, genera preocupación.

Este rápido ascenso del RP obedece a una serie de factores: uno es el grave deterioro de la situación económica nacional que, con una elevada inflación, especulación financiera y corrupción, está generando un amplio descontento y frustración en las capas más desprotegidas de la sociedad.

Otro factor ha sido la fuerte emigración desde las zonas rurales a los grandes centros urbanos del oeste del país. Los recién llegados encuentran en el RP un escudo protector y una red asistencial, eficaz y desarrollada, frente a las carencias sociales del Estado y frente al impacto cultural que para ellos suponen las grandes urbes del occidente turco.

Ante este crecimiento del islamismo, han aparecido varios grupos radicales en Turquía, y continuamente aparecen otros nuevos, de los que uno de los más importantes es *Hizbullah*. En todo caso, un intento islamista para hacer desaparecer el carácter secularista del Estado turco podría dar lugar, con casi total seguridad, a una intervención de las Fuerzas Armadas.

El islamismo en las Fuerzas Armadas

Los efectivos de las Fuerzas Armadas turcas, las segundas más grandes de la OTAN, son 36.700 oficiales, 59.400 suboficiales y 495.000 de tropa.

El reclutamiento es obligatorio para la población masculina, con entrada en el servicio militar en el año en que se cumplen los 20, y una duración

del periodo de actividad que, tras reducirse de 18 a 15 meses, y pese a las promesas electorales de rebajar a 12, volvió a elevarse a 18, justificándolo el Gobierno por la difícil situación en el sudeste.

Los componentes de las Fuerzas Armadas gozan, como en todos los países musulmanes, de grandes beneficios, entre los que los más importantes son viviendas militares gratuitas, amplia red de hospitales militares en los que la asistencia sanitaria es gratuita, las medicinas sólo cuestan un 20%, residencias e instalaciones recreativas con un elevado nivel de comodidad, etc.

En las Fuerzas Armadas turcas la disciplina es muy estricta. La existencia de personal islamista en las mismas no está bien vista, y periódicamente se sabe de la expulsión de oficiales y suboficiales por este motivo.

La actitud de las Fuerzas Armadas frente al islamismo ha sido manifestada públicamente en repetidas ocasiones y, especialmente, durante el pasado año 1997, con ocasión de los enfrentamientos con el gobierno del Refah.

Dicha actitud se puede resumir en:

- Respeto absoluto por el secularismo como una de las características básicas de la República, según el principio establecido en el artículo 4 de la Constitución.
- Respeto por la religión, siempre y cuando la profesión de la misma permanezca en el ámbito privado.
- Prohibición de las manifestaciones públicas de religiosidad, en especial en el vestido, en el ámbito de los centros y acuartelamientos de las Fuerzas Armadas, lo que se aplica también a las familias.
- Expulsión de las Fuerzas Armadas de todo aquel que realice actividades religiosas públicas o de proselitismo.

Entre los oficiales el grado de penetración del islamismo se estima muy bajo, por no decir nulo, dada su procedencia y su exhaustiva educación secularista. En los suboficiales puede ser algo más alto, siempre teniendo en cuenta que si son detectados como islamistas, son inmediatamente expulsados.

En los últimos ocho años, han sido expulsados de las Fuerzas Armadas por ese motivo 173 oficiales y 314 suboficiales.

En tropa, al ser de reemplazo, se estima entre el 10% y 12% los que pudieran ser definidos como islamistas, pero la férrea disciplina impide apreciar la existencia de actividad en este sentido.

Recientemente surgió un incidente que muestra, con toda nitidez, el antagonismo de posturas existente entre la forma de pensar aconfesional de Turquía, y la manera en la que el islam está siendo interpretado cada vez más. Asimismo, demuestra como es la relación entre las Fuerzas Armadas y el islamismo radical.

Además de otras interpretaciones, como la de ser signo de la creciente tensión entre ambas partes, también podría ser tomado como una prueba más de que la cúpula de las Fuerzas Armadas está determinada a no permitir que el islamismo se convierta en la fuerza directora de la política turca.

El Ministerio del Interior publicó, recientemente, una circular sobre la práctica religiosa entre los miembros de la Gendarmería. La circular establece que:

«Las habitaciones de rezo (*mescit*) de los barracones sólo pueden ser utilizadas por personal de reemplazo y no por oficiales o suboficiales, que deberán orar en casa o en las mezquitas públicas, siempre y cuando no vayan de uniforme.»

La circular continúa diciendo:

«Las oraciones no deberán interferir el trabajo. Ninguna llamada a la oración será hecha desde las salas de oración situadas en el interior de los acuartelamientos, ya que los equipos de sonido son para uso militar exclusivamente. En su lugar, los gendarmes sabrán la hora de oración cuando oigan la llamada de las mezquitas públicas cercanas, o mirando el reloj.»

En otro punto la circular continúa diciendo:

«Estas salas de oración no contendrán otra publicación que no sea el Corán o las oficiales del Departamento de Asuntos Religiosos. Los regalos de publicaciones, alfombras y utensilios para la oración procedentes de grupos religiosos o sectas, no serán aceptados.»

Asimismo, y con respecto a los imames, la circular dice:

«Los imames en estos lugares llevaran el uniforme militar y no las vestimentas y turbante que llevan los imames del Departamento de Asuntos Religiosos. No se usarán ni rosarios ni gorros para el rezo, ya que están en contraposición con las reglas de uniformidad de las Fuerzas Armadas. Las inscripciones arcaicas serán borradas de las paredes de las salas de oración y de las mezquitas y no se construirán nuevas mezquitas en el interior de los cuarteles.»

Aunque técnicamente la Gendarmería depende del Ministerio del Interior y actúa como policía en las áreas rurales, es en muchos aspectos muy similar al Ejército (forma de recluta, uniformes, organización, estructura de mando, etc.), por lo que se puede decir que la circular incorpora el punto de vista de las Fuerzas Armadas.

Detalles de la circular fueron publicados en la prensa, por lo que el segundo del RP, Oguzan Asiltürk, contraatacó con duras palabras. Esto no es secularismo, dijo, sino enemistad con la religión. ¿Qué le ha ocurrido a la libertad de pensamiento y de religión? Algunos «imitadores de Occidente» se están mofando de las creencias religiosas del pueblo. ¿Es que los oficiales no creen en nada? Tal opresión, prosiguió, no se ha dado ni en la antigua Unión Soviética.

Críticas similares aparecieron en las portadas de los diarios islamistas, entre ellos el órgano oficial del partido, *Milli Gazete*. Muchos parlamentarios del partido se unieron a la protesta. El jefe del Partido de la Gran Unión (BBP), Muhsin Oglu, dijo que se deberían tener en cuenta las protestas sobre la circular, y que nadie debería tener permitido establecer una división «entre el Ejército y la nación».

Algunos de los informes eran claramente parciales, como los que establecían que había sido prohibido orar en las Fuerzas Armadas. Hasta dónde estaban justificadas las críticas es, por tanto, una cuestión de opinión.

En sociedades plurales, el conflicto puede surgir por ciertas normativas sobre él, cuándo y dónde los miembros de las fuerzas militares y paramilitares pueden ejercitar su religión, llevar ornamentos con significado religioso y usar la propiedad pública con fines religiosos. El compromiso exacto al que se llega entre las exigencias de la interpretación religiosa y las de la disciplina del trabajo diario, puede variar. Pero no hay duda que, si la circular del Ministerio del Interior diseña un apretado cerco alrededor de la práctica religiosa, lo hace por una especial sensibilidad secularista.

En otras palabras, aquellos que redactaron la circular sintieron tanto que la religión islámica, de práctica general en Turquía, últimamente es una amenaza al sistema, como que la religión está siendo usada como vehículo para actividades que amenazan el sistema.

Esto puede significar una nueva sensibilidad por parte de las Fuerzas Armadas, o puede ser la respuesta a un nuevo desafío. Los cambios realizados este verano en la cúpula de las Fuerzas Armadas fueron interpretados como una victoria de los secularistas. En esta línea, un determinado

número de oficiales fueron expulsados del Ejército, a finales de este año, por estar «presuntamente» relacionados con actividades insurreccionales islamistas.

La otra cara de la moneda es que el islamismo, representado principalmente por el RP, está realmente en alza, y, muy probablemente, la circular fue una respuesta al incremento real de proselitismo radical entre los miembros de la Gendarmería.

Todas las críticas recibieron una dura respuesta por parte de las Fuerzas Armadas. La Agencia Anatolia informó que un «alto oficial de las Fuerzas Armadas» explicó que éstas, para cumplir sus misiones, debían basarse en principios y ordenes y que, lejos de ser enemigas de la religión, como institución laica y democrática que eran, respetaban la libertad de creencias y de culto de todo el mundo.

El jefe de Estado Mayor, Ismail Karadayi, declaró mientras llevaba a cabo una inspección militar en la zona de Kayseri, que el Ejército era «el guardián de la república laica». Sus palabras recordaron unas declaraciones que hizo en una ocasión similar en Bolu, dos días antes de las elecciones generales del día 24 de diciembre. Entonces, Karadayi dijo que las Fuerzas Armadas estaban «dedicadas al nacionalismo de *Atatürk*» y que eran «los centinelas sin descanso de los principios y reformas de *Atatürk*». Ellas tenían, dijo en esa ocasión, una visión contemporánea, democrática y laica del mundo, oponiéndose a todo lo que fuera fanático y reaccionario.

Preguntado en una rueda de prensa por las declaraciones de Karadayi, Abdullah Gül, uno de los líderes del RP, dijo que sus declaraciones no tenían nada que ver con la política del día a día, y que no beneficiarían al Ejército turco. Gül continuó diciendo que, a diferencia de los Ejércitos de algunos países subdesarrollados, el Ejército turco pertenece a la nación como un todo, y por tanto debería respetar siempre el deseo de la misma.

Las Fuerzas Armadas habían hablado, y muy claramente. El RP respondía atacando al portavoz, más que a la cúpula de las Fuerzas Armadas en conjunto, hasta el punto que muchos miembros del partido pidieron conocer el nombre del oficial que había hecho las declaraciones. Surgieron claras diferencias entre los parlamentarios del RP. Uno de los vicepresidentes, Bahri Zengin, se quejó del comportamiento de las Fuerzas Armadas, y hubo incluso declaraciones de parlamentarios, solicitando una investigación sobre la poca efectividad de las Fuerzas Armadas y la Gendarmería para proporcionar seguridad a las fronteras de Turquía.

El líder del RP, Necmettin Erbakan declaró (y no era la primera vez) que, como la nación estaba a favor del RP, y las Fuerzas Armadas forman parte de la nación, el Ejército también estaba a favor del RP. En un discurso de clausura de los actos conmemorativos del segundo aniversario de la llegada al poder del RP, Erbakan dijo que las Fuerzas Armadas eran respetuosas con la religión y la libertad de culto y que nadie podría cambiarlo. Es posible que se hubieran cometido errores, pero deberían ser corregidos.

Pero los esfuerzos de Erbakan no fueron suficientes para prevenir unas declaraciones televisadas de Sevki Yılmaz, parlamentario radical del Partido Rize:

«Este Ejército no puede defender al país, debemos buscar soldados de Alá que sean capaces de cambiar el orden existente.»

Otros líderes políticos o han aceptado la situación o han guardado silencio. La líder del DYP, Tansu Çiller, dijo que tenía una fe ciega en las Fuerzas Armadas, y que los políticos no deberían proseguir las discusiones con temas religiosos. El viceprimer ministro, Nahit Menteçe, también del DYP, condenó vigorosamente la forma en que algunos políticos estaban abusando de la religión y difamando a las Fuerzas Armadas. El Ministro del Interior, Ulkü Güney, miembro del Partido de la Tierra Madre (ANAP), declaró que las instrucciones dictadas por los generales de la Gendarmería formaban parte de la rutina, y que no había ningún motivo para que el RP protestara. El líder del Partido de la República Popular (CHP), Deniz Baikal, condenó ampliamente los ataques al Ejército en un discurso ante la representación de su partido en el Parlamento, y el jefe del Partido Acción Nacionalista (MHP) habló de dedicación a *Atatürk*.

Ante la situación imperante en el país, el entonces primer ministro Erbakan, firmó un paquete de medidas de «precaución laicas» a tomar contra los reaccionarios, aceptadas por unanimidad por el Consejo Nacional de Seguridad (MGK). Entre dichas medidas sobresalen dos:

- El personal expulsado de las Fuerzas Armadas por motivos de extremismos religiosos no deberá ser contratado por otros organismos públicos.
- Las medidas tomadas para prevenir la infiltración en las Fuerzas Armadas de islamistas radicales, deben ser adoptadas en otras instituciones públicas, en particular en universidades y otras instituciones de enseñanza, en la Administración y en el poder Judicial.

«Existen algunos que quieren crear una controversia en torno a los principios del laicismo, y cuyo objetivo es cambiar el sistema demo-

crático y laico establecido, para llevar al país de regreso a los años oscuros de la Edad Media. El pueblo turco y su componente inseparable, las Fuerzas Armadas, nunca podrán aceptar esto. La República fundada por Mustafa Kemal *Atatürk* seguirá siempre fiel a los principios universales y morales establecidos.»

Estas eran las palabras del jefe de Estado Mayor, general Ismail Hakki Karadayi, poco después del inicio del año 1997, y estaban encaminadas a establecer el escenario para la emergente agenda política que iba a enfrentar a los islamistas moderados de Refah, a las por tiempo bien establecidas fuerzas laicas turcas. Iba a ser un año en el que la habilidad de la corriente laica para proteger los principios de la República serían puestos cada vez más en cuestión, y donde los militares comenzaron y continuaron jugando un cada vez más activo papel a la hora de determinar la dirección del Gobierno.

Recomendaciones de las Fuerzas Armadas al Gobierno

El 27 de marzo de 1998 el MGK celebró su reunión mensual, presidida por el presidente Demirel, en la que se produjo un nuevo «aviso» al Gobierno, con objeto de que realice los cambios radicales pertinentes para reducir la tensión existente, todo ello en sintonía con los planteamientos del Ejército.

En dicha reunión, los representantes de las Fuerzas Armadas presentaron una ponencia relativa a la situación actual de las actividades religiosas y antiseculares en el país en la que plantearon que:

- El Ministerio de Justicia constituye, en sí mismo, un obstáculo para expulsar a los cuadros fundamentalistas que el extinto RP colocó en el mismo, y el actual Gobierno no ha adoptado ninguna iniciativa hasta la fecha contra dichos elementos.
- Aunque no realiza actividades políticas y acepta el régimen secular, la comunidad islamista de Fetullah Gülen tiene como objetivo el establecimiento de la *sharia*. Esta comunidad controla 500 colegios, con unos 40.000 estudiantes y 3.700 profesores, lo que implica que cuenta al menos con un presupuesto de 2.000.000 de dólares mensuales, cantidad que difícilmente puede proceder de donaciones. Esta comunidad controla, asimismo, 20 estaciones de radio locales y unas 30 fundaciones de todo tipo.
- Los recientes incidentes en las universidades, a causa de la vestimenta islamista, no son demostraciones inocentes, sino ensayos para los intentos fundamentalistas de conseguir el poder. En tal sentido, cuan-

tas más concesiones haga el Gobierno, más exigencias harán los grupos religiosos radicales.

- Ni los ministerios, ni la policía, ni las administraciones locales han adoptado medidas serias contra los cuadros fundamentalistas, que además han conseguido penetrar en las filas de la policía, al tiempo que se sabe que algunos gobernadores y subgobernadores son de tendencia islamista. A la vista de esta situación, las recomendaciones hechas por los militares son las siguientes:
 - Cesar por decreto a todas las autoridades regionales y locales fundamentalistas.
 - Limpiar el Partido de la Madre Patria de elementos fundamentalistas, algunos de los cuales han hecho declaraciones que han contribuido a incrementar la tensión entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas.
 - Modificar el Código Penal para que todas las actividades islamistas radicales sean consideradas crímenes terroristas. Las personas que atenten contra el secularismo serán condenadas a cadena perpetua.
 - Preparar proyectos de ley antifundamentalistas para enviar al Parlamento.
 - Cambiar el procedimiento para expulsar a los funcionarios y empleados civiles implicados en actividades reaccionarias, de modo que tan sólo un informe del organismo competente sea suficiente para alejarlos de la Administración.
 - Cesar a cualquier elemento islamista en el seno de la policía y las Fuerzas de Seguridad del Estado.
 - Prohibir el uso de vestimenta islamista a los empleados públicos.
 - Actuar contra las instituciones que operen bajo el disfraz de «banco libre de interés».
 - Vigilar estrechamente todos los centros educativos financiados por organizaciones islámicas.
 - Cerrar las instituciones con estaciones de televisión y emisoras de radio que promuevan el extremismo islámico.
 - Perseguir contundentemente las manifestaciones no autorizadas para pedir que cesen las restricciones religiosas.
 - No permitir la construcción de nuevas mezquitas, salvo en el caso de que el proyecto se enmarque en los planes de desarrollo locales.

Esta reunión marcará un nuevo punto de inflexión. No obstante, cabe señalar que antes de su celebración, los líderes de la coalición gubernamental

mental ya habían decidido poner en práctica algunas medidas que aparecen ahora como una imposición del poder militar.

Conclusión

En realidad, son las Fuerzas Armadas las que controlan la mayor parte de la política del Gobierno, desechando muchas de las promesas electorales hechas por los partidos e imponiendo sus criterios. Las Fuerzas Armadas y el islam suní imperante en Turquía, son los dos grandes tabúes del país.

En cuanto al grado de penetración del islamismo, hay considerarlo muy bajo entre los oficiales por su extracción social y por su formación. Entre los suboficiales puede ser algo más elevado dado el número de los que han sido expulsados en los últimos ocho años. Finalmente entre la tropa se puede estimar alrededor de un 10%.

En todo lo anterior hay que tener en cuenta la férrea disciplina imperante que, al ser tremendamente coercitiva, imponiendo severos castigos incluida la expulsión de las Fuerzas Armadas, impide apreciar la existencia de actividades de este tipo.

Conclusiones finales

La situación del islamismo radical, así como los medios y procedimientos empleados en atajarlo, varía de un país a otro. Así, en el Magreb, el extremismo islámico varía desde un exitoso control por parte del Gobierno o de las Fuerzas Armadas, como en Marruecos y Túnez, a un estado de insurgencia, como ocurre en Argelia. En conjunto, los niveles actuales de infiltración en las Fuerzas Armadas son bajos, tanto para los cuatro países magrebíes como para Egipto, y mucho más bajos en Turquía.

Sin embargo, la actividad islamista crece lentamente en Marruecos, Egipto y, en una menor proporción, en Libia. En el futuro es posible que los movimientos islamistas radicales constituyan una amenaza a la estabilidad de la región.

Todos los países analizados mantienen activos programas de control y vigilancia, con objeto de impedir la infiltración y/o el crecimiento del islamismo radical dentro de sus Ejércitos. Los procedimientos empleados son similares en todos ellos: rigurosa selección del personal llamado a filas, severísimo control ejercido por una oficialidad leal, amenaza de pérdida de

los grandes beneficios y prebendas de que gozan oficiales, suboficiales y tropa e, incluso, eliminación física en múltiples casos.

Resulta muy difícil determinar cuales son los porcentajes específicos de penetración del islamismo radical en las respectivas Fuerzas Armadas de cada país. Sin embargo, la existencia de medidas, unas mencionadas y otras no, basta por sí sola para demostrar que la infiltración, aunque sea limitada, existe.

CAPÍTULO SEXTO

CUATRO ORGANIZACIONES ENCUENTRAN EN EL MEDITERRÁNEO UN MISMO ESCENARIO PARA SUS ACTUACIONES

CUATRO ORGANIZACIONES ENCUENTRAN EN EL MEDITERRÁNEO UN MISMO ESCENARIO PARA SUS ACTUACIONES

Por JACINTO CAÑETE ROLLOSO

Introducción

«Región de riesgos u oportunidades. Estancarse en una actitud egocéntrica o apostar por el desarrollo integral de los países. Más de 30 años de buenos propósitos son suficientes para llevar a la práctica los proyectos exclusivamente plasmados en papel. A las puertas del siglo XXI, en las políticas de actuación de los organismos internacionales siguen primando los intereses de colonización económica en detrimento de la cooperación y desarrollo de los países de la cuenca mediterránea, aunque se empieza a vislumbrar una ruptura en la línea divisoria que durante muchos años ha separado el norte del sur del Mediterráneo. Proyectos, informes y propósitos están sobre la mesa.»

La Historia nos presenta al Mediterráneo como un compendio de ideas, valores y rasgos culturales que han permanecido hasta nuestros días. El *Mare Nostrum* siempre ha sido foco de atención para todos aquellos pueblos, imperios, potencias y metrópolis que han intentado consolidar su hegemonía a nivel mundial tomando esta zona como plataforma de lanzamiento para su proyección mundial. El mismo proyecto de Europa unida es contemplado por parte de los expertos como consecuencia del humanismo que procede del Mediterráneo, cuyos esfuerzos desde la antigüedad se han centrado en la construcción de un espacio común, como en

reiteradas ocasiones ha afirmado el secretario general de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), Javier Solana.

La proximidad geográfica de la cuenca mediterránea respecto al Viejo Continente lleva consigo una serie de motivaciones económicas, sociales, políticas y comerciales que condicionan todas las acciones que desarrolla la Unión Europea en la zona. Además, su posición como enclave estratégico la hace especialmente relevante para organizaciones internacionales como la OTAN, la Organización de Naciones Unidas (ONU) o el Banco Mundial.

«El envejecimiento progresivo de Europa, frente al crecimiento demográfico de los países del sur del Mediterráneo, la inestabilidad política de la región y la interdependencia económica entre países en desarrollo y países altamente industrializados generan un entramado de intereses contradictorios que la Unión Europea debe reconducir hacia relaciones asociativas y de cooperación. Sin embargo, la Unión Europea, como el resto de organizaciones, debe superar la excesiva globalización que hasta el momento ha mantenido en su política de actuación en este área, respetando la diversidad de zonas tan diferentes como el Magreb, el Macrek y el resto de países que integran la cuenca mediterránea.»

La Unión Europea mira hacia el Mediterráneo

En la actualidad, la Unión Europea tiene razones para preocuparse por el Mediterráneo, zona donde se encuentran condensados los grandes desequilibrios demográficos, democráticos y de desarrollo, además de los grandes retos migratorios, ecológicos, de escasez de recursos naturales como el agua, así como importantes riesgos socio-políticos y culturales: desestabilización de los Estados, reivindicaciones territoriales, radicalismo religioso, distanciamiento cultural, etc.

Entre los motivos que hoy provocan el acercamiento a esta región destacan el deseo de mejorar las relaciones con los países que la integran, y evitar la influencia que Japón y Estados Unidos están ejerciendo sobre ella. Con este fin, se celebraron las Conferencias de Casablanca en 1994 y de Ammán en 1995, de las que resultó el proyecto de creación del Banco para el Desarrollo de Oriente Próximo y el norte de África.

La primera toma de contacto de la Unión Europea con los países mediterráneos se produjo con la Conferencia de París de 1972. Desde ese año hasta 1980, se estableció una política global de cara a los Países Terceros

del Mediterráneo (PTM), con la que se llevaron a cabo principalmente concesiones comerciales, cooperaciones técnico-financieras y contactos institucionales, que no lograron un excesivo éxito. A su vez, la adhesión a la Unión Europea de países euromediterráneos, como España, Grecia y Portugal, y la firma del Tratado de Maastricht disminuyeron las ventajas de los PTM en el terreno comercial, al ser competencia directa de los nuevos Estados miembros.

El cambio que supuso en el sistema internacional la caída del muro de Berlín, la descomposición del bloque del Este, y la guerra del Golfo más tarde, hicieron replantearse a la Unión Europea las relaciones con el Mediterráneo, surgiendo en el año 1990 la Política Mediterránea Renovada (PMR). La filosofía que inspiró esta actuación sería el punto de partida del proceso que desembocó en la Conferencia de Barcelona.

En estos momentos de aproximación al Mediterráneo, Chipre y Malta presentaron sus solicitudes de adhesión, el 3 y 16 de julio de 1990, respectivamente. Con anterioridad, ambos países habían mantenido relaciones comerciales y económicas con la Comunidad Económica Europea.

La primera manifestación del nuevo interés europeo en la región mediterránea fue la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en el Mediterráneo (CSCM), celebrada en 1992, en la que participaron los países miembros de la ribera norte del Mediterráneo (Grecia, Italia, Francia, España y Portugal), junto a Egipto, Marruecos, Argelia, Túnez y Turquía. Las conversaciones que se produjeron pusieron de manifiesto la división entre el enfoque francés, partidario de centrar los lazos con el Mediterráneo en su parte occidental, y la postura mantenida por el resto de participantes, deseosos de mantener un canal de comunicación política abierto.

No obstante, estos intentos de cooperación no se institucionalizaron como consecuencia del conflicto árabe-israelí, del embargo impuesto a Libia, el contencioso greco-turco y el desmembramiento de la antigua Yugoslavia; favorecido por la indiferencia que los países del norte de Europa muestran hacia el Mediterráneo.

Tampoco se llegó a un acuerdo definitivo sobre las solicitudes de adhesión que habían presentado Turquía, Chipre y Malta con anterioridad, en el Consejo Europeo de Lisboa (26-27 junio de 1992). Se decidió, sin embargo, una intensificación de las relaciones con estos países tomando como base los acuerdos de asociación y el desarrollo del diálogo político. Será en el Consejo de Essen de 1994 cuando se confirme que Chipre y

Malta estarán incluidas en la próxima fase de ampliación de la Unión Europea. En este Consejo también se estudió el fortalecimiento de la política euromediterránea a través de un acuerdo con los PTM, plasmado en el documento «Reforzar la política mediterránea de la Unión Europea: propuesta para el establecimiento de una asociación euromediterránea». Esto será complementado en la Conferencia de Barcelona, celebrada en noviembre de 1995, con la decisión del establecimiento de una zona de libre comercio en el Mediterráneo para el 2010.

Europa intenta fomentar así el desarrollo económico para estabilizar el desempleo y de este modo frenar los movimientos migratorios, en un momento en que la xenofobia está aumentando en el continente europeo, al mismo tiempo que refuerza el espíritu de democracia y respeto de los derechos humanos, deficitarios en esta región. Con ello, se espera consolidar la seguridad y estabilidad de los PTM, garantizando indirectamente la tranquilidad en Europa.

El objetivo prioritario que se ha fijado la Unión Europea es favorecer la creación en la cuenca de una zona de paz y estabilidad. Para ello es necesario poner en práctica un diálogo político basado en el respeto a los derechos humanos y en los principios que configuran el sistema democrático. En este sentido, todos los países comunitarios se han comprometido a promover conjuntamente una serie de principios e intereses comunes. Los ejes sobre los que se sostiene la actuación de la Unión Europea son el apoyo a la transición económica —a través de una economía de mercado—, el respaldo a un mejor equilibrio socio-económico y a la integración regional, con el objetivo de crear una zona de librecambio de aquí al año 2010 que cubrirá lo esencial de los intercambios en el respeto de las obligaciones resultantes de la Organización Mundial del Comercio.

Sin embargo, nada de esto es posible si no es a través del diálogo y del respeto de culturas y religiones, condiciones *sine qua non* para el acercamiento entre los pueblos.

En este mismo ámbito de actuación la OTAN dirige sus esfuerzos a favorecer la seguridad y la estabilidad del Mediterráneo y mejorar el diálogo entre ambas riberas de la cuenca a través de mecanismos de cooperación y desarrollo. La dinámica operativa de la OTAN no se restringe a actividades conjuntas con otras organizaciones, sino que interviene en conflictos regionales de forma directa, como por ejemplo la Fuerza de Estabilización de la Paz (SFOR), desplegada en Bosnia durante el conflicto bélico en la antigua Yugoslavia.

Partiendo de la premisa del mantenimiento de la estabilidad mundial, la ONU pretende llevar a cabo una serie de actuaciones encaminadas a preservar los derechos humanos a través de intervenciones en las zonas más conflictivas, como los territorios ocupados.

Por su parte, el Banco Mundial basa su política de cooperación en la concesión de créditos que sirven para financiar diversos proyectos de ayuda al desarrollo económico y social, aunque cada vez más los países prefieren llevar a cabo actuaciones bilaterales, con lo que se sigue manteniendo la influencia en los países receptores, en detrimento de proyectos globales del banco dependiente del Fondo Monetario Internacional (FMI).

Pretexto territorial, intereses económicos

«Por la situación geográfica de la Unión Europea, ésta no podía ignorar una región cuyo flanco sur y oriental condicionaba todas sus actuaciones, lo que provocó la proliferación de diversos acuerdos con países de la ribera mediterránea. En este sentido, cabe destacar, el suscrito con Grecia en 1961 (cuando aún este país no formaba parte de la entonces Comunidad Económica Europea) y el firmado con Chipre en 1972 así como el celebrado con nuestro país el 29 de junio de 1970. La mayoría de estos acuerdos tuvieron un marcado carácter comercial, salvo los suscritos con Grecia y con Turquía, que se refieren a acuerdos de asociación limitados en un primer momento a intercambios industriales, que posteriormente se fueron ampliando a diversos campos. El motivo principal de todas estas actuaciones de la Unión Europea es favorecer la movilidad económica de cada uno de los países comunitarios con el fin de conseguir un desarrollo económico duradero en la zona.»

No obstante, puede atisbarse el propósito de la Unión Europea de fortalecerse económicamente y competir en igualdad de condiciones con Estados Unidos y Japón. En este sentido, se pueden señalar dos ejemplos. Por un lado, las concesiones comerciales en forma de rebaja arancelaria para los productos procedentes de los países de la cuenca mediterránea y las contingencias a la importación de productos provenientes de terceros países. Por otro lado, la puesta en marcha de la moneda única en toda la Unión Europea llevará consigo el fortalecimiento de la competitividad europea debido a la reducción de las diferencias entre el tipo de cambio del euro con el dólar o el yen, las dos monedas más poderosas del momento.

Subyace, bajo esta política, un objetivo prioritario como es la constitución de una zona de libre comercio fijada para el 2010. Para ello, la acción se ejecutará teniendo como parámetros de acción una serie de bases; por un lado, la aceleración del ritmo de desarrollo económico sostenido, conjuntamente con una mejora de las condiciones de vida, un aumento del nivel de empleo y una reducción de las diferencias de prosperidad en la región. Unido a ello, se busca como fin último promover la integración regional.

En este sentido, y desde 1978, la Unión Europea se planteó la necesidad de crear unos Fondos Mediterráneos (dirigidos a sectores agrícolas, apoyo a las Pequeñas y Medianas Empresas (PYMES), todo ello estimulando las inversiones y aportaciones de capitales privados).

Los proyectos más recientes del Banco Mundial se centran en la zona de los territorios ocupados a los que concede préstamos a medio y largo plazo para establecer una infraestructura urbana en Gaza y a la protección del medio ambiente en la península de la Anatolia. Estos préstamos tienen como función favorecer el desarrollo de los países menos favorecidos.

Al Banco Mundial se le acusa de excesiva prudencia y ortodoxia al desarrollar sus operaciones y establecer la política económica que recomienda a los países que reciben sus préstamos. En relación a los países de la ribera sur de la cuenca mediterránea se han quejado de los altos intereses que impone el Banco, muy próximos a los precios de mercado. Además, resulta evidente la conexión que existe entre este organismo económico y Estados Unidos, debido al mayor derecho de voto de este país en su consejo, que la sede reside en Estados Unidos y que su presidente es americano. También recibe críticas por lo limitado de sus recursos, lo cual hay que inscribir dentro de la política de los países desarrollados que proyectan sus ayudas de forma bilateral, es decir, que cada país prefiere entregar directamente el préstamo y no hacerlo mediante el Banco Mundial.

Objetivo: la integración

El objetivo en ese ámbito es el de favorecer el intercambio entre las sociedades civiles. El diálogo y el respeto entre culturas y religiones son condiciones necesarias para el acercamiento entre los pueblos. Las tradiciones de cultura y civilización de una parte y otra del Mediterráneo, los intercambios humanos, científicos y tecnológicos constituyen un componente esencial del acercamiento y comprensión entre los pueblos.

Con estas perspectivas se refuerzan o crean los instrumentos necesarios para intensificar los intercambios entre los agentes del desarrollo: responsables de la sociedad civil y política del mundo cultural de las universidades, de la investigación de los medios de comunicación, de las asociaciones, de los sindicatos y las empresas privadas y públicas. Asimismo, tiene que ser favorecida la participación de la mujer en la vida económica y social teniendo en cuenta su papel clave en el desarrollo. Por otro lado, fue prevista una mayor cooperación para combatir aquellos fenómenos distorsionadores de la convivencia como son el terrorismo, para lo que se creó la Europol, la delincuencia internacional, el tráfico de estupefacientes y la corrupción. Esto se materializa en varios planes de cooperación.

En el ámbito social, existen programas enfocados a favorecer el desarrollo de relaciones de colaboración entre las colectividades locales de la Unión Europea y las colectividades locales de los TPM. En este sentido, la Unión Europea desea establecer en una fase piloto el programa Med-Urbs de inmigración, que sirva como instrumento para este fin. Pero conviene no pasar por alto que esta declaración de buenas intenciones no es llevada a la práctica de forma individual por ningún país, lo cual resulta patente en casos tan concretos como la política regresiva que algunos Estados de la Unión Europea, como Alemania o Francia, intentan llevar a cabo, destinada principalmente a contener la inmigración de países como Marruecos o Argelia. Como ejemplo puntual, la última ley de inmigración promulgada por el Gobierno francés, que provocó movilizaciones en contra por parte de la población francesa.

Con respecto a la política de integración de la mujer, la Unión Europea desarrolla una línea presupuestaria destinada a financiar actividades estratégicas que integren mejor a la mujer en todos los proyectos y programas de este organismo. Este presupuesto se pretende consagrar a actividades de sensibilización y no a financiar solamente proyectos operativos de desarrollo. Tampoco debe interpretarse de una pequeña línea presupuestaria para proyectos específicos destinados a la mujer, ya que este planteamiento correría el riesgo de marginalizar el papel de la mujer en la cooperación al desarrollo. De cualquier forma estos programas son necesarios para conseguir situar a la mujer en una posición de igualdad con respecto al hombre. Aunque en este sentido, cabe destacar la pasividad internacional ante situaciones como la ablación femenina en Egipto, carencia de derecho a voto, marginación en la actividad política de los países; aún así, algunos países están superando esta situación por medio de iniciativas políticas internas como es el caso de la ministra turca Tançu Ciller.

La cruzada euromediterránea

La colaboración euromediterránea se articula en tres partes: el fortalecimiento del área de estabilidad política y de la democracia; la creación de una zona de libre comercio euromediterránea y la cooperación económica y social, humana y cultural.

La actuación de la Unión Europea en la zona se enmarca dentro de una serie de campos, cuyo desarrollo se cifra en la puesta en escena de determinados programas de actuación.

En el fomento del desarrollo de los países que han sufrido graves destrucciones como consecuencia de periodos de guerra, problemas civiles o desastres naturales, la Unión Europea ha puesto en marcha programas como el de Reconstrucción de Países en Desarrollo y Cooperación Descentralizada en los Países en Vías de Desarrollo. Este último intenta apoyar de la forma más flexible y directa posible iniciativas, proyectos y programas de desarrollo realizados por agentes no gubernamentales de estos países; en lo que respecta al primero, se dedica a desarrollar acciones de duración limitada que tendrá como objetivo contribuir al restablecimiento en el funcionamiento de la economía y las capacidades institucionales necesarios para restaurar la estabilidad social y política de los países ya apuntados. Podrán gozar de ayuda financiera para las entidades asociadas de la cooperación las organizaciones regionales e internacionales, las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), organismos públicos nacionales. El apoyo financiero adopta las formas de ayudas no reembolsables.

Existen también proyectos pilotos de cooperación interregional entre regiones de la Unión Europea y el Mediterráneo. Su objetivo es fortalecer la cohesión económica y social, contribuir al desarrollo regional y a la modernización de la administración local y regional de las entidades territoriales y los TPM y desarrollar así un espíritu europeo. Con esta filosofía se puso en funcionamiento el programa Ecos Ouverture II, con una vigencia de cuatro años desde 1995. Los agentes que se verán beneficiados de estas ayudas son los formados por las autoridades regionales o locales de la Unión Europea, así como de los terceros países del este europeo y de la cuenca del Mediterráneo.

Para favorecer la cooperación entre colectividades locales de la Unión Europea y PTM, así como los movimientos migratorios, se vienen desarrollando desde 1993 los programas Med-Urbs y Med-Migración. Los pro-

yectos amparados en ellos deberán referirse a temas de interés común vinculados con el desarrollo urbano y las consecuencias de las corrientes migratorias. Los temas prioritarios se ciñen a la creación de empresas, ahorro de los emigrantes e inversiones, así como la inserción social de los jóvenes, sanidad materna e infantil y la mejora del marco de vida urbano y cotidiano. A estos programas tienen acceso las redes que reúnen a colectividades locales y europeas y colectividades locales de TPM elegidos por sufragio universal directo e indirecto.

La enseñanza superior también está presente en los programas de la Unión Europea. Se busca con ello fomentar intercambios universitarios a fin de mejorar la educación de aquellos que contribuyen al desarrollo económico y social de esos países mediterráneos ya aludidos y de recursos humanos. Este es el objetivo prioritario del programa Med-Campus, destinado a fomentar la cooperación de universidades y centros de enseñanza superior de la Unión Europea y de los PTM. Así, la Comisión Europea procederá a seleccionar las propuestas previo dictamen de un grupo de expertos que dicha Comisión designe.

Entre las actuaciones se encuentran contribuir a la realización de iniciativas de interés común en los tres aspectos de la colaboración euromediterránea; fortalecimiento del área de la estabilidad política y de la democracia, creación de la zona de libre comercio en el Mediterráneo y desarrollo de la cooperación económica y social.

Capítulo y mención especial merece la política de préstamos que el Banco Europeo de Inversiones despliega en la zona mediterránea. Su consejo de gobernadores ha dado vía libre a la concesión de préstamos con el fin de financiar proyectos de inversión públicos o privados de la cuenca mediterránea, para lo cual colabora con instituciones como el FMI y el Banco Mundial, entre otros. Toda la acción, así entendida, pretende lograr el desarrollo económico de las zonas más desfavorecidas, una mejora a nivel de infraestructuras de todo tipo, así como la defensa del patrimonio natural y el medio ambiente de la zona, sin olvidarnos del respaldo a las PYMES.

En concreto, las PYMES son objeto de especial atención por parte de la Unión Europea, un hecho que queda patente en la redacción del programa Med-Invest, enfocado a la asistencia a las acciones de cooperación al desarrollo de las PYMES en el ámbito mediterráneo, plan desarrollado desde 1993. Se pretende, pues, establecer una red de intercambios y fomento de inversiones entre la Unión Europea y los TPM, entendiendo

como tales a Argelia, Chipre, Egipto, Israel, Jordania, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Túnez y Turquía. La estrategia, en este sentido, se dirige a integrar a dichas PYMES en redes de cooperación empresarial condicionadas, de forma determinante, por el hecho de que cada proyecto debe asociar como mínimo a uno de los países antes citados con otros socios miembros de la Unión Europea.

El programa Meda es el baluarte esencial que rige el factor técnico y financiero de esa colaboración euromediterránea. Los países que de ello se benefician serían Argelia, Chipre, Egipto, Israel, Jordania, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Túnez, Turquía y los territorios ocupados de Cisjordania y Gaza. A todo este apoyo en lo económico hay que unirle actividades regionales específicas como el diálogo euro-árabe y los intercambios que se producen entre sociedades civiles de la Unión Europea y los países mediterráneos por vía de las ONG, así como acuerdos bilaterales con los países del Magreb y del Macrek.

La Unión Europea contempla también una serie de actuaciones en campos puntuales como son los referidos al medio ambiente y los derechos humanos, especialmente vinculados a la situación de la mujer. Así, desde 1995, el programa Med-Techno (programa de desarrollo común en el tratamiento de aguas residuales a través de fuentes de energía renovables) persigue una mejora en el ámbito tecnológico de los 12 países mediterráneos participantes en el programa (Argelia, Chipre, Egipto, Israel, Jordania, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Túnez, territorios ocupados y Turquía). En lo que al papel de la mujer en el desarrollo de estos países se refiere, la Unión Europea potencia mediante los programas Fed y Ala-Med la integración de la mujer de forma estratégica; una estrategia cifrada en su consideración como agente del desarrollo y garantizar que la cooperación para el desarrollo contemple las necesidades e intereses en igualdad con el hombre. En este sentido, se advierte un mayor énfasis en labores de sensibilización en detrimento de la financiación de proyectos operativos de desarrollo.

No hemos de olvidar un capítulo tan importante como es el de las acciones comunitarias relacionadas con el Acuerdo de Paz entre Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Actualmente la ayuda comunitaria se divide en proyectos de inversión, estudios de viabilidad, asistencia y formación técnica y se centra especialmente en Cisjordania y la franja de Gaza en lo que a educación, las infraestructuras y el desarrollo del sector privado se refiere.

Soluciones puntuales a problemas concretos

A diferencia de la Unión Europea, dos organizaciones de carácter supranacional como la ONU y la OTAN no contemplan la cuenca del Mediterráneo como un foco de actuación a medio y largo plazo, ya que sus objetivos divergen de raíz con los apuntados en relación con la Unión Europea. Así si esta última cifraba sus esfuerzos en una política de europeización en la zona a nivel económico, político y social, la OTAN y la ONU reducen su campo de actuación a dar soluciones puntuales a problemas concretos.

Las Naciones Unidas tienen en la protección de los derechos humanos universales su *leitmotiv* de actuación. La cuenca sur del Mediterráneo es un escenario de reiteradas agresiones contra los derechos humanos, fenómeno ante el cual la ONU adopta una serie de resoluciones orientadas a subsanarlas de forma puntual. En esta órbita, se manifestó cuando la Asamblea de las Naciones Unidas decidió solicitar, en noviembre del pasado año, que Israel, como «agente ocupador», cesara todas las acciones que violaran los derechos del pueblo palestino; así, la Asamblea consideró que estas acciones llevadas a cabo por Israel eran ilegales y carentes de validez por lo que suponían una violación de la Convención de Ginebra y de las resoluciones del Consejo de Seguridad. Precisamente este año se conmemora el cincuenta aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, momento adecuado para ponderar la dinámica resolutoria que ha llevado la ONU en este sentido.

De esta manera, el estatus al que han llegado los mecanismos que articulan los derechos humanos no debería esgrimirse como una excusa para desviar la atención de lo que debería ser el centro del debate, esto es, el papel y las responsabilidades a asumir en lo que a derechos humanos se refiere, tanto a nivel individual como colectivo.

En el caso de la OTAN, valores primarios como el mantenimiento de la paz y estabilidad han dejado de percibirse como ideales a lograr a través de los mecanismos militares, para ser concebidas basándose en la cooperación y el diálogo y siempre en pro de la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Es curioso el hecho de que tan sólo un país de la cuenca sur mediterránea, Turquía, forma parte del grupo de países mediterráneos aliados con los que cuenta la OTAN (Francia, Grecia, Italia, Portugal y España). Esta situación unida a que los países de la cuenca sur se alinean en la Organi-

zación de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), plantea grandes dificultades a la hora de lograr una interacción entre ambas Organizaciones.

A pesar de ello, la Alianza Atlántica desarrolla en los países de la cuenca sur actividades específicas en ámbito tan diversas como la ciencia, la comunicación, planes civiles de emergencia, formación de la población civil y responsabilidad de las fuerzas militares. Cabe precisar, que estos postulados adolecen de un reflejo *de iure* y no constituyen la postura oficial de los gobiernos de los países miembros de la Organización.

Cuatro modelos, cuatro experiencias

El modelo turco: derechos humanos y libertad de expresión

Turquía, situada entre Asia y Europa, está lejos de ser un país donde se aglutinan pacíficamente distintas culturas, muy al contrario, es un Estado donde informar, pensar, expresar ideas en contra de lo que opine el Gobierno puede costar la vida. A pesar de su intento, por parte de los mandatarios, de exportar una imagen democrática, una Turquía en proceso de avance hacia mejoras sociales y técnicas, su realidad es bien distinta. Debajo de lo que nos quieren vender, existe toda una población, una vida sumida en el terror sentido sobre todo por la minoría kurda, la cual es la más castigada de todo el país. Este estado de opresión queda reflejado en informes de ONG y organismos que denuncian la violación de derechos humanos que se producen en este país. En estos textos se detalla como el Gobierno, a través de las Fuerzas de Seguridad, tiranizan al pueblo, sobre todo, a los que habitan en zonas próximas o en el mismo Kurdistán. La expresión de ideas es objeto de persecuciones, detenciones y desapariciones de periodistas, intelectuales, profesores y estudiantes entre otros.

Según Amnistía Internacional en 1997 se produjeron 23 «desapariciones», bajo custodia de Fuerzas de Seguridad. Al afirma que esas desapariciones son detenciones ilegales, sin informar a los familiares o allegados de su verdadera situación. Estos «presos de conciencia» son acusados de ser sospechosos de apoyar al secesionismo kurdo, o de pertenecer al Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK). Se les aplica la Ley Antiterrorista, sobre todo, el mencionado artículo 8. En Turquía la tortura se practica con frecuencia. Todo a pesar de los numerosos tratados internacionales que el país turco ha firmado en defensa de las libertades y dere-

chos humanos. A pesar de esto, Turquía sigue violando sistemáticamente los derechos humanos. El artículo 28 de la Constitución turca prohíbe la libertad de expresión, y al mismo tiempo se declara que la prensa en libre y no será censurada. Los presos son encarcelados por ir en contra de la posición oficial del Estado, como es el caso del Ismael Besikçi, actual Premio Derechos Humanos de 1997. La sociedad turca ya no soporta más esta situación de persecución a los pilares de su estructura social y así lo expresan numerosos escritores e intelectuales, en general, que han firmado y elaborado el libro: *Libertad de pensamiento*. A su vez un grupo de representantes de Asociaciones Internacionales de Escritores (PEN) de diversas partes del mundo manifestaron su apoyo a los firmantes del libro, los cuales corren el riesgo de ser encarcelados si el Gobierno decide actuar contra este texto. Entre estos escritores se encuentran, su presidente Lars Erik Blomqvist, Joanne Leedom (Estados Unidos) o Alexander Tkachenko.

El caso del reportero gráfico del periódico *Eurensel*, Metin Götkepe, es un ejemplo más de la violación sistemática practicada en Turquía. Götkepe murió en enero de 1997 después de ser detenido por la policía cuando intentaba fotografiar el funeral de unos presos muertos a golpes en una prisión de Estambul. En Turquía existe tal corrupción que incluso el propio Gobierno paga a periodistas y a los medios de comunicación para que informen a su favor. Tras el ametrallamiento de 11 campesinos cerca de la localidad de Gürlükon, el Gobierno turco acusó al PKK de esta acción y envió a sus periodistas para que corroboraran su versión.

Sin embargo, el delito contra la libertad de expresión y pensamiento que más ha llamado la atención internacional es el caso de Ismail Besickçi, el cual ha pasado casi 11 años de su vida encarcelado, simplemente por denunciar en sus obras las injusticias cometidas contra el pueblo kurdo. Este escritor nació en la provincia de Corum al norte de Turquía en 1939. Graduado en Ciencias Políticas, hizo el servicio militar en el Kurdistán. En 1967 se doctoró en Sociología en la Universidad de *Atatürk*. Su primera detención se produce el 1972. Permaneció en prisión durante dos años, y tras ser liberado vuelve a la cárcel en 1982, por una carta que dirige al presidente de la Unión de Escritores suizos. No es puesto en libertad hasta 1987. Debido a su libro: *El método científico. Primera parte: el reasentamiento forzoso de los kurdos*, fue detenido y vuelve a ingresar en prisión en 1991. Desde noviembre de este año permanece en la cárcel enfrentándose a una condena que supera los 100 años. Esta condena ha sido ratificada por el Tribunal Supremo de Turquía. La única acusación que se

le dirige al sociólogo es la de hacer propaganda separatista en sus 15 libros. Hoy cuenta con 58 años de edad, y a lo único que se ha dedicado es a estudiar desde la sociología y la ciencia la sociedad del Kurdistán, un pueblo ignorado y rechazado por los países en los que se reparten.

Este no es el único caso de injusticia ni lo será en Turquía, y no es la única forma de coartar la libertad a expresar las opiniones e ideas. Dentro de la misma docencia se prohíbe a los profesores o a los alumnos enseñar otras lenguas, entre ellas, y sobretodo, la kurda. Los profesores son también sospechosos para las Fuerzas de Seguridad. La realidad turca está muy alejada de la fachada que nos ofrece el Estado Mayor, el cual pretende dar a entender que son una democracia, pero como afirma Hasan Cemal: «En las democracias no existe el delito de pensamiento». En Turquía sí.

Ante esta situación, cabe preguntarse qué tipo de relaciones mantienen entidades supranacionales como la Unión Europea y la ONU con Turquía.

ACTITUD DE LA UNIÓN EUROPEA Y LA ONU

La situación estratégica de Turquía ha supuesto que la Unión Europea haya mantenido siempre contactos con este país y se hayan suscrito constantes acuerdos económicos desde 1963. Turquía, por su parte, ha considerado fundamental para su política exterior el acercamiento a Europa, y solicitó oficialmente su integración en la Unión Europea en 1987. Sin embargo, han existido diversos problemas para que esta incorporación se produjera, entre ellos la vulneración de los derechos humanos y los valores democráticos por el Gobierno de Turquía.

Después del golpe de Estado perpetrado, el día 12 de septiembre de 1980, la situación de los derechos del hombre en Turquía ha preocupado continuamente al Parlamento Europeo. Por este motivo han realizado numerosos informes sobre este asunto. Exceptuando los referidos a las reformas llevadas a cabo en 1995, que se consideraron positivas para el avance de la democracia en este país, por lo general las conclusiones subrayan la falta de respeto de los derechos humanos. En las propuestas de estos informes se presta especial atención al derecho a la vida, a la integridad física, a ser juzgado de forma imparcial por tribunales independientes, a la libertad de expresión y a la libertad de asociación y reunión. Recientemente la posible incorporación de Turquía a la Unión Europea ha vuelto a ocupar las páginas de los periódicos con motivo de la Cumbre de Luxemburgo, celebrada en diciembre de 1997, donde se discutió sobre los países que se beneficiarían en una primera fase de la ampliación de la Unión Europea.

Turquía no será uno de estos países. Sin embargo, fue invitado a la Conferencia Europea, que se celebrará el próximo marzo en el Reino Unido, y que se trata de un foro de diálogo «de consolación» para los países candidatos que no entren en la Unión Europea en la primera etapa. Además se ha previsto un refuerzo de la cooperación comercial y financiera.

El Consejo Europeo propuso tres condiciones a Turquía para poner en marcha la adhesión:

- Solicitar el desarrollo de reformas políticas y económicas, especialmente en normas y prácticas de derechos humanos y respecto a las minorías.
- El establecimiento de relaciones satisfactorias y estables entre Grecia y Turquía y la resolución de las diferencias vía el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya.
- Turquía debe renunciar a la anexión del norte de Chipre, donde mantiene su presencia desde la invasión de la isla, en 1974.

Por su parte, el Gobierno turco reaccionó ante la exclusión de su candidatura de ingreso en la Unión Europea con la negativa a participar en la Conferencia Europea. Además, el primer ministro, Mesut Yılmaz, no quiso aceptar ninguna de estas condiciones.

Así las cosas, la relación entre la Unión Europea y Turquía es en estos momentos tirante. Grecia no desea la incorporación por sus viejas disputas territoriales, entre ellas Chipre. Otros países, como Alemania, que tiene millones de trabajadores turcos teme la entrada de muchos más si Turquía entra en la Unión Europea.

La ONU es consciente de esta situación de violación de derechos y por ello ha enviado inspectores especiales a la zona. El último relator especial que ha estado en Turquía ha sido Abid Hussain quien ha expuesto la preocupante situación que se vive en el país, principalmente aspectos sobre la libertad de expresión y opinión:

«En los años noventa tras la guerra del Golfo y el éxodo kurdo hacia Europa que se ha producido desde entonces, “la cuestión kurda” se ha convertido en tema de debate para la comunidad internacional. El pueblo kurdo se encuentra dividido entre varios países pero aunque poseen una larga evolución histórica común, los continuos ataques e intentos de desintegración no han permitido la evolución de sus estructuras políticas con lo que se ha impedido la creación de un estado kurdo que englobe a todos los kurdos dispersos por Oriente.»

«La cuestión kurda no es una cuestión sólo de minorías, es una cuestión de derechos humanos. Es en este momento en el que el respeto de los derechos humanos y el desarrollo de la democracia se han convertido en la piedra angular del desarrollo mundial no podemos olvidarnos del pueblo kurdo.»

«Este pueblo, uno de los más numerosos de Oriente Medio con más de 30.000.000 de personas, ve como se violan diariamente sus derechos por unos Estados que no respetan sus reivindicaciones ni respetan el derecho más fundamental, el derecho a la vida.»

«El principio de no injerencia no tiene razón de ser en este caso. La Comunidad Internacional no puede cerrar los ojos ante la constante violación de derechos que se produce en Turquía donde periodistas e intelectuales, entre otras personas, mueren diariamente por utilizar su lengua e intentar ejercer su derecho a la autodeterminación; su derecho a la autonomía regional en el marco de unos Estados que se le niegan constantemente y que acaban con sus aspiraciones tiñéndolas de sangre y muerte.»

El modelo libanés

Los acontecimientos antes de las elecciones israelíes, especialmente la operación *Uvas de la Ira* contra el Líbano, en abril de 1996, en las que murieron cerca de 200 libaneses, la mayor parte de ellos civiles, puso de relieve las diferencias entre los objetivos de Siria y Líbano respecto a la región. Este ataque motivó que se intensificaran los esfuerzos para encontrar una solución diplomática al conflicto. Finalmente, el día 27 de abril de 1996 se produjo el alto al fuego entre Israel y *Hezbollah*. Se celebran elecciones legislativas en las que los vencedores absolutos fueron los candidatos progubernamentales, constituidos en dos bloques: uno liderado por Hariri y, otro, por el portavoz parlamentario Nabih Berri. Ambos habían constituido una alianza para concurrir a las elecciones.

En febrero del año 1997, se intensificaron las operaciones guerrilleras de *Hezbollah* en el sur del Líbano, al tender una emboscada a un grupo de soldados israelíes en la llamada «zona de seguridad», con lo que se agudiza el debate sobre el papel de Israel en el ocupado sur de Líbano. Sin embargo, Israel se negó a retirarse del territorio.

El papa Juan Pablo II visitó oficialmente el Líbano el 10 de mayo de 1997. Pese a las reticencias de algunos dirigentes libaneses, su visita a Beirut constituyó un triunfo para el Pontífice, quien destacó en su homilía:

«La amenazadora ocupación del sur del Líbano» e invitó a los cristianos «a que se integren en la cultura árabe.»

APROXIMACIÓN DE LA UNIÓN EUROPEA: ¿COOPERACIÓN?

«El futuro de la cooperación y las relaciones entre la Comunidad y Oriente Medio». Este es el título de una comunicación elaborada por la Comisión Europea en la que se pretenden dar las condiciones para que se produzca la cooperación, así como las vías de promoción de un proceso de cooperación duradero en Oriente Medio y el futuro de las relaciones entre la Unión Europea y Egipto, Israel, Jordania, los territorios ocupados, Siria y Líbano.

La comunicación supuso un gran éxito, ya que pretende dar respuesta a tres preguntas básicas:

- ¿Cuáles son las condiciones para que se de la cooperación?
- ¿Qué papel debería desempeñar la Unión Europea para promover la cooperación?
- ¿Cómo se podrían lograr unos beneficios óptimos para todas las partes interesadas?

La paz es condición *sine qua non* de cooperación. La Comisión considera vital para el progreso económico y el bienestar de las personas la cooperación en la región.

En cuanto al papel que debe desempeñar la Unión Europea, la Comisión subraya la importancia de crear un clima de confianza mediante una política de pequeños pasos. Se menciona el sector privado, las asociaciones de empresas, las universidades y, en realidad, a cualquier grupo que esté dispuesto a avanzar en cualquier ámbito, desde la economía hasta la cultura. Este proceso debería llevar a la llamada «institucionalización progresiva».

Las relaciones internacionales deberían evolucionar desde la cooperación por el desarrollo hacia nuevas formas de cooperación en muchos ámbitos (político, económico y social), teniendo en cuenta las características sociales de los países interesados.

«Reforzar la política mediterránea de la Unión Europea mediante la Asociación Euromediterránea». Ésta es la meta que se propuso la Unión Europea tras la reunión celebrada en Essen, a finales de 1994. El Consejo Europeo confirmó la importancia estratégica que supone la región mediterránea.

«El apoyo de la Comunidad Europea al proceso de pacificación en Oriente Medio». En este documento, la Comisión presenta su punto de vista sobre cómo puede ayudar a la Unión Europea a la materialización del proceso de pacificación, tras la Declaración de Principios de Israel y la OLP en 1993.

La situación surgida tras la firma del acuerdo entre Israel y la OLP se describe como una «fase crítica» muy prometedora pero no irreversible. Además de indicar algunas de las acciones de seguimiento en el ámbito diplomático, la Comisión subraya la importancia de transmitir a las poblaciones afectadas la convicción de que estos nuevos acontecimientos puedan aportar mejoras a sus condiciones de vida.

DEL PROCESO DE PAZ AL PROCESO DE COOPERACIÓN

La paz es condición previa para el buen desarrollo de la cooperación. La experiencia de la Unión Europea demuestra que, gracias a la integración económica, la guerra entre las antiguas partes en conflicto puede convertirse en inconcebible. Aunque es casi imposible transponer este modelo a Oriente Medio, sí se puede considerar la cooperación económica como una herramienta poderosa para reducir el nivel de conflicto.

Pero en la Historia, el presente no siempre ofrece un panorama esperanzador. Según el historiador magrebí, Ibn Jaldún, la Historia es una consecuencia, en la que ningún estadio es permanente, sino que su constante mutación se resuelve alumbrando otros estadios.

LA CULTURA Y LA COMUNICACIÓN INTERRELIGIOSA, ELEMENTOS IMPRESCINDIBLES

La cooperación euromediterránea no puede desarrollarse sin otorgar a la cultura un lugar destacado. El Mediterráneo no es sólo un mercado o una zona de libre comercio. El *Mare Nostrum* ha sido la cuna de civilizaciones, lo que ha supuesto una riqueza inmensa en mestizajes culturales. Para respetar la diversificación cultural del Mediterráneo es necesario el diálogo interreligioso.

La imagen del otro es un factor decisivo. A la vista de las separaciones, los sistemas educativos pueden jugar un papel fundamental en la cooperación, teniendo en cuenta a la población joven.

La imagen del otro puede ser negativa por un erróneo conocimiento de la historia o por un distanciamiento intencionado. Es necesario un conocimiento real de la «otra cultura», de la «otra sociedad», de la «otra religión».

Esto implica la necesidad de promover la interacción de los intercambios culturales euromediterráneos.

España, por el lugar estratégico que ocupa dentro de las relaciones con el mundo árabe, ha apoyado la nueva política de cooperación establecida por la Unión Europea. Por ello, en el futuro, España tendría que aumentar su cooperación ya que éste sería el mejor instrumento para lograr una mayor presencia en el Mediterráneo. España posee importantes intereses en la zona y es su deber defenderlos y no hay mejor defensa que crear una red de intereses comunes.

El diálogo hispano-árabe, dentro del marco europeo, es un medio a través del cual los Estados árabes y europeos pueden potenciar su seguridad, incrementar su poder y extender su influencia.

El éxito de las relaciones de cooperación está ligado a una serie de condiciones que permitan un diálogo equilibrado entre los dos mundos, europeo y árabe, y la voluntad colectiva para el avance de este diálogo.

El Líbano fue un país modelo de convivencia entre confesiones y culturas, pero la interminable sucesión de conflictos en la zona, no sólo su propia guerra civil, han terminado por convertirlo en un país ensangrentado y dividido.

Hoy en día existen en el Líbano doce comunidades cristianas, cinco musulmanas y una judía, que conviven en un país que sufre las consecuencias de la guerra. La población está dividida en 1.500.000 de cristianos, de los cuales los católicos superan el 1.000.000, y 2.000.000 de musulmanes. Para que se desarrollen relaciones de cooperación es necesaria la paz y ésta solamente se puede lograr a través del diálogo y la comunicación interreligiosa. Un paso hacia esa paz fue el viaje realizado por Su Santidad el Papa Juan Pablo II, quien ofreció una invitación a los cristianos para que se integren en la cultura árabe. El Papa otorgó gran importancia a que:

«Cristianos y musulmanes construyan juntos un futuro de convivencia y colaboración.»

La paz no se ha consolidado, pero Juan Pablo II resaltó un hecho positivo, la idea de que los libaneses, después de 17 años de conflicto, por fin se han dado cuenta de que la guerra no les lleva a ninguna parte. Finalmente, la Unión Europea ha abierto sus ojos al mundo árabe, la política de cooperación ha comenzado, aunque quede un largo y difícil camino por recorrer.

El modelo egipcio

Durante las cuatro últimas décadas, o al menos durante la guerra fría, muchos Países en Desarrollo (PED), incluido Egipto, adoptaron el modelo de intervención del Gobierno en la esfera económica. De acuerdo con el mismo, la producción se adaptaba a la sustitución de las importaciones y los sectores productivos gozaban de unos niveles de protección elevados. La Inversión Directa Extranjera (IDE) y las actividades de las empresas multinacionales eran unas empresas públicas mal gestionadas, una deuda creciente y en permanente crisis y el colapso total de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) a finales de los años ochenta, sumió en el caos económico a los PED, quienes comenzaron a buscar la forma de transformarse en economías de mercado: surge en estos países una tendencia a la reforma económica y a la privatización. Durante los años noventa, y en el contexto mundial de una realineación de los países en torno a los bloques económicos dominantes, la Unión Europea ofreció a Egipto un acuerdo de asociación. El acuerdo, desde la perspectiva egipcia, estaba basado en dos pilares fundamentales: el establecimiento de una zona de libre comercio y el compromiso de la Unión Europea de proporcionar a Egipto el apoyo necesario durante el periodo de transición.

EL COMIENZO DE LAS RELACIONES

Pero lo cierto es que los primeros movimientos efectuados en el sentido de establecer una relación de cooperación a largo plazo, comenzaron mucho antes. De hecho, Egipto ha culminado ya con éxito la primera fase de un amplio programa de reforma económica encaminado a su transformación en una economía de mercado, aunque esta circunstancia no significa que todos los problemas ya estén resueltos. No obstante, gracias al programa de reforma económica, la economía egipcia ofrece hoy un entorno macroeconómico adecuado para el despegue.

La inauguración de tales relaciones se produjo, pues, el 18 de enero de 1977, fecha en la que la Comunidad de los Nueve firmó un acuerdo de cooperación con Egipto, ratificado en 1978, por el que se regirían las relaciones entre ambos. El objetivo principal del acuerdo era establecer áreas importantes de cooperación entre las dos partes y contribuir al desarrollo económico y social de Egipto. Ello incluía cooperación comercial, económica y técnica, así como ayuda financiera y una intensificación de los contactos parlamentarios entre ambas partes. Bajo este acuerdo, toda la industria y las exportaciones de materias primas egipcias disfrutarían de libre circulación por el mercado comunitario. Egipto obtuvo un tra-

tamiento de «nación-más-favorecida» en el ámbito del comercio y sólo dos productos: textiles y agrícolas, estarían sometidos a cuotas, favorecidas por reducciones tarifarias, en cualquier caso.

Desde la entrada en vigor del Acuerdo de Cooperación de la Comunidad Europea (CE)-Egipto en 1977, se han firmado cuatro protocolos financieros. Egipto ha sido la principal beneficiaria de la ayuda de la CE en la región mediterránea, recibiendo el 31% del total de fondos disponibles para ese área. Los desembolsos de las ayudas fueron inicialmente lentos, pero las cifras globales han ido aumentando en los últimos años, y más del 70% de los fondos establecidos bajo los tres primeros protocolos ya han sido desembolsados. Además, Egipto se ha visto beneficiada con ayudas no incluidas en los protocolos, como así sucedió durante la primera crisis del Golfo, materializadas en comida y asistencia humanitaria.

La ayuda de la CE se ha concentrado principalmente en agricultura (48%) e infraestructura social y medioambiental (33%). El resto se distribuyó en programas relacionados con la cooperación económica, energía, industria, cooperación científica y salud. Hay una tendencia clara hacia el uso de las ayudas de la CE para acelerar los procesos de modernización y reestructuración de Egipto, y para apoyar las capacidades del sector privado. Una nueva estrategia de cooperación enfocada hacia la modernización del sector de los negocios y del balance socio-económico (educación y creación de empleo) se firmó recientemente en El Cairo.

Egipto continúa hoy con su programa de reformas. Éste está siendo mayoritariamente financiado por la CE a través de un programa sustancial de intervenciones: programa de Apoyo a la Privatización, Reforma del Sector Bancario-Apoyo al Banco Central de Egipto, programa de Desarrollo del Sector Privado y Privatización de los Servicios Veterinarios.

El acuerdo que actualmente se está negociando entre la CE y Egipto persigue la consecución de un periodo de transición de 12 años para la necesaria modernización de la industria egipcia. La CE está preparada para apoyar a Egipto en dicho proceso, y el programa de Desarrollo del Sector Privado, a punto de ser puesto en práctica en El Cairo, es contemplado como el primer paso en esta asistencia.

BALANZA COMERCIAL

Las exportaciones de Egipto a la CE totalizan el 56% del total de exportaciones del país. Las exportaciones de la CE a Egipto suman el 37% de las importaciones de este último. La CE ha sido el actor más importante

del mundo por lo que se refiere a transacciones comerciales en Egipto durante las últimas décadas. El Acuerdo de Cooperación CE-Egipto, así como el protocolo adicional al Acuerdo, de 1987, han beneficiado un régimen preferencial de exportaciones a la Comunidad por parte de Egipto, incluyendo en el mismo los productos agrarios. La Comunidad exporta a Egipto en condiciones muy favorables para éste, no habiendo obligación para el país mediterráneo de concesiones comerciales recíprocas a la CE.

Haciendo un balance de lo que ha supuesto esta balanza comercial, se pueden cifrar en torno a los 2-3 billones de ecus anuales la suma cubierta por el Acuerdo. Los derivados del petróleo han sido el artículo dominante del total de exportaciones, ascendiendo a un 60-67% de las exportaciones egipcias totales. Los textiles y el aluminio han sido otra importante partida de las exportaciones, mientras que los productos alimenticios han permanecido en una cifra bastante baja durante el periodo considerado (en torno al 2-4%).

AMPLIAR LA COOPERACIÓN, BUSCAR EL EQUILIBRIO

Vistas las relaciones comerciales de la Unión Europea con Egipto, se puede afirmar que, bajo el sistema de libre comercio, la Unión Europea tiene que ofrecer un tratamiento más favorable a la importación de manufacturas y semimanufacturas de Egipto. Los tratados de libre comercio están diseñados para dar una preferencia a unos países concretos, que se benefician específicamente de la protección de productos y de otras características. La Unión Europea tiene que desarrollar y ofrecer un sistema más amplio de preferencia de inversión y comercio para Egipto. Para ello, debería satisfacerse una condición: el que la liberalización del comercio de productos terminados procedentes de la Unión Europea y exportados hacia Egipto, se supedita a que estos productos incorporen un porcentaje de componentes fabricados en Egipto, de forma que el capital europeo tuviese mayores incentivos para invertir de forma intensiva en Egipto y se procediese a una modernización estructural de aquel país.

El modelo tunecino

El Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos no hace frente a aquellos que cometen abusos. En tono alentador el Alto Comisionado empezó a conceder gran importancia en sus discursos públicos a la

rendición de cuenta por parte del Estado de Túnez y de los demás Estados e individuos, y a la necesidad de atajar la impunidad, que calificó de:

«Repugnante desde un punto de vista moral, y ofensa a nuestro sentido de la justicia.»

Lamentablemente, este contundente análisis no se ha traducido en una voluntad de hacer frente a la realidad que viven ciertos países saharianos. El Alto Comisionado no abordó la grave situación de los derechos humanos en Túnez ni antes ni después de visitar el país en junio de 1997. Las visitas que realiza a los países el primer representante mundial en materia de derechos humanos no deben ser ante todo «de carácter promocional», como ha expresado él mismo.

La diplomacia discreta y las posturas conciliadoras pueden ser importantes en algunos casos, pero deben complementarse también con una mayor voluntad de enfrentarse abiertamente a los gobiernos cuando la situación lo requiere. En Túnez se debe actuar con firmeza si los gobiernos se niegan a cooperar con la maquinaria de derechos humanos de la ONU, cuando un diálogo constructivo no conduce a la asunción de obligaciones y cambios reales en un plazo razonable de tiempo, o cuando la situación de un país sufre un deterioro rápido.

OTRA FORMA DE PRESIÓN: LAS ONG

La creación de un sistema de justicia eficaz en Túnez dependerá en parte de la presión que ejerza el movimiento de ONG.

La Comisión Africana, que integra once expertos con la difícil tarea de promover los derechos humanos y de los pueblos y garantizar su protección en África, concretamente en Túnez, recibe financiación de la Organización de la Unidad Africana (OUA), aunque se le puede averiguar la tarea de llevar a cabo investigaciones exhaustivas de violaciones graves o masivas de los derechos humanos.

Los avances de las ONG y de la Comisión Africana en Túnez han permitido contribuir de forma significativa a la protección y fomento de los derechos humanos en África. La Comisión Africana aceptó la propuesta de una ONG de nombrar un relator especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarios, arbitrarias que pueden abordar problemas académicos como la impunidad.

La Comisión ha permitido que las ONG colaboren estrechamente en el desempeño de su labor, aunque en el vigésimo periodo de sesiones (Mau-

ricio, octubre 1997), hubo indicios preocupantes de que se iba a restringir la función que desempeñan las ONG.

Las ONG, como Amnistía Internacional están dispuestas a colaborar con los expertos para mejorar la eficacia de la Comisión.

En lugares como Túnez, los gobiernos ven una amenaza en estas actividades y en su labor humanitaria. No están directamente controladas por ellos y tienen la molesta costumbre de defender los derechos humanos más básicos. Por eso, las convierten en sus objetivos. A los individuos que participan en ellas pueden acusarlos directamente y de manera falsa de apoyar a grupos de oposición. A los grupos pueden declararlos proscritos. Algunas veces, a los miembros los aterrorizan y los eliminan, aunque desarrollen redes de apoyo que permitan a la sociedad civil contribuir de forma más amplia a mejorar la vida comunitaria.

Existen, a nivel internacional graves preocupaciones de las ONG en relación con los derechos humanos en Túnez.

La ONG, Amnistía Internacional publicó conjuntamente con la FIDH (*Human Rights Watch*), el Comité de Abogados en favor de los derechos humanos y Reporters Sans Frontieeres, una carta abierta dirigida a Ben Alí, presidente, en la que se planteaban las preocupaciones de las organizaciones signatarias ante la situación de los derechos humanos en Túnez. y en especial, ante la intensificación de la persecución a la que se sometía a los defensores de los derechos humanos. No se recibió respuesta alguna del Gobierno.

Conclusiones

Nuevos retos e intereses internacionales en el mundo islámico

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, los diversos organismos internacionales se han planteado muchos buenos propósitos no sólo en el ámbito mediterráneo, que en la práctica siguen esperando un desarrollo concreto. Los objetivos de esos proyectos han ido evolucionando progresivamente a la vez que la situación socio-política y económica del entorno mediterráneo se modificaba, pero, básicamente, el objetivo nunca confesado sigue siendo la globalización económica y la consolidación de la hegemonía occidental sobre toda la cuenca sur.

No obstante, los países de la ribera sur han experimentado un desarrollo progresivo, especialmente en el ámbito económico, gracias a los intercambios comerciales que han establecido con las economías más desarrolladas de Occidente. Sin embargo, los ámbitos político y social suponen aún una asignatura pendiente para estas organizaciones para las que priman los intereses propios frente a los mediterráneos.

Pese a todo, la Unión Europea ha mostrado una preocupación superior que el resto de organismos internacionales por estos países, entre otras razones por su proximidad geográfica, su identidad cultural, próxima a la europea, mientras que en el resto de las organizaciones han primado sus objetivos particulares que, en muchos casos, coinciden con los de Estados Unidos. Esto se debe básicamente a que Estados Unidos fue uno de los impulsores de estas organizaciones y tras el final de la guerra fría ha continuado su posición hegemónica frente a otros países. Sin embargo, se observa un cambio en la dirección de sus actuaciones. La cooperación ha comenzado... ¿cuánto tiempo habrá que esperar para ver soluciones reales a problemas concretos?

El Mediterráneo es una prioridad para la política exterior europea, por lo que ha elaborado una estrategia integradora, que trata de proteger su estabilidad interna y sus intereses en la zona. Los intereses europeos se centran en materia de aprovisionamiento energético, intercambios comerciales, pesca, transportes y comunicaciones, turismo e inmigración. Este escenario se está convirtiendo progresivamente en el desarrollo natural de nuestra expansión económica, comercial, científica y tecnológica como consecuencia del proceso de concentración regional que se está experimentando a las puertas del siglo XXI.

Al estar integrada en el seno de la Unión Europea, la política exterior española está en parte condicionada, aunque la realidad es que nuestro país es el que más comprometido está con el diseño de una política de cooperación hacia el Magreb. Por ejemplo, fue la diplomacia española una de las que impulsó el «proceso 5+5», junto a Francia e Italia. Su propósito era articular un marco de diálogo subregional entre los países mediterráneos de la ribera norte (los tres mencionados más Portugal y Malta) con los países del Magreb. Esta primera tentativa de diálogo institucionalizado quedó abortada cuando el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas acusó a Libia de terrorismo internacional en la resolución 748/1992. El trabajo de nuestra diplomacia se centró entonces en modificar la política de la entonces conocida como Comunidad Económica Europea hacia la frontera sur,

inclinada hacia el vector tradicional de Oriente Próximo y dejando de lado al Magreb.

Madrid intentó hacer ver a sus socios europeos la realidad: la dependencia energética que tienen proviene en un 25% del Mediterráneo; con estos países, Europa intercambia aproximadamente 80.000 millones de ecus, mientras que el superávit de la balanza comercial con estos países alcanza los 12.500 millones de dicha moneda. En resumen, el Mediterráneo es el segundo socio comercial de la Unión Europea.

El Mediterráneo es una «frontera vulnerable» de Europa, de ahí el papel que desempeña España en su estrategia con respecto al Magreb. De hecho, en el Mediterráneo Occidental, las fronteras se acortan pues sólo 14 kilómetros separan África de Europa (el estrecho de Gibraltar). De esta manera, existe una fuerte interdependencia entre las riberas norte y sur. Se dan tres tipos de fenómenos en esta última que deben preocupar a Europa por sus repercusiones potenciales:

- Crisis sociales recurrentes, consistentes fundamentalmente en revueltas sociales de los marginados que colman su paciencia en periódicos estallidos de violencia.
- Auge del fundamentalismo islámico (aunque en el caso libio esté fuertemente reprimido).
- Fuertes migraciones hacia la Europa comunitaria, donde ya residen 5,5 millones de magrebíes, cantidad que sigue creciendo.

Estas barreras se intentan superar desde la Unión Europea, que se ha marcado la prioridad de una cooperación económica y financiera que haga posible la creación de una vasta zona de libre comercio euromediterránea en el año 2010. Para ello, entre 1995 y 1999 se concederán ayudas por valor de 4.700 millones de ecus.

Frente a una región magrebí vecina y problemática, la Unión Europea ha adoptado una política de actuación insuficiente a la vista de los intereses mencionados anteriormente. Así, la Política Mediterránea Renovada y el Diálogo Euro-Árabe no se adaptan a la especificidad magrebí, y la relación política entre los Quince y la Unión del Magreb Árabe (UMA) arroja resultados decepcionantes.

La solución radica en el establecimiento de un diálogo en los siguientes ámbitos:

- *Político*. Consistirá en prestar más atención a los problemas magrebíes, reforzar las relaciones de buena vecindad, fomentar el diálogo intercul-

tural, defender los derechos humanos y libertades fundamentales, reunirse regularmente y respaldar internacionalmente a la UMA.

- *Cooperativo*. Debe tratar de favorecerse todo lo que refuerce la integración económica regional y una explotación racional de sus riquezas naturales.
- *Económico*. La Unión Europea debería aliviar la pesada deuda externa que soporta el Magreb, favorecer la inversión sostenida, incrementar la cooperación financiera y desarrollar rápidamente la zona de libre cambio entre ambos.
- *Social*. Es necesario prestar más atención a los problemas migratorios y cooperar en sectores que redunden en un mayor nivel de bienestar y desarrollo.

COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO

Presidente: D. LEOPOLDO GARCÍA GARCÍA
General del Ejército de Tierra.

Coordinador: D. CARLOS ARMADA DE SARRIÁ
Coronel del Ejército de Tierra. (DEM)

Secretario 1.º: D. RAFAEL NIETO MARTÍNEZ
Coronel del Ejército de Tierra (DEM).

Vocales: D. MONTSERRAT ABUMALHAM MAS
*Profesora de la Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Estudios Árabes.*

D. JACINTO CAÑETE ROLLOSO
Jefe de Programas Internacionales.

D. JOSÉ MARÍA GRANDE URQUIJO
Teniente coronel del Ejército de Tierra.

D. JAVIER JESÚS JORDÁN ENAMORADO
Subdirector Colegio Mayor Privado.

D. ROBERTO MESA GARRIDO
Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid.

D. FRANCISCO OLIVER BUHIGAS
Coronel del Ejército de Tierra.

Las ideas contenidas en este trabajo son de responsabilidad de sus autores, sin que reflejen necesariamente el pensamiento del CESEDEN, que patrocina su publicación.

ABSTRACT

The present paper is part of a search carried out regarding a study on the Islam at the end of this century. The situation of Spain in the southern flank of the European continent and the Arab presence in her territory for more than eight Centuries, provides the experience for developing such a study.

The study has been developed with the aim of succeeding a better understanding with our southern neighbours, balancing the hostility and distrust caused by assessments of some famous international ideologist who admonish a potential «clash of civilisations» after the fall of Communism, in which the Islam is playing the role of Enemy.

Our intent is to facilitate the creation of new relations based on mutual confidence which, no doubt, will be beneficial for both sides.

The essays contained in this Paper present the reflection of high level experts on aspects relating Islam, Democracy, Muslim woman image, Armed Forces, International Organisations, etc, all that in relation to «Radical Islamism». The essays, developed by competent personalities, are highly topical and help understand the present international scene, even to newcomers in the subject.

ÍNDICE

	<u>Página</u>
SUMARIO.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
<i>Capítulo primero</i>	
ISLAM Y DEMOCRACIA.....	31
La teoría política tradicional del islam.....	33
El debate contemporáneo sobre el islam y la democracia.....	43
– <i>Los partidarios de la separación entre lo temporal y lo espiritual....</i>	44
– <i>Los partidarios del Estado islámico.....</i>	48
La separación entre política y religión.....	61
Conclusiones: ¿es la democracia compatible con el islam?.....	64
Anexo.....	70
<i>Capítulo segundo</i>	
LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDAMENTALISMO.....	73
Introducción. Sociedad y política en el mundo árabe.....	75
La desarticulación del mundo árabe.....	78
Problemática y tragedia del medio siglo xx.....	83
Sistemas políticos en el mundo árabe.....	87
El resurgir del islam. Los fundamentalismos.....	92

Capítulo tercero

Página

ESTRATEGIAS GUBERNAMENTALES FRENTE AL ISLAMISMO RADICAL.....	97
Introducción.....	99
¿Qué pretenden los islamistas?.....	102
Las asociaciones islamistas.....	103
Los movimientos shiíes.....	117
Respuestas de los regímenes.....	123
Conclusiones.....	135

Capítulo cuarto

LA PERCEPCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR DE LA IMAGEN DE LA MUJER MUSULMANA.....	139
Introducción.....	141
La mujer musulmana tradicional.....	144
Posiciones laicas y religiosas frente al estatuto femenino.....	154
Imagen real-imagen literaria.....	157
Conclusiones.....	179

Capítulo quinto

ISLAMISMO Y FUERZAS ARMADAS.....	183
Introducción.....	185
Marruecos.....	186
– El islamismo en Marruecos.....	186
– El islamismo de las Fuerzas Armadas.....	188
– Conclusión.....	190
Argelia.....	190
– El islamismo en Argelia.....	190
– El islamismo de las Fuerzas Armadas.....	192
– Lucha antiterrorista en las Fuerzas Armadas.....	196
– Conclusión.....	199
Túnez.....	200
– El islamismo en Túnez.....	200
– El islamismo en las Fuerzas Armadas.....	203
– Conclusión.....	206

	<u>Página</u>
Libia.....	206
– <i>El islamismo en Libia</i>	206
– <i>Actitud de las Fuerzas Armadas</i>	208
– <i>Conclusión</i>	210
Egipto.....	211
– <i>El islamismo en Egipto</i>	211
– <i>El islamismo en las Fuerzas Armadas</i>	213
– <i>Conclusión</i>	214
Turquía.....	214
– <i>El islamismo en Turquía</i>	214
– <i>El islamismo en las Fuerzas Armadas</i>	216
– <i>Recomendaciones de las Fuerzas Armadas al Gobierno</i>	222
– <i>Conclusión</i>	224
Conclusiones finales	224
 <i>Capítulo sexto</i>	
CUATRO ORGANIZACIONES ENCUENTRAN EN EL MEDITERRÁ- NEO UN MISMO ESCENARIO PARA SUS ACTUACIONES.....	227
Introducción.....	229
– <i>La Unión Europea mira hacia el Mediterráneo</i>	230
– <i>Pretexto territorial, intereses económicos</i>	233
– <i>Objetivos: la integración</i>	234
La cruzada euromediterránea.....	236
– <i>Soluciones puntuales a problemas concretos</i>	239
Cuatro modelos, cuatro experiencias.....	240
– <i>El modelo turco: derechos humanos y libertad de expresión</i>	240
– <i>El modelo libanés</i>	244
– <i>El modelo egipcio</i>	248
– <i>El modelo tunecino</i>	250
Conclusiones.....	252
– <i>Nuevos retos e intereses internacionales en el mundo islámico</i>	252
COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO.....	257
ABSTRACT.....	259
ÍNDICE.....	261

RELACIÓN DE MONOGRAFÍAS DEL CESEDEN

- *1. Clausewitz y su entorno intelectual. (Kant, Kutz, Guibert, Ficht, Moltke, Sehlieffen y Lenia).
- *2. Las conversaciones de desarme convencional (CFE).
- *3. Disuasión convencional y conducción de conflictos: el caso de Israel y Siria en el Líbano.
- *4. Cinco sociólogos de interes militar.
- *5. Primeras Jornadas de Defensa Nacional.
- *6. Prospectiva sobre cambios políticos en la antigua URSS. (Escuela de Estados Mayores Conjuntos. XXIV Curso 91/92).
7. Cuatro aspectos de la Defensa Nacional. (Una visión universitaria).
8. Segundas Jornadas de Defensa Nacional.
9. IX y X Jornadas CESEDEN-IDN de Lisboa.
10. XI y XII Jornadas CESEDEN-IDN de Lisboa.
11. Anthology of the essays. (Antología de textos en inglés).
12. XIII Jornadas CESEDEN-IDN de Portugal. La seguridad de la Europa Central y la Alianza Atlántica.
13. Terceras Jornadas de Defensa Nacional.
- *14. II Jornadas de Historia Militar. La presencia militar española en Cuba (1868-1895).
- *15. La crisis de los Balcanes.
16. La Política Europea de Seguridad Común (PESC) y la Defensa.
17. Second anthology of the essays. (Antología de textos en inglés).
18. Las misiones de paz de la ONU.
19. III Jornadas de Historia Militar. Melilla en la historia militar española.
20. Cuartas Jornadas de Defensa Nacional.
21. La Conferencia Intergubernamental y de la Seguridad Común Europea.

22. El Ejército y la Armada de Felipe II, ante el IV centenario de su muerte.
23. V Jornadas de Defensa Nacional.
24. Altos estudios militares ante las nuevas misiones para las Fuerzas Armadas.
25. Utilización de la estructura del transporte para facilitar el cumplimiento de las misiones de las Fuerzas Armadas.
26. Valoración estratégica del estrecho de Gibraltar.
27. La convergencia de intereses de seguridad y defensa entre las Comunidades Europeas y Atlánticas.
28. Europa y el Mediterráneo en el umbral del siglo XXI.
29. El Ejército y la Armada en 1898: Cuba, Puerto Rico y Filipinas (I)
30. Un estudio sobre el futuro de la no-proliferación.

* Agotado. Disponible en las bibliotecas especializadas y en el Centro de Documentación del Ministerio de Defensa.



Colección Monografías del CESEDEN

