

¿HABLAMOS DE DEMOCRATIZACIÓN EN EL ISLAM? UNA RESPUESTA EN EL MARCO DEL PROCESO DE BARCELONA

José Luis Hernangómez de Mateo
Teniente coronel del Ejército de Tierra.

La misión del observador (...) consiste en actuar, mediante la escritura, para restablecer la coherencia, crear sistemas de comprensión del mundo que no sean muy disonantes, en preservar las oportunidades de un mundo mejor.

GEORGES CORM

Introducción

Fue en el año 1995, durante la Presidencia española del Consejo Europeo y tras la Conferencia Ministerial, cuando se suscribió la Declaración de Barcelona; mediante ella, los socios comunitarios –con la participación de los países ribereños del sur y del este de la cuenca mediterránea– lograron finalmente articular una política euromediterránea coherente y global; sus tres capítulos fueron la culminación de los importantes esfuerzos desarrollados por la Unión Europea, con un protagonismo singular por parte de España.

No restaremos méritos a este gran hito euromediterráneo, en el que participa la práctica totalidad de los países denominados mediterráneos; más aún, es preciso estar razonablemente satisfechos de los logros alcanzados por el momento, ya que, a fin de cuentas, el Proceso de Barcelona es «el único espacio de diálogo multilateral» (1) mediterráneo y, desde luego, el único foro en el que, de modo formal, se sientan a la misma mesa israelíes y palestinos.

Pero tampoco nos detendremos en los triunfos obtenidos; la eficacia exige crítica, y el Diálogo Euromediterráneo no debe ser ajeno a ella, por la única razón de que sólo desde el análisis y desde la asunción de los fallos en la formulación del mismo, se puede perfeccionar el mismo marco. La situación actual es punto de partida, y en ningún modo meta.

En este trabajo, se aborda el modelo de relación establecido entre los Quince y los países árabo-mediterráneos, y en su caso, si habría que modificar determinados aspectos del Diálogo Euromediterráneo, y en qué sentido, a fin de impulsar este instrumento al servicio del desarrollo, de la estabilidad y de la seguridad regional.

(1) INSTITUTO CATALÁN DEL MEDITERRÁNEO: «La dimensión mediterránea de la Unión Europea: la ampliación y el nuevo contexto internacional», Seminario Euromediterráneo, *Ideas para impulsar el Proceso de Barcelona*, en: www.gencat.es/icm/activitats/2001/eeuromeddiscus.htm (12 de enero de 2002).

En el trasfondo de estas líneas persisten cuestiones tales como la universalidad y la «exportabilidad» de los valores propugnados por la Declaración de Barcelona hacia los países árabo-mediterráneos, y su compatibilidad con el islam, y trataremos de dar el enfoque y la respuesta en el marco del Proceso de Barcelona.

Identidades e intereses

«El mundo cultural islámico, el único que a los árabes les resulta propio, no puede aceptar las nociones modernas de libertad individual y de ciudadanía, que son así monopolio del mundo occidental.»

Esto no lo ha escrito la vituperada Oriana Fallaci, ni ningún anatemizador del islam, sino Georges Corm (2), especialista en pensamiento político árabe y antiguo ministro de Finanzas libanés, y poco sospechoso de alentar prejuicios en contra del mundo árabe (3) y, en especial, del musulmán. Por su parte, el escritor Jamel Eddine Bencheikh ha escrito que:

«El mundo árabe es un cuerpo ectoplasmático que recibe toda clase de cosas sin tener las estructuras de pensamiento que le permitan asimilar convenientemente los problemas» (4).

¿Quiere esto decir que la ideología laica y democrática proveniente de Europa no consigue penetrar los pensamientos, los sentimientos y las reglas de índole religiosa, los patrones de comportamiento de los árabes? Dicho de otro modo, el mundo musulmán, ¿es un sistema social que sólo acepta la tradicional solidaridad horizontal –de familia, clan y tribu– bajo la única autoridad posible de un jefe dotado de la legitimidad religiosa? Y si lo anterior fuera válido, ¿qué son y cómo podemos calificar los sistemas políticos denominados democráticos, vigentes en los países árabes en la actualidad (5)? y ¿acaso de traidores a la esencia del islam? Los regímenes que han hecho de la separación islam-Estado su bandera, ¿no sufren una crisis de legitimidad y de conciencia identitaria que terminará, tarde o temprano, por estallar?

Como elemento de reflexión próxima, tengamos en cuenta el reciente resultado de las elecciones legislativas en Turquía, tras las cuales el islamismo se ha alzado con la mayoría absoluta en el Parlamento turco. Argelia e Irán, constituyen un ejemplo de evolución ante el desencanto popular derivado de la ineficiencia del socialismo y del panarabismo, aunque de evolución diferente: en el primer caso, hay una tendencia liberalizadora prag-

(2) CORM, G.: *Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa*, en: www.cidob.es/castellano/publicaciones/afers/43-44corm.html (1 de abril de 2002).

(3) Simplificando, podemos entender como mundo árabe al conjunto de los 22 países integrantes de la Liga Árabe (unos 280 millones de personas), criterio seguido por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en la elaboración de su último informe. Para hacerse una idea de su entidad, se recuerda que los 15 países de la Unión Europea agrupan a 377 millones de personas.

(4) Citado en GHECHOUA, A.: «Les cinqs plaies du monde arabe», *Jeune Afrique/L'intelligent* números 2.180-2.181, p. 110, 21 de octubre de 3 noviembre 2002.

(5) Una de las características comunes a la mayor parte de los países árabes es la carencia de libertad y de democracia, si atendemos a indicadores tales como situación de las libertades civiles, de los derechos políticos, independencia de los medios de comunicación, etc., lo que parece indicar que el mundo árabe es el menos libre de todas las regiones del mundo.

mática, de tipo laico; en el segundo, la tendencia es «islamizante», de corte más dogmático. El respeto y la prudencia se imponen en un asunto en el que también es preciso no olvidar la necesidad mutua –de Occidente y del islam político– de hallar puntos de encuentro desde los que trazar caminos en común.

Los procesos de democratización acaecidos en las últimas décadas en América Latina, en Asia Oriental y en Europa Oriental, apenas han tenido eco en los países árabes, a pesar de las apariencias de ciertos regímenes (6) y de las numerosas consultas electorales organizadas en muchos países. Dicho en un lenguaje conocido sobre todo por el mundo europeo y Occidental, no parece que pueda hablarse de una *perestroika* o de una *glásnot* árabe-musulmanas. De hecho, resulta difícil encontrar países árabes en los que la democracia –entendida como alternancia pacífica en el poder de las diferentes opciones políticas, tras la celebración de elecciones libres, justas y transparentes– sea una realidad, con la excepción, con matices obvios, de Argelia (7).

Recordemos que, tras el hundimiento del Imperio Otomano a principios del siglo XX, la política occidental –en la que incluiremos a la israelí– dominó en la cuenca mediterránea y en los espacios adyacentes, a fin de anular los procesos de independencia y de unidad de los países árabes, es decir, el nacionalismo árabe laico. Décadas más tarde, las potencias occidentales se dispusieron a combatir la ideología socialista totalitaria y las teorías tercermundistas, y para ello se sirvieron de la reislamización basada, sobre todo, en la colaboración protagonista de Arabia Saudí. En otras palabras, los occidentales sustituyeron la fobia inicial antiturca por la fobia antiárabe, que a su vez se trocó en la anticomunista, para lo cual, en esta ocasión, las armas incluso occidentales se reislamizaron a fin de combatir al nuevo enemigo.

La financiación por parte de Arabia Saudí de las acciones que se llevaron a cabo para propagar el islam como freno al socialismo, resultó determinante, y Estados Unidos apoyó con firmeza a muy diversos movimientos identitarios religiosos, incluso marginales y radicales, con tal de frenar la expansión soviética y las diferentes manifestaciones del marxismo. No es preciso recordar, aunque sí significativo hoy día, tras el tristemente famoso 11 de septiembre del 2001, que Arabia Saudí y Pakistán, cuya ideología estatal es el integrismo religioso, se convirtieron durante muchos años en instrumentos decisivos de ese juego político en la escena internacional. Los Gobiernos de Riad e Islamabad fueron los creadores de la Conferencia de Estados Islámicos (1969), y proporcionaron ayuda financiera y militar a aquellos países que deseaban abandonar la órbita socialista y una neutralidad *sui generis*, prohibir los partidos de corte marxista, así como transformarse en regímenes regidos por la ley coránica.

Así se llegó a la guerra en Afganistán, donde lo que estaba en juego no era una liberación laico-nacional, sino el pulso entre el islam (apoyado por el laicismo occidental) y el marxismo ateo. Más tarde, el imam Jomeini se haría con el poder en Irán (1979), con un

(6) Resulta significativa la existencia de ministerios específicamente dedicados a los derechos humanos en numerosos regímenes árabes, y la escasa democratibilidad de los mismos.

(7) La actitud occidental de temor y de rechazo al islamismo, legitima el autoritarismo de los regímenes en detrimento de su democratización, supuestamente mantenido como único medio para combatir el radicalismo islámico.

discurso en el que primó el sentimiento antiestadounidense sobre el espíritu islamizante de la vida cultural y social de la población, necesitada de un mensaje defensor de los oprimidos y de los necesitados. De forma similar, sucedieron las crisis de Líbano (1975), de Chipre (1974), de Yugoslavia y de Argelia (1992) y, por último, de Chechenia (1994).

Ocurrió como si a Occidente se le hubiera ido de las manos el apoyo al islam en el combate contra el clásico enemigo marxista. Y comenzó el cambio de las políticas occidentales, percibido por los hasta el momento «amigos» árabes. Poco a poco, los regímenes árabo-musulmanes, que hasta el momento habían recibido aquel apoyo a la islamización regional, fueron intuyendo un espíritu y un concepto nuevo en la acción y en el discurso occidental, como si sus raíces «judeo-cristianas» hubieran reemplazado a las «greco-romanas». ¿Comienza así a surgir una dinámica identitaria presente en numerosos conflictos, o se trata sólo de un disfraz para ocultar los verdaderos intereses geopolíticos de los jugadores de la partida mundial?

No minimizaremos la importancia de la cuestión identitaria (8), la del notable sustrato de miseria socio-económica, ni la del estigma religioso (se habla de la geopolítica de dicho islam; y también de la del mundo occidental o «judeo-cristiano») (9), aunque la relevancia de la primera resulta evidente al referirse al concepto de modernidad, entendida como la capacidad de adaptación de toda identidad colectiva; cuanto más rápida pueda llegar a ser esa adaptación, más modernidad impregna dicha identidad. La identidad es algo vivo, multifactorial (10) y voluntarista.

A ese *puzzle* identitario parcial se unió, tras la Revolución Francesa, el hecho nacional, triunfando rápidamente la nación como forma perfecta de identidad colectiva, más o menos homogénea, que arrasó en la primera conflagración mundial, articulada en dos bandos: el de las naciones unitarias, y el de los sistemas de poder basados en el pluralismo identitario (Imperios Austro-Húngaro y Otomano). Así surgió, ya en el siglo XIX, la denominada «cuestión de Oriente» en el área del Mediterráneo.

Como sostiene Corm, los árabes:

«Pasaron de una situación de conciencia identitaria fragmentada y dormida, a principios del siglo XIX, a la afirmación de una identidad nacional fuerte, a mediados del

(8) Sobre el concepto identitario, véase las obras de BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I.: *Raza, nación y clase*, Editorial Iepala, Madrid, 1988; de GELLNER, E.: *Cultura, identidad y política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1989; y *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; de KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996; MOSSE, G. L.: *Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism*, en KAMENKA, E. (ed.): *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, Australian National University Press, Canberra, 1975; JOHNSTON, H. y KLANDERMANS, B.: *Social Movements and Culture*, University College of London Press, Minnesota, 1995.

(9) A este respecto, Serafín Fanjul ha escrito que: «en torno al credo religioso basculan los principales factores de cohesión grupal y, también, los más crudos elementos de choque entre grupos humanos. Occidente es, de hecho, lo que se denominaba cristiandad occidental (...) En el momento presente, cuando se habla de conflicto entre islam y Occidente se está aludiendo a una pugna de raíz religiosa, incluso al circunscribirlo a los árabes: en tal pleito nadie se acuerda de los árabes cristianos (...) El conflicto, de existir, es entre un Occidente (...) y los musulmanes, árabes o no (...)». FANJUL, S.: «Las fronteras de Allah», *Los Domingos de Abc*, p. 7, *Abc*, 10 de noviembre, de 2002.

(10) Una identidad colectiva es una suma, no aritmética, de identidades parciales conformadas por numerosos factores: el ideológico, el profesional, el familiar, el social, el regional, el religioso, el étnico, el cultural, etc.

siglo XX, y después a un nuevo retroceso, que acarreo una involución de la conciencia colectiva provocada por las derrotas militares, pérdidas del territorio y la discordia entre Estados árabes» (11).

El resultado ha sido una «resilamización» de las sociedades árabo-musulmanas, que se han distanciado de las sociedades occidentales, llegando incluso a deslegitimar parcialmente los sistemas políticos calificables de pseudodemocráticos de países de la ribera sur y este del Mediterráneo ante sus sociedades.

En el Mediterráneo, las potencias occidentales, y en especial las europeo-comunitarias, tratan de establecer un sistema que asegure la estabilidad y la seguridad en la región. El Proceso de Barcelona es la mejor expresión de dicha voluntad, secundada por la práctica totalidad de países ribereños del norte de África y de Oriente Medio. No hay duda de que el Proceso de Barcelona es el instrumento más eficaz, por el momento, al servicio del diálogo y de la cooperación entre los firmantes. Tampoco la hay acerca de que los principios que inspiran la declaración del mismo nombre, así como la redacción de los tres capítulos que integran el Diálogo Euromediterráneo, son la plasmación de un verdadero espíritu de colaboración.

Sin embargo, puede parecer que el Proceso de Barcelona resulte insuficiente ante la diversidad de intereses que de uno y otro lado confluyen en la región. Y tal vez los factores exógenos al propio Proceso de Barcelona sean los más determinantes a la hora de ralentizar la buena marcha del mismo. En efecto, más allá de la ausencia todavía de una verdadera Política Exterior y de Seguridad Común (PESC); de la integración y aceptabilidad de Israel por parte de los países firmantes y de alguno todavía ajeno (Libia); de los diferentes intereses nacionales en pugna con los definidos por Bruselas; de las diferencias notables de integración horizontal entre el norte, el sur y el este de la cuenca; del escaso o nulo respeto a los derechos universales y a los principios democráticos mostrado por no pocos Estados firmantes, con la aquiescencia de la Unión Europea; más allá de todas estas consideraciones, hay que aceptar que dichos conflictos y tensiones regionales no sólo son producto de las diferencias religiosas y culturales, sino también de problemas de poder.

Desde un punto de vista geopolítico, los problemas que subyacen en la compleja maraña mediterránea, bien conocidos y tratados por los especialistas, y que no son objeto de este estudio centrado en el Proceso de Barcelona, tienen como telón de fondo la existencia del petróleo en dicha región, y la necesidad mundial de mantener el flujo de crudo desde esa zona hacia el resto del globo. En efecto, si no hubiese petróleo en Oriente Medio, si todo el petróleo del globo estuviera accesible exclusivamente, pongamos por ejemplo, en territorio francés, ¿estaríamos hablando de lo que estamos hablando?

Nada de lo aquí expuesto es un alegato antioccidental; nada más lejos de la intención de estas líneas. Todo lo contrario; lo que se plantea es el modo más eficaz de exportar esquemas de organización política laico-democráticos al mundo musulmán, en especial a los sistemas políticos musulmanes autollamados laicos y democráticos, que han acep-

(11) CORM, G.: *obra citada*.

tado con mayor o menor intensidad dichos esquemas, y que por ello arriesgan su legitimidad ante parte de sus poblaciones y de ciertos Estados islámicos.

Por parte occidental, el planteamiento de estas cuestiones debe ser abordado sin complejos, esto es, asumiendo que Europa está fundada sobre un humanismo cristiano, y no sobre un humanismo «pluralista» como muchos europeístas con mayor o menor acierto se empeñan en hacernos ver. Pero, como señala Jesús Martín Tejedor, ni Monnet, ni Schuman, ni de Gasperi y ni Adenauer, fundadores de la Europa comunitaria que va camino de convertirse en una nueva y extensa Europa, pensaron en una Unión:

«Estable, cohesionada y profunda (...) sin conciencia explícita de su patrimonio cristiano.»

Hacer aproximaciones acomplejadas a esta importante cuestión supondría hacer abstracción de lo que es Europa, lo que constituiría un problema mucho mayor que el que se pretende abordar, porque, como sostiene el mismo autor:

«Si Europa no es consciente de sí misma, Europa no será nada» (12).

Y si Europa no fuese nada frente a una realidad como la del islam que, a buen seguro tiene una conciencia existencial notable y firme, los europeos estaríamos absolutamente indefensos, por descreídos, ante una masa consciente de ser, de existir –también en su sentido trascendente–, y capaz de pagar un alto precio por romper un *statu quo* que, por el momento, no le ha sido muy favorable y que alimentan, en general, una conciencia árabe infeliz, que favorece, además, las tesis islamistas.

Si los europeos de hoy, erróneamente imbuidos de una falsa tolerancia muy al uso, nos jactásemos o no nos preocupásemos de la innegable descristianización que padece el continente europeo, y nos olvidamos de que enfrente –no necesariamente enfrentados– y muy cerca viven millones de musulmanes, árabes o no, completamente mayoritarios y dominantes sobre las minorías cristianas en sus países, entonces nosotros, europeos, podríamos establecer un diálogo desde un plano de inferioridad –el de los acomplejados o el de los descreídos– y estaremos haciendo un flaco favor a la convivencia y al Estado de Bienestar logrado tras siglos de evolución positiva bajo unos principios inspirados en el humanismo cristiano antes aludido.

Y cuando nos referimos a que esas masas están muy cerca, lo decimos plenamente conscientes de que están tan cerca como dentro de nosotros, dentro de Europa y de Occidente, porque los movimientos migratorios y los asentamientos poblacionales han contribuido a que la frontera entre ese Occidente y el islam esté diluida e incluso dibujada en territorio occidental. No es preciso, pues, imaginarnos el islam como un colectivo de países más o menos lejanos, sino como importantes bolsas de población musulmana asentadas en Europa, en nuestras ciudades y en nuestros barrios, con una disposición en ocasiones escasa o nula de integrarse aceptando las reglas del juego del tablero de acogida, y amparadas también con frecuencia por pseudodemócratas y pseudoeuropeístas, temerosos por defender la aplicación de la integración al amparo del marco legal vigente en cada país (13) bajo la premisa de su pleno acatamiento.

(12) MARTÍN TEJEDOR, J.: «Europa, cristianismo y Turquía», *Los Domingos de Abc*, p. 4, *Abc*, 10 de noviembre de 2002.

La cinemática y la geopolítica. ¿Pragmatismo *versus* optimismo?

El orden social basado en el laicismo democrático tiene vocación universal, y por tanto expansionista y universalista, aspectos que en ocasiones son utilizados como reproche mutuo entre Occidente y el mundo del islam porque, de alguna forma, la universalidad de la *shari'a* es compartida por la democracia occidental; tal vez sea esa universalidad la que convierte en aparentes enemigos irreconciliables a estas dos formas de entender y de organizar la vida (14).

Habida cuenta de la inevitabilidad de dicha universalidad y del contacto permanente al que están sometidos esos mundos tan diferentes, contacto cada vez más estrecho y más inevitable debido a la globalización que afecta a todos los órdenes de la existencia, ¿es posible aprovechar esa misma dinámica de universalidad y de globalidad para lograr una aproximación gradual entre estas dos formas de ser y de pensar, sin temor a perder los rasgos identitarios (ya hemos visto que la identidad es algo cambiante)? ¿Existe un punto de encuentro no conflictivo entre la modernidad y la tradición? ¿Somos capaces de establecer un diálogo permanente entre dos entidades básicamente diferentes y en ausencia de sentimientos de superioridad e inferioridad? Webber pone el dedo en la llaga cuando afirma que:

«El hombre del siglo XXI deberá, sin duda, responder a preguntas cuya solución no poseen ni la laicidad ni la fe. Se trata de cuestiones referentes al fanatismo religioso y político, a la violencia social y cultural (...)» (15).

El acercamiento puede y debe ser mutuo, un ejercicio de aproximación en los dos sentidos, aunque debe ser un acercamiento asimétrico, en el que una de las partes debe realizar un mayor recorrido y, por tanto, un mayor esfuerzo, aunque la otra debe realizar un importante trabajo suplementario de ayuda y dirección. Con todos los matices que se quieran, podemos encontrar un símil aceptable en la cinemática, cuando estudia el movimiento de dos cuerpos que partiendo de puntos iniciales diferentes, se dirigen en un mismo sentido a velocidades distintas hasta que uno alcanza al otro; si los dos móviles parten desde lugares distintos en la misma dirección y el mismo sentido, el encuentro sólo se producirá si el más retrasado incrementa su velocidad para desplazarse a una mayor que el adelantado.

La Historia está ahí, a la vista de todos, para mostrar cómo el mundo occidental está en una situación en cuanto a organización sociopolítica y desarrollo muy diferente (y, por qué no decirlo, avanzada) a la que rige el islam, y ello a pesar de que, siglos atrás, se entremezclaron y compartieron similares circunstancias y progresos en todos los campos. El mundo occidental ha evolucionado durante siglos para llegar a la situación actual. Por su parte, el islam político, durante el mismo periodo, ni ha evolucionado en el mismo sentido, ni en la misma intensidad; más aún, las condiciones en las que las poblaciones viven (y que no son imputables a Occidente, al menos en su totalidad), se han conver-

(13) FANJUL, S.: *obra citada*, p. 7.

(14) WEBBER, E.: *Islam y democracia*, en: www.cidob.es/Castellano/Publicaciones/Afers/43-44webber.html (1 de abril de 2002).

(15) WEBBER, E.: *obra citada*.

tido en caldo de cultivo de un extremismo religioso que propugna una mayor ortodoxia en la aplicación de los mismos preceptos que rigieron la vida de sus antepasados siglos atrás. En suma, este islam político necesita transformarse adecuadamente, y a un ritmo aceptable, tanto en el plano interno como en el de las relaciones internacionales (16). En esa andadura, el mundo occidental puede y debe actuar junto al islam para lograr la adopción de todas las transformaciones precisas.

Hay una corriente de opinión que alega que no se puede presionar ni exigir cambios rápidos al islam, porque éste necesita tiempo; que Occidente actúa de forma prepotente tratando de exigir el cumplimiento de unos derechos universales y fundamentales que, realmente, están muy lejos de ser respetados por la mayor parte de los sistemas políticos árabo-musulmanes. Dicha corriente, respaldada no sólo por intelectuales del islam, sino también por algunos arabistas occidentales, comparte con Mohammed Charfi, profesor de Derecho de la universidad tunecina y antiguo ministro de Educación de ese país la tesis de que el islam:

«Es una religión que se conjuga perfectamente con la democracia, la emancipación de la mujer y los derechos humanos; y todo el mundo musulmán está evolucionando en este sentido» (17).

Sin embargo, ya no son tantos los que se aventuran a responder a preguntas tales como ¿cuánto tiempo necesitan esos regímenes para evolucionar y adoptar reglas de convivencia que garanticen esos derechos que sólo son tinta sobre papel en los tratados y acuerdos internacionales? y, sobre todo, ¿por qué no han evolucionado esas sociedades en el mismo plazo de tiempo en el que las sociedades occidentales sí lo hicieron?; ¿o, es que, acaso, el sistema de valores y de vida, hoy, es el mismo que el del siglo XV, o el de los años de la vida del Profeta?; ¿por qué no supieron partir desde ese mundo califal soñado y añorado de Granada y crecer?; ¿por qué se estancaron, o por qué retrocedieron? y ¿es riguroso responsabilizar al colonialismo occidental?

El mensaje más positivista en las relaciones entre el mundo occidental laico y democrático y el del islam político, escasamente democrático, afirma que:

«Hay que convencerles o neutralizarles con el debate democrático, que sólo es posible en un ambiente de libertad. Democracia, libertad, elecciones libres y honradas, esto es lo que falta terriblemente en la mayor parte de los Estados musulmanes, y que perturba la evolución de la modernidad» dice Mohammed Charfi.

Y todo eso cierto, pero... entonces, ¿por qué en «la mayor parte de los Estados musulmanes» se da semejante carencia? Y entonces, Charfi continúa afirmando que:

«De los 57 miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) que agrupa a todos los Estados islámicos, 48, es decir, cinco sextos por número de Estados e importancia geográfica, han abandonado la *shari'a* y modernizado el Estado y el Derecho?» (18). El resultado, todavía, deja mucho que desear.

(16) MENÉNDEZ DEL VALLE, E.: *obra citada*.

(17) CHARFI, M.: «El islam evoluciona», *Abc*, 10 de noviembre de 2001. Se puede encontrar también en: <http://personales.mundivia.es/lbouza/charfi.htm> (1 de abril de 2002).

(18) CHARFI, M.: *obra citada*.

Charfi contesta a la cuestión de los derechos humanos y de la democracia en el islam (19) reconociendo la incapacidad de las sociedades musulmanas para integrar la modernidad y el acervo occidental y europeo en materia de derechos humanos y de democracia, debido a la ligazón estrecha y voluntarista entre los dogmas y la Ley.

El mismo autor dedica unas interesantes meditaciones a la noción de Estado en el islam, así como a la reforma del sistema educativo en Túnez, de la que Charfi fue destacado protagonista; y entra de lleno en la cuestión de los derechos humanos, y en los dos obstáculos principales a los que se enfrenta toda autoridad musulmana: la discriminación legal de las mujeres, y la ausencia de libertad de conciencia. En cuanto al primero, la mayor parte de los países musulmanes (excepto Turquía y Túnez), mantienen la discriminación de la mujer según la *shari'a*; en lo que se refiere al segundo, hay que recordar que la apostasía sigue siendo un crimen castigable con la pena de muerte, según los códigos penales de la mayor parte de los países musulmanes (20).

En su obra, Charfi realiza un llamamiento a las sociedades musulmanas, abogando por la necesidad de adaptar el islam al contexto contemporáneo, dando por supuesta la capacidad del islam de evolucionar como el cristianismo o el judaísmo. En todo caso, persiste la duda de por qué la menor evolución del islam en esta materia. Charfi apunta una respuesta a esta cuestión del déficit democrático en los países musulmanes: o se debe a la cerrazón en el esfuerzo de reflexión (*ijtihad*) de los juristas del siglo XIII (21), o a la instrumentalización política de la religión tanto por gobernantes faltos de legitimidad como por grupos intolerantes e incultos.

Es preciso afirmar sin complejos, como reconoce también Charfi, que la mayor parte de la partitura la debe interpretar el islam. Sin complejos ni para Occidente, con su pasado reciente (sólo el reciente en toda la amplitud de la Historia) imperialista y colonial, y con su presente libre y desarrollado; ni para el islam, con su pasado (igualmente reciente) de mundo sojuzgado y explotado por las metrópolis, porque no se puede imputar a la colonización occidental –que sólo duró un siglo– la responsabilidad del enorme retraso modernizador que padece el islam, sino a un conjunto de factores que el propio islam debe afrontar con protagonismo destacado.

La diversidad interpretativa del islam y los derechos humanos

Los derechos humanos y la democratización de los Estados son dos aspectos de primera magnitud, porque tal vez sean, de cuantos se hallan recogidos en la redacción de la Declaración de Barcelona, los de más difícil aplicación en los países socios de la ribera sur. Desde luego, a pesar de que los derechos humanos sean un componente presente en todo discurso político, incluido en el de aquellos regímenes transgresores de los mismos. Pero, unos y otros... ¿estamos hablando de los mismos derechos humanos universales?

(19) CHARFI, M.: *Islam et libertés. Le malentendu historique*, Albin Michel, París, 1998.

(20) CHARFI, M.: *obra citada*, pp. 99-104.

(21) Sin negar la trascendencia de pensadores islámicos avanzados y revolucionarios de la talla de Ibn Jaldún, hay que admitir ninguno ha tenido el calado suficiente como para convertirse en pionero o ideólogo de futuras reformas sociopolíticas de calado.

Refirámonos a la aplicabilidad de dichos valores en las sociedades del islam, y a la eventual contradicción entre los principios definidos por Naciones Unidas (y suscritos por la mayor parte de los Estados de la región) y el predicamento y ejemplo del profeta Muhammad.

La interpretación estricta de la ortodoxia de la *shari'a* o ley islámica puede llevar a posturas irreconciliables con los textos legales internacionales de derechos humanos. Por el contrario, dado que el islam es una religión, y por lo tanto constituye también una concepción global de los principios que deben regir la vida y las relaciones humanas, cabe pensar que, aunque la cultura islámica no comparta el mismo concepto «derechos humanos» como la occidental, sí permite una amplitud y flexibilidad grandes en cuanto a la interpretación y la materialización de dichos valores.

La inexistencia en el islam de un clero organizado y sujeto a una única autoridad, lleva a que no exista una interpretación única en cuanto al respeto a los derechos humanos. No obstante, en el islam está aceptada la siguiente doble premisa básica: por un lado, se acepta la relación de derechos que deben ser garantizados a toda persona, y que coinciden con los recogidos en las disposiciones legales internacionales; por otro, estos derechos han de subordinarse a la ley islámica, fuente de la última interpretación posible en caso de contradicción. Dicho de otro modo, la *shari'a* es el marco de aceptación e interpretación de los derechos humanos. A consecuencia de esta subordinación de los derechos humanos (aceptados por el islam) a la ley islámica, las relaciones entre Occidente e islam resultan problemáticas (22).

A la primacía de la *shari'a* hay que añadir el rechazo intenso que en el islam provoca:

«Todo principio o institución percibido como importado de Occidente o ajeno a su identidad cultural» (23).

Esta actitud es una resistencia política e ideológica frente a ese aluvión occidental, ya aparecida ante el nacionalismo. De nuevo viene a colación el aspecto identitario y la importancia de poseer una identidad propia y el sentimiento inequívoco de poseerla, para no caer en una situación de inferioridad real y convertirse en foco de inestabilidad regional. Esto tiene una excepción, y es la vertiente económica de las relaciones internacionales; en efecto, la modernidad occidental percibida en el islam se acepta más fácilmente en términos materiales que en los culturales, por temor a una nueva colonización de corte cultural e identitario que corroa los cimientos de las estructuras socio-políticas árabes tradicionales.

«El islam es una realidad plural y compleja, que hace imposible que podamos referirnos a "la" concepción islámica» (24).

(22) La postura de los gobiernos y de las sociedades de la cuenca sur mediterránea acerca de la apostasía, del adulterio, de la mujer, y de la laicidad del Estado, son asuntos que enfrentan claramente los derechos humanos y la concepción del Estado de Derecho con el islam político.

(23) FELIÚ Y MARTÍNEZ, L.: *Los derechos humanos en los países de la cuenca meridional*, Fundación CIDOB, en: <http://www.cidob.es/Castellano/Publicaciones/Afers/feliu.html> (1 de abril de 2002).

(24) COMBALIA, Z.: «Declaraciones islámicas de derechos», *Aceprensa* número 57, Madrid, 1 de mayo de 2002, citado en: <http://www.pangea.org/ai-cat/educadors/2/dh-der-arabe-combalia.html> (21 de octubre de 2002).

situación «agravada» por la inexistencia, ya comentada, de una jerarquía eclesiástica islámica con autoridad interpretativa de la doctrina; el resultado final es que dentro del islam coexisten distintas –y en ocasiones contradictorias– interpretaciones; también en el ámbito de los derechos humanos. Las muestras de esta diversidad interpretativa son numerosas. Cuando en 1948 la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) adoptó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, numerosos países la rechazaron, como Irán (25) y Arabia Saudí (26).

No obstante, la diversidad interpretativa ofrece ejemplos más conciliatorios con los textos sagrados y con la tradición en buena parte del mundo islámico. Así, en 1990 los representantes de países musulmanes en la OCI rubricaron la denominada Declaración de El Cairo, sobre derechos humanos en el islam. Este documento difiere de la Declaración Universal en ciertos aspectos importantes, pero su denominación y su existencia revelan la aceptación de unos ciertos derechos humanos por parte de numerosos gobiernos musulmanes. Incluso Arabia Saudí e Irán, que continuaron negando la universalidad de dichos derechos, terminaron aceptando su mayor parte, aunque, eso sí, condicionando su aplicación a la diversidad sociológica, religiosa, cultural, histórica y legal del islam político. El resultado es que, sin perder el discurso que tacha a los derechos humanos como:

«Imposición extravagante y colonialista de Occidente» (27).

Esos valores se han ido legitimando, con el apoyo en ocasiones de los gobiernos y, en otras, de la sociedad oprimida por el sistema político islámico y las carencias socio-económicas y políticas más elementales (28).

No obstante, Charfi nos recuerda la difícil compatibilidad entre la *shari'a* y los derechos humanos adoptados por la OCI en la Declaración de El Cairo, afirmando que la Declaración y la ley coránica que subyace a toda ley islámica es menos avanzada que los textos internacionales que suscriben las autoridades de países musulmanes (29).

Prueba de esa dificultad, y de su reconocimiento por la propia comunidad musulmana mundial, es que ésta ha formulado alternativas a la Carta Universal de los Derechos Humanos (1948), materializadas en documentos de carácter menos laico, más confesional y en sintonía con el din. De hecho, frente al laicismo inspirador de los textos occidentales (incluidos los de Naciones Unidas), el soporte de los documentos islámicos

(25) En el año 1984, el imam Jomeini calificó a la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un documento que: «representaba una comprensión secular de la tradición judeo-cristiana» y que: «no podía ser adoptado por musulmanes en tanto no concurda con el sistema de valores reconocido por la República Islámica de Irán.»

(26) Este país siempre calificó dicha Declaración como un reflejo de la cultura occidental y no de la propia, en el que la libertad religiosa anunciada como derecho humano fundamental viola la ley islámica del país, por lo que es inaceptable.

(27) SHABOT, E.: *Islam y derechos humanos. Diversidad interpretativa*, Excelsior Editorial, 20 de marzo de 1999, en: <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/derechos.html> (26 de octubre de 2002).

(28) Los derechos humanos son siempre un instrumento de liberación para luchar contra la tortura y el encarcelamiento arbitrario; la discriminación por razón de género, cultura, lenguaje o religión; la persecución de la libertad de expresión.

(29) CHARFI, M.: *obra citada*, pp. 99-104.

resulta esencialmente religioso; de esta forma, la respuesta musulmana, fruto de la diversidad interpretativa aludida con anterioridad, ha sido múltiple:

1. La Declaración de los Derechos Humanos en el islam (1981), redactada por el Consejo Islámico de Europa, organización no gubernamental radicada en Londres (30).
2. La Declaración de los Derechos Humanos de El Cairo (1990), o Declaración de El Cairo, adoptada por la OCI, según la resolución número 49/19-P de la XIX Conferencia Islámica de los Ministros de Asuntos Exteriores (31).
3. La Carta Árabe de los Derechos Humanos (1994), adoptada según la resolución número 5.437 del Consejo de la Liga de los Estados Árabes (32).

Por lo ilustrativo del asunto, conviene recordar el enunciado de estos derechos reconocidos por el Islam en documentos «propios»; es el siguiente (33):

1. La igualdad de todos los seres humanos.
2. La seguridad de la vida y los bienes.
3. La salvaguardia del honor.
4. La inviolabilidad de la vida privada.
5. Las libertades individuales.
6. El derecho de protestar contra la tiranía.
7. La libertad de expresión.
8. La libertad de asociación.
9. La libertad de conciencia y convicción.
10. La protección de las libertades religiosas.
11. La protección contra el encarcelamiento arbitrario.
12. El derecho de satisfacer las necesidades básicas.
13. La igualdad ante la Ley.
14. Los dirigentes no están por encima de la Ley.
15. El derecho de participar en los asuntos del Estado.

A pesar de todo, los derechos humanos se hallan en el ojo del huracán, porque los sistemas políticos de corte islámico, máxime los más radicales, pretenden imponer un modelo de Estado islámico fundamentado en la ley islámica y su aplicación en todos los órdenes. La visión occidental critica las violaciones de los derechos humanos más importantes por parte de la ley islámica; sobre todo cuando la referencia es la persecución sufrida por los cristianos en países de mayoría musulmana regidos por sistemas totalitaristas (34) (como es el caso, por ejemplo, de Sudán). Las violaciones más señaladas son:

(30) Véase, en: www.alhewar.com/ISLAMDECL.html (25 de octubre de 2002).

(31) Véase, en: ww1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html (25 de octubre de 2002).

(32) Véase, en: ww1.umn.edu/humanrts/instree/arabcharter.html (25 de octubre de 2002).

(33) MONEDERO, K.: en: <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/derechos.html> (26 de octubre de 2002).

(34) El fundamentalismo islámico es un obstáculo para el diálogo (en general, cualquier fundamentalismo). En este sentido, el Papa Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*, recordó que: «Cristianos y musulmanes están llamados a comprometerse en la promoción de un diálogo inmune de los riesgos derivados de (...) un fundamentalismo militante, y levantando la voz contra políticas y prácticas desleales, así como contra toda falta de reciprocidad en relación con la libertad religiosa.» Citado en: <http://www.aciprensa.com/Islam/sudan.htm> (21 de octubre de 2002).

- La pena capital por apostasía (*ridda*).
- Las penas corporales (*hudūd*).
- La triple desigualdad: la superioridad del varón musulmán sobre el esclavo, sobre el no-musulmán, y sobre la mujer.

Estas críticas y denuncias occidentales responden a la filosofía liberal que inspira la legislación occidental (y no olvidemos que también los documentos internacionales al respecto y que en su momento fueron también suscritos por los países musulmanes), reconociendo los derechos, en general, como «espacios de libertad» (35) a llenar por la persona-ciudadano con el contenido que le dicte su libre albedrío, limitado por el «espacio» (derecho) ajeno.

Sin embargo, en el islam se parte de un supuesto muy diferente: los derechos son dones concedidos al hombre por Dios, con la finalidad de alcanzar su destino, y son, por lo tanto, indisociables de los deberes de la persona (así se formula expresamente). Por ejemplo, el derecho a la libertad de pensamiento está unido íntimamente con el deber de buscar la verdad (36); de esta forma, el sentido religioso se une al confesional (los derechos otorgados por Dios son los marcados por la *shari'a*), y el límite del «espacio de libertad» individual está determinado por la ley islámica, que fija el contenido de dicho espacio. De hecho, los gestos en este sentido realizados por el mundo árabe, aún importantes, están motivados por una cuestión de imagen para lograr una mínima legitimación ante Occidente, no por el convencimiento de la «superabilidad» de la *shari'a* y de la necesidad de adoptar realmente el compromiso por los derechos humanos.

Además de las cuestiones ideológico-religiosas que influyen negativamente en el cumplimiento de los derechos humanos en el mundo islámico en general, y en el Mediterráneo en particular, se dan también circunstancias de orden político y socio-económico evidentes. Sólo hay que recordar los recientes procesos independentistas que llevaron a la mayoría de estos países a la descolonización y a la búsqueda de una identidad común. Fue ese sentimiento común y su unanimidad el cimiento en el que se sustentaron los nuevos Estado-nación (37), que desde entonces han tratado de evitar toda discrepancia como amenaza al principio de unanimidad, esencial para la pervivencia de las estructuras. Por otra parte, las dificultades sociales y económicas que atraviesan la mayor parte de estos países, que en algunos casos presentan unos resultados macroeconómicos nada despreciables, generan una gran marginación social que produce, a su vez, el ciclo consecuente de protesta-represión-protesta con el que se ven agitados de forma periódica.

Tan cierto como esa ligera inflexión, lo es el hecho de que todos los procesos de reforma democrática iniciados en la región han sido frenados y, en su caso, bloqueados por las élites dirigentes, por el lógico temor de perder el *statu quo*. Las justificaciones para detener o suspender los procesos de reforma, son de lo más variado, aunque, en esencia, se reducen a dos: la amenaza islamista y el proceso de paz en Oriente Medio. Lo curioso del caso es que estas dos razones han sido avaladas por la comunidad internacional

(35) COMBALIA, Z.: *obra citada*.

(36) Véase en: www.alhewar.com/ISLAMDECL.html (25 de octubre de 2002).

(37) FELIÚ Y MARTÍNEZ, L.: *obra citada*.

(principales potencias occidentales), que de una forma u otra han venido dando el visto bueno a las políticas represivas y limitadoras de los derechos humanos, no muy ortodoxas, desarrolladas por los gobiernos de esos países con la disculpa del mantenimiento de una «paz frágil» (38) en su lucha o guerra contra grupos internos que también atentan, según el poder, contra los derechos humanos, grupos que, en esencia, son la oposición política, así como aquellos grupos que reclaman una identidad propia e incluso la independencia.

Al escaso respeto institucional a los valores democráticos por parte de la generalidad de los gobiernos del sur y del este mediterráneo, hay que unir la retórica oficial al respecto, que desde el inicio de los años noventa está salpicada de menciones a la cuestión de la democratización y de los derechos humanos como uno de los objetivos prioritarios de los regímenes respectivos. Esta retórica ha sido acompañada, de un lado, de pequeñas reformas legales centradas en los aspectos más deficitarios; de otro, de la creación de organismos oficiales, dependientes por tanto de las Administraciones respectivas, encargados de asesorar a las autoridades y efectuar un control de la cuestión; finalmente, de permitir la presencia en estos países de observadores de organizaciones internacionales, a las que entregan, con la regularidad debida, los informes demandados, y en cuyas reuniones participan. Todas estas medidas, además de la publicación en medios de comunicación de artículos firmados por profesores universitarios y políticos de la cuenca sur (39), son un intento de mejorar la imagen exterior de estos países.

En este sentido, es preciso distinguir la acción oficial de los regímenes de la cuenca sur, del movimiento no oficial. Del primero no parece posible poder esperar demasiados avances, salvo bajo la adecuada dirección occidental, en especial europea; del segundo, cabe decir que la mayor parte de los partidos políticos y grupos que combatieron a favor de la independencia y en contra de la ocupación colonial, incorporaron la defensa de los derechos humanos y de la democracia a su discurso, adoptando el tono del que adoptaban las potencias coloniales, pero la acción de estos partidos y grupos tampoco está coordinada en este ámbito, por lo que no se puede hablar de una sensibilización activa a favor de la defensa de los derechos humanos ni de los derechos civiles y políticos.

En todo caso y en términos generales, la situación actual en la región es de incumplimiento de los derechos humanos por parte de la mayor parte de los socios del sur y del este del Diálogo Euromediterráneo. No obstante, desde comienzos de los años noventa se han dado indicios que apuntan a una cierta inflexión, en el sentido de que los regímenes han incorporado a su praxis y a su retórica la preocupación por esta cuestión y sus deseos de articular sistemas políticos democráticos, aunque sin abandonar del todo las deficiencias y las restricciones, en algunos casos graves, en el respeto a estos derechos.

(38) FELIÚ Y MARTÍNEZ L.: *obra citada*.

(39) Como ejemplo, véase CHARFI, M.: *obra citada*. En ese trabajo, el profesor Charfi sostiene que el islam «es una religión que se conjuga perfectamente con la democracia, la emancipación de la mujer y los derechos humanos; y todo el mundo musulmán está evolucionando en este sentido», para concluir afirmando que «el debate democrático sólo es posible en un ambiente de libertad. Democracia, libertad, elecciones libres y honradas, esto es lo que falta terriblemente en la mayor parte de los Estados musulmanes y que perturba la evolución hacia la modernidad.»

La validez del Proceso de Barcelona. Universalidad de los derechos humanos y de la democracia

Recordemos, si bien de forma somera, los tres capítulos en los que está dividida la Declaración de Barcelona, para retomar el ámbito de estas líneas: el primero de los capítulos se refiere a los asuntos políticos y de seguridad; el segundo, está centrado en los aspectos económicos; y el tercero, aborda las relaciones socioculturales. Todos ellos son conceptos estrechamente relacionados, y ninguno constituye un departamento estanco.

De todos ellos, el objeto de atención preferente a lo largo de estas líneas que siguen será el primero, pues es éste el que contiene los principios de actuación conforme la Carta de Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos (40); el que aboga por el desarrollo del Estado de Derecho y la implantación de la democracia; el que reconoce la facultad de cada miembro a elegir su propio sistema político, inspirado en el respecto a derechos tales como el de asociación con fines pacíficos; de libertad de expresión, pensamiento, conciencia y religión; de no discriminación por razón de sexo, raza o religión.

También las partes integrantes del Proceso de Barcelona se comprometieron, a tenor de lo estipulado en este primer capítulo, a respetar aspectos tales como el pluralismo y la diversidad social; a luchar contra la xenofobia y el racismo; al respeto de la soberanía nacional; a la no injerencia en asuntos internos; a la resolución de conflictos mediante vías pacíficas; a combatir el terrorismo, la delincuencia organizada, la proliferación de armas de destrucción masiva, etc. en suma, a favorecer la estabilidad, la seguridad y la prosperidad regional. Sin embargo, no podemos perder de vista el tercer capítulo, donde se hallan las bases del pensamiento y del sentir de los pueblos, porque los aspectos culturales, en el sentido amplio del término, mucho más allá de cualquier expresión artística, parecen determinantes para poder establecer un diálogo realmente fructífero.

De ahí la importancia del problema antes planteado, porque las dimensiones de estabilidad y seguridad están en el eje del discurso euromediterráneo, aunque no sólo en lo referente al primer capítulo, sino en lo dispuesto en el segundo –cuyo fin es crear una zona de prosperidad compartida– y en el tercero –que destaca la necesidad de respetar las religiones y culturas, y sus relaciones mutuas; y de reforzar la sociedad civil–, demostrando la interdependencia de todos ellos.

(40) El origen del concepto derechos humanos se sitúa en Europa en el siglo XVII, aunque su definición más próxima a la actual data del siglo XVIII. Es una concepción humanista, originada en la dignidad de la persona humana, y occidental. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, el concepto derechos humanos ha ido incorporando valores e interpretaciones ajenos o no exclusivos de la tradición occidental; esta circunstancia permite que el conjunto de esos valores trascienda el marco occidental, aunque es inevitable que persista la percepción del origen occidental del núcleo aludido. En todo caso, conviene observar que existen derechos que, aun sin estar recogidos en el cuerpo legal de ciertas culturas, existen como tales en su acervo tradicional y cultural; de hecho, hay autores como Marashinge y Renteln que postulan la universalidad esencial –no conceptual– de los derechos humanos con independencia de su formulación escrita. MARASHINGE, L.: *Traditional Conceptions of Human Rights in Africa*, en WELCHER y MELTZER (eds.): *Human Rights and development in Africa*, State University of New York Press, Albany, 1984, pp. 32-45; y RENTELN, A. D.: *The Unanswered Challenge of relativism and the consequences for human rights*, *Human Rights Quarterly* (7) 4, 1985, pp. 514-540; citados en FELIÚ Y MARTÍNEZ, L.: *obra citada*.

Sin embargo, tal vez el diálogo Occidente-islam, y más concretamente el Diálogo Euro-mediterráneo, no haya que situarlo exclusivamente en términos identitarios (al menos, sólo en ellos), sino en otros mucho más pragmáticos y de más fácil cuantificación y desarrollo (41). En concreto, no hay más que analizar las actuaciones de la Unión hacia el exterior (sobre todo, hacia el Mediterráneo) para constatar que abundan las relacionadas con la seguridad y la economía (primer y segundo capítulo de la Declaración de Barcelona): desequilibrios económicos desencadenantes de flujos migratorios; conflicto palestino-israelí; presencia estadounidense en el Mediterráneo; identidad y capacidad europea en materia de política exterior y de seguridad; vínculo trasatlántico y autonomía europea; recursos y reservas energéticas.

Estas cuestiones, de enorme trascendencia, algunas próximas y otras alejadas del sentir colectivo árabo-musulmán mediterráneo, hubieran de ser tenidas más en cuenta (de hecho, las relaciones entre Norte-Sur suelen estar definidas y regidas más por estas consideraciones de poder y de supremacía que por las diferencias religiosas y culturales –tercer pilar–). Como dice Corm, hay que:

«Distanciarse de los discursos identitarios que pretenden legitimar una u otra concepción» del tiempo y del espacio (42).

La evolución de la identidad de los pueblos árabo-musulmanes mediterráneos ha sufrido numerosos altibajos desde el siglo XIX, con un trasfondo común de conciencia colectiva caracterizada por derrotas militares, pérdidas territoriales, tradicionales disputas interárabes y reclamaciones «victimistas» más o menos justificadas (43). El fracaso del nacionalismo árabe dio paso al reavivamiento del sentir religioso como fuente de inspiración y legitimación de sistemas ajenos a la ideas de libertad y de ciudadanía (monopolio del mundo occidental), y favorables a la solidaridad familiar y de clan, bajo la autoridad de un jefe legitimado por la religión. Este fenómeno de reislamización no debe ser confundido con el islamista, entendiendo como tal la expresión radical del islam aplicada a la política.

Del lado musulmán, parece obligada una *ijtihad* en su acepción de esfuerzo reinterpretaivo de las cuestiones relacionadas con los derechos humanos, de búsqueda del espíritu y no de la literalidad del mensaje coránico, diferenciando las cuestiones estructurales o inmutables, de las coyunturales o temporales.

El futuro debe pasar por la asimilación posible de una cultura aparentemente incompatible con los métodos democráticos, estableciendo una estrategia de adaptación de la cultura y de sociedades no democráticas a una sociedad plural, abierta y democrática, respetuosa de la dignidad humana, de la igualdad y de la libertad. Esa estrategia podría

(41) Pinxten defiende la aplicación de una estrategia diferente al conflicto violento y al diálogo para abordar las relaciones entre Occidente y el islam político; metodológicamente hablando, se trata de establecer una negociación caracterizada por el minimalismo (para contrarrestar con pragmatismo el maximalismo de las religiones universales, y alcanzar un acuerdo mínimo cumplible), la multilateralidad (para establecer un diálogo de igual a igual) y el análisis científico (para adoptar un espíritu racional y de sentido común). PINXTEN, R.: *Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?*, Fundación CIDOB, en: http://www.cidob.es/castellano/publicaciones/afers/43-44_pinxten.html (1 de abril de 2002).

(42) CORM, G.: *obra citada*.

(43) CORM, G.: *obra citada*.

articularse en dos frentes: el primero, referido a las culturas mismas y a su necesaria adaptación; el segundo, referido a:

«Los métodos judiciales y legislativos precisos que culminen en una Constitución que consolide los derechos culturales en el contexto de los derechos individuales muy arraigados» (44).

Es decir, el mundo del islam debe realizar un esfuerzo notable por conciliar el Derecho Consuetudinario al Constitucional, habida cuenta de que en una constitución moderna es posible equilibrar cultura y derechos fundamentales, incluso en aspectos tan delicados como el de la mujer, tratando de estimular el sentimiento de pertenencia, en el sentido de que la sociedad autóctona perciba como suyos preceptos constitucionales referidos a tradiciones fuertemente arraigadas. El objetivo sería llegar a una postura equilibrada entre la cultura y los derechos humanos.

De lado occidental, cabe esperar mucha acción inteligente. La tarea es compleja y difícil, pero no imposible, porque sus códigos de conducta política son laicos, y su redacción y articulación no responde a una voluntad divina, sino a la de una sociedad civil que diseña sus propias reglas e instituciones de gobierno. Esta característica le otorga una flexibilidad –cintura política– mucho mayor que la que parece disfrutar el islam político, subordinado, en mayor o menor medida, pero subordinado al fin y al cabo, al mensaje divino.

Además, las potencias occidentales, con un acervo extraordinariamente rico en cuestiones de integración, deberían ser capaces de alimentar las perspectivas de integración regional propias de los países árabes (es decir, las horizontales), así como de explotar al máximo las posibilidades que ofrece el asociacionismo vertical entre estos países y las instituciones occidentales, sobre todo la Unión Europea y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). En este sentido, la experiencia occidental podría ser utilizada adecuadamente para servir de aliciente y de marco a los países árabes a la hora de adoptar patrones de conducta que irían en beneficio, en primer lugar, de sus sociedades, así como, en segundo lugar, de toda la comunidad internacional. No es una misión imposible: el pasado día 25 de abril, Colin Powell manifestaba que:

«La democracia y el islam son compatibles» (45).

La validez del marco euromediterráneo es plena, aunque tengan cabida nuevos matices en cuanto a una reformulación de la estrategia cooperativa; la respuesta a los desafíos existentes no hay que darla exclusivamente en el marco del tercer pilar euromediterráneo (el cultural), sino en el marco de los otros dos pilares, desarrollando políticas pragmáticas sobre aspectos cuantificables.

En cuanto al método de promoción de dichos derechos humanos, parece que se ha ido imponiendo la teoría de Zaki Laïdi (46) de la imposición progresiva de la «democracia de mercado» –que se refiere al desarrollo como resultado del respeto a las leyes del mer-

(44) PRZEWORSKI, *obra citada*.

(45) POWELL, C.: manifestaciones en la cadena de televisión CNN (2 de abril de .2003) con motivo de la evolución de la situación en Irak.

(46) LAÏDI, Z.: *Un monde privé de sens*, Fayard. París, 1994.

cado capitalista y del inexcusable respeto del pluralismo– y de la explotación inmediata de sus efectos beneficiosos en las sociedades de aplicación. El mercado capitalista global se erige así en el promotor y garante más eficaz de las libertades públicas, aunque en la región mediterránea no parezca posible establecer una relación biunívoca entre Estados que disfrutaran de una buena situación económica y Estados más respetuosos con los derechos humanos (47).

Por ambos «lados», resulta complicado aunque no imposible articular un eficaz decálogo común de actuaciones, inspirado en un ideario común, integrado por principios y valores aceptados, de forma real aún no exenta de dificultades, sin reservas por todas las partes; y esa complejidad deriva de la colisión permanente de principios y procedimientos, situación agravada por la proximidad geográfica, que propicia tanto la buena relación como el temor a la dominación ajena. Por ambos lados también, es preciso huir de ciertos estereotipos, no injustificados, porque si atendemos a las diferencias y a la al menos parcial incompatibilidad entre el pensamiento occidental y el islámico, parece inevitable el conflicto entre la modernidad (Occidente y Europa) y el pasado y la tradición (el islam).

Ahora bien, este conflicto ¿será permanente? Quienes rechazan la línea de pensamiento marcada por Samuel P. Huntington, como es el caso de Sami Nair, piensan que se está diseñando una política internacional con excesivo protagonismo de Washington (que en muchos casos, todo hay que decirlo, es apoyada por potencias europeas) que puede rezumar, ante los ojos del mundo musulmán, un confesionalismo de corte judeo-cristiano legitimador de un imperialismo estadounidense y, por extensión, occidental. A este respecto, Nair señala que:

«El auténtico peligro, el gran peligro, reside en que el conflicto confesional sustituya al diálogo de las culturas en la gestión de las relaciones sociales internas, así como en las relaciones internacionales (...)» (48).

En los hombros de quienes ejercen la autoridad de las principales potencias islámicas y occidentales descansa la responsabilidad de diseñar un sistema mundial equilibrado en el que las políticas, las culturas, las creencias... convivan al servicio del hombre. Sin complejos, ni de inferioridad ni de superioridad. Sólo se necesita sentido común, generosidad, imaginación y medios. Europa tiene todo eso, además de la predisposición, requisito imprescindible para solucionar un problema y mejorar toda situación. Al menos a los europeos se nos presenta un gran desafío por delante, y una gran oportunidad. Desde luego, la tarea no es fácil, pero sí fascinante.

Bibliografía

ACI Digital, *El drama de los cristianos en Sudán*, en: <http://www.aciprensa.com/Islam/sudan.htm> (21 de octubre de 2002).

ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A.: «Déclarations islamiques des droits de l'homme comparées a la déclaration universelle», conferencia en el marco del coloquio *Diritti umani e diritti dei populi per una famiglia*

(47) FELIÚ Y MARTÍNEZ, L.: *obra citada*.

(48) NAIR, S.: *Los lobbies de Dios*, en: <http://galeon.hispavista.com/gentealternativa/tribunaoradores/tribunas540.htm> (17 de noviembre de 2002).

- di nazioni*, organizado por el Istituto Veritatis Splendor y la Unione giuristi cattolici italiana. Bologna, 9 y 10 de marzo de 2001, en: <http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/DroitHomme.html> (20 de noviembre de 2002).
- AUDA, G.: «The Islamic Movement and Resource Mobilization in Egypt: A Political Culture Perspective», en DIAMOND, L.: *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner Publishers. Londres, 1993.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I.: *Raza, nación y clase*, Editorial Iepala. Madrid, 1988.
- BOUSTANI, R. y FARGUES, P.: *Atlas du Monde Arabe. Géopolitique et Société*, Editorial Bordas. París, 1990.
- CHARFI, M.: «El islam evoluciona», *Abc*, 10 de noviembre de 2001. Se puede encontrar también en: <http://personales.mundivia.es/lbouza/charfi.htm> (1 de abril de 2002).
- *Islam et libertés. Le malentendu historique*, Albin Michel. París, 1998.
- CHEVÈNEMENT, J. P.: *Le Vert et le Noir, intégrisme, pétrole, dollar*, Grasset. París, 1995.
- COMBALIA, Z.: «Declaraciones islámicas de derechos», *Aceprensa* número 57. Madrid, 1 de mayo de 2002, citado en: <http://www.pangea.org/ai-cat/educadors/2/dh-der-arabe-combalia.html> (21 de octubre de 2002).
- CORM, G.: *Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa*, en: www.cidob.es/castellano/publicaciones/afers/43-44corm.html (1 de abril de 2002).
- *L'Europe et l'Orient: de la balkanisation à la libanisation*, La Découverte. París, 1991.
 - *Conflits et identités au Moyen-Orient: 1919-1991*, Arcantères. París, 1992.
 - *Le Proche-Orient éclaté*, Gallimard. París, 1991.
- ECHEVERRÍA JESÚS, C.: entrevistas celebradas en Madrid, el 13 de noviembre de 2002 y el 2 de diciembre de 2002.
- Correspondencia mantenida el 25 de noviembre de 2002.
- FALLACI, O.: *La rabia y el orgullo*, en: <http://www.elmundo.es/2001/09/30/opinion/1054278.html> y <http://www.elmundo.es/2001/10/17/mundo/1060235.html> (18 de octubre de 2001).
- FANJUL, S.: «Las fronteras de Allah», *Los Domingos de Abc*, pp. 6-7, *Abc*, 10 de noviembre, de 2002.
- FELIÚ Y MARTÍNEZ, L.: *Los derechos humanos en los países de la cuenca meridional*, Fundación CIDOB, en: <http://www.cidob.es/Castellano/Publicaciones/Afers/feliu.html> (1 de abril de 2002).
- GELLNER, E.: *Cultura, identidad y política*, Editorial Gedisa. Barcelona, 1989.
- *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*, Cambridge University Press. Cambridge, 1979.
- GHALIUN, B.: «El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad», Fundación CIDOB, en: <http://www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.html> (1 de abril de 2002).
- GHECHOUA, A.: «Les cinq plaies du monde arabe», *Jeune Afrique/L'intelligent*, números 2.180-2.181, pp. 102-111. 21 de octubre de 3 novembre 2002.
- GIOLO, R. (ed.): *Islam plural: derecho y política en los países árabe-musulmanes*, en: <http://dex1.tsd.unifi.it/jg/es/index.htm?surveys/islam/> (26 de octubre de 2002).
- HERNANDO DE LARRAMENDI, M. (coord.): *Sistemas políticos del Magreb actual*, Editorial Mapfre, Colección Magreb. Madrid, 1996.
- INSTITUTO CATALÁN DEL MEDITERRÁNEO, «La dimensión mediterránea de la Unión Europea: la ampliación y el nuevo contexto internacional», Seminario Euromediterráneo, *Ideas para impulsar el Proceso de Barcelona*, en: www.gencat.es/icm/activitats/2001/eeuromeddiscus.htm (12 de enero de 2002).
- ISLAMIC COUNCIL: *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, en: www.alhewar.com/ISLAMDECL.html (25 de octubre de 2002).

- JOHNSTON, H. y KLANDERMANS, B.: *Social Movements and Culture*, University College of Londres Press. Minnesota, 1995.
- KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Editorial Paidós. Barcelona, 1996.
- LACOMBA, J.: «Sociología del Islamismo», en *Sociedad y Política en el Zagreb*, Libros la Catarata. Madrid, 1997.
- LACOUTURE, J.: *Nasser*, Editions du Seuil. París, 1971.
- LAÏDI, Z.: *Un monde privé de sens*, Fayard. París, 1994.
- LOMBARD, M.: *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion. París, 1987.
- LÓPEZ, B.: *Historia contemporánea del Mundo Árabe*, Síntesis. Madrid, 1997.
- MARAVALL, J. M.: *Los resultados de la Democracia*. Alianza. Madrid, 1995.
- MARTÍN MUÑOZ, G., HERNÁNDEZ DE LARRAMENDI, M.: *Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África*, Actas del Coloquio de Madrid (mayo de 1990), Colección Política Árabe Contemporánea, 1, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. Madrid, 1991.
- MARTÍN MUÑOZ, G.: «Derechos Humanos y mundo árabe. Distintas vertientes de una misma cuestión», en MARTÍN MUÑOZ, G. (ed.): *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, pp. 19-26, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid, 1993.
- *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Editorial Bellaterra. Barcelona, 2000.
- MARTÍN TEJEDOR, J.: «Europa, cristianismo y Turquía», *Los Domingos de Abc*, p. 4, *Abc*, 10 de noviembre de 2002.
- MENÉNDEZ DEL VALLE, E.: *Islam y democracia en el mundo que viene*, Universidad Complutense de Madrid, en: <http://www.ucm.es/info/IUDC/islam.htm> (1 de abril de 2002).
- MILL, J. S.: *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*, Editorial Espasa-Calpe. Madrid, 1991.
- MONEDERO, K.: en: <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/derechos.html> (26 de octubre de 2002).
- MONETA, C. J.: «La dimensión cultural: el eslabón perdido de la globalización», en: <http://lanic.utexas.edu/~sela/AA2K/ES/cap/N47/rcap474.htm> (12 de enero de 2002).
- MOSSE, G. L.: «Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism», en KAMENKA, E. (ed.): *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, Australian National University Press. Canberra, 1975.
- NAÏR, S.: *Los lobbies de Dios*, en: <http://galeon.hispavista.com/gentealternativa/tribunaoradores/tribunas540.htm> (17 de noviembre de 2002).
- *Del nacionalismo árabe al islamismo*, en: <http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Anuarios/nair.html> (17 de noviembre de 2002).
- NÚÑEZ VILLAVERDE, J.: «Europe and the Maghreb: Towards a Common Space», en LUDLOW, P. (ed.): *Europe and Mediterranean*, pp. 127-146, Brasseley-CEPS. Londres, 1994.
- ÖZBUDUN, E.: «State Elites and Democratic Political Culture in Turkey», en DIAMOND, L.: *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner Publishers. Londres, 1993.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Arab Human Development Report 2002*, en: <http://www.undp.org/rbas/ahdr/CompleteEnglish.pdf> (20 de noviembre de 2002).
- PRZEWORSKI, A.: *Cultura y democracia*, en: www.crim.unam.mx/cultura/informe/art8.htm (15 de enero de 2002).
- *Democracy and the market: Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press. Cambridge, 1991.
- PINXTEN, R.: *Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?*, Fundación CIDOB, en: <http://www.cidob.es/castellano/publicaciones/afers/43-44pinxten.html> (1 de abril de 2002).
- RIZK, Ch.: *Les arabes ou l'histoire à contresens: le monde arabe aujourd'hui*, París: Albin Michel, 1992.
- *Entre l'Islam et l'Arabisme: les Arabes jusqu'en 1945*, Albin Michel. París, 1983.
- ROUADJIA, A.: *Les Frères et la mosquée*, Karthala. París, 1992.

- SHABOT, E.: *Islam y derechos humanos. Diversidad interpretativa*, Excelsior Editorial, 20 de marzo de 1999, en: <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/derechos.html> (26 de octubre de 2002).
- SCHMITTER, P. y KARL, T.: «What Democracy is... and What is Not», *Journal of Democracy*, volumen 2, número 3, citado en DIAMOND, L.: y PLATTER, M. F. (ed.): *The Global Resurgence of Democracy*, pp. 39-52, The Johns Hopkins University Press. Londres, 1991.
- TILLY, Ch.: «La democracia es un lago», *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, traducción de Javier Auyero, en: www.politica.com.ar/Filosofia_politica/La_democracia_es_un_lago_tilly.htm (12 de enero de 2002).
- WAINES, D.: *El islam*, Cambridge University Press. Cambridge, 1998.
- WALTZER, M.: *Tratado sobre la tolerancia*, Editorial Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 1998.
- WEBBER, E.: *Islam y democracia*, en: www.cidob.es/Castellano/Publicaciones/Afers/43-44webber.html (01 de abril de 2002).
- WEINGAST, B.: «The Political Foundations of Democracy and the Rule of Law», *American Political Science Review*, pp. 245-263, 91, 2, 1997.
- UNIVERSITY OF MINNESOTA: *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, en: ww1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html (21 de noviembre de 2002).
- *Arab Charter on Human Rights*, en: ww1.umn.edu/humanrts/instree/arabcharter.html (25 de octubre de 2002).