

FUNDAMENTALISMO MUSULMÁN. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Salvador Barberá Fraguas

Dirección General de Política Exterior
para África y Medio Oriente (MAE).

El uso del término «fundamentalismo» para describir diversos movimientos islámicos que buscan subvertir, por medios pacíficos o no, el orden político-social en los respectivos países, se ha establecido entre los expertos y en los medios de comunicación. Resulta, sin embargo, desafortunado por varias razones.

Fundamentalism, en inglés, fue acuñado, al parecer, en Estados Unidos a principios de este siglo para describir a sectas protestantes que sostenían la verdad literal de la Biblia frente a las corrientes liberales «modernistas», como se llamaban entonces, que trataban de conciliarla con los datos de la ciencia, por ejemplo, las teorías de la evolución entonces en boga.

Como entre los teólogos y fieles del islam no se ha detectado una aproximación al Corán de tipo modernista crítica de la literalidad, todos los musulmanes deben calificarse de fundamentalistas. La diferencia entre estos y el resto es que los primeros aspiran a la abrogación de la legislación importada de Occidente para instalar en su lugar la *char* o *charíaa*, el ordenamiento jurídico del islam.

Nuestro anglicismo «fundamentalismo», ausente del léxico de la Real Academia, induce a error en cuanto al sentido, y es totalmente incomprensible por la mayoría de los hispanoparlantes, por no suscitarse entre nosotros la cuestión de la literalidad de la Biblia.

«Fundamentalismo» no puede traducirse ni tiene equivalente en árabe. Ninguna fortuna hay que augurar a la versión literal del término *usuliyya*, que en su acepción normal designa, desde la Edad Media, a la ciencia de la teoría general de la Ley religiosa, en el equivalente a nuestra «Filosofía del Derecho», con una connotación claramente positiva. Es absurdo atribuir un determinado fenómeno a otra cultura y no poder referirse a él en su lengua sino a través de un largo circunloquio.

El término «integrismo» en España se acuñó el pasado siglo por el partido así llamado de Nocedal, de credo tradicionalista y antiliberal. Por extensión, designa, según el léxico de la Academia, «la actitud de sectores políticos, ideológicos o religiosos partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas». Tal definición no se aplica a un mensaje religioso que, por su propia naturaleza, se produce *subspecie aeternitatis* y no puede sujetarse a cambios.

«Islamismo» no es más que sinónimo de islam y no cabe referirlo a una corriente dentro de éste.

Otras expresiones como *militant islam* (Jansen) o «islam radical» (Bruno Etienne) se adecúan mejor al objeto, aunque tienen el inconveniente de su menor difusión.

Características de la organización sociopolítica del islam

El paradigma de la conducta de un buen musulmán es la de Mahoma (*sunna*), al que los musulmanes más estrictos tratan de imitar hasta en los menores gestos. Por ello, el modelo de Estado musulmán es el organizado por el propio Profeta en Medina.

El conjunto de reglas establecidas en aquella ocasión forma la *constitución* política del islam. El gobernante no debe, en teoría, legislar. Cualquier añadido a la Ley constituiría una novedad herética. No pueden aumentarse las obligaciones de los súbditos ni restringirse la forma en la que hacen uso de sus derechos. Puede hacerse todo lo lícito y en ningún caso se autoriza una acción ilícita.

Para salvar la distancia entre el pequeño Estado de Medina y el vasto Imperio que pocas décadas después de su muerte los sucesores del Profeta iban a gobernar, los ulemas intentaron ampliar el *corpus* de normas por medio de procedimientos como la analogía (*qiyas*) y el raciocinio (*iytihad*), pero sin alterar el núcleo ordinario.

El Corán contiene varios versículos (XVIII, 78 y XXVIII, 34) desfavorables a la institución monárquica y, consiguientemente, a la transmisión del poder por herencia. Por la fuerza de las cosas en tiempos pasados, el poder político tendió a concentrarse en algunas familias y no tardaron en aparecer dinastías árabes, empezando por los omeyas en el siglo I de la hégira. Sin embargo, la transmisión de poderes se hacía casi de forma tumultuosa, cuando no causaba un baño de sangre o un largo conflicto que dejaba al país sumido en la anarquía, como sucedía tras cada muerte de sultán en Marruecos o en Constantinopla.

Ello se debe a la laguna dejada por el Profeta, quien nada dispuso para su propia sucesión.

La legitimidad de origen del gobernante se adquiere por medio de la *bayaa* o *mubayaa*, especie de contrato social por el que los súbditos se obligan a obedecerle a cambio del cumplimiento de la Ley por el primero. En la *mubayaa*, fuera de la elección de los primeros cuatro califas que tuvo lugar en una especie de concejo abierto, participaban la mayoría de las veces sólo los cortesanos, cosa que sigue ocurriendo hoy en Marruecos. La cuestión de la legitimidad de origen se convirtió en irrelevante cuando los ulemas decidieron que los monarcas omeyas que habían accedido al poder en forma no aceptada por parte de la comunidad, debían ser obedecidos en cuanto no se opusieran a la Ley.

La legitimidad de ejercicio cobra toda su importancia por la existencia de versículos como:

«Temed a Dios, obedecedme a mí y no a los impíos que corrompen la tierra y no se enmiendan» (XXVI, 150-2) y «No obedezcáis a aquél al que hicimos descuidar el implorar nuestro nombre, al que se deja guiar por sus pasiones y se comporta negligentemente» (XVIII, 28).

En la lectura que hacen los fieles de esos versículos, así como en la práctica ausencias de reglas para acceder al poder, se fundamenta la perpetua inestabilidad de los gobiernos

musulmanes, que sólo sobreviven, si no se muestran extremadamente piadosos y justos, recurriendo al uso permanente de la fuerza.

De ahí también la repetición cíclica de movimientos puritanos del tipo llamado hoy «fundamentalista», que crean estados nuevos en tierra de islam, como los almorávides en el siglo XI, los almohades en el siguiente y los nazaries en el XIII.

Otro aspecto original del sistema de gobierno musulmán proviene de la presencia del cuerpo de ulemas, encargados de interpretar la Ley y valorar su aplicabilidad a los supuestos prácticos que se presentan. Tradicionalmente hay en ellos una corriente hostil y crítica hacia el poder, por lo que frecuentemente atizan las rebeliones. Aún en el caso de que se muestren dóciles al poder, éste se ve limitado en su actuación por su presencia. No sólo carece de facultades para legislar, sino que ni si quiera interpreta la Ley, función a ellos encomendada.

El islam impone además al gobernante un exagerado igualitarismo, rechaza las jerarquías y le obliga a mantener un estilo de vida extremadamente austero y apartado del lujo, todo ello imitando el pequeño Estado de Medina que tenía al Profeta por cabeza.

Los movimientos islámicos y Occidente

La formulación de la tecnología ortodoxa atrajo sólo el interés de un pequeño grupo de personas. Sus complicadas elaboraciones doctrinales no respondían a las necesidades de las masas de fieles. Surgió, pues, fuera del círculo de los jurisconsultos, una religiosidad popular, que tiene su expresión en las cofradías y el culto de los santos, de inclinación ascética y mística, el sufismo, en suma.

La primera gran formación política, inspirada en esa orientación, el imperio almohade, nacida en el siglo XII, apenas se mantuvo hasta el XIII, pero fue sucedida por una serie de Estados vinculados todos ellos en su origen al sufismo.

La resistencia al colonialismo desde la invasión francesa de Argel se organizó eficazmente en torno a las cofradías. El emir Abd-al-Qader en Argelia mantuvo en jaque a las tropas francesas de 1830 a 1846 y a su derrota y destierro fue reemplazado por dirigentes de otras cofradías. Francia no alcanzó la pacificación de Argelia hasta 1871.

En el Sudán anglo-egipcio, los seguidores de Al-Mahdi se hicieron con el poder, expulsando a los invasores entre 1880 y 1896. En Libia, la resistencia de la cofradía senusi, en nuestro siglo, a la ocupación italiana, comenzada en 1911, no acabó hasta 1933.

Entre tanto, y antes de que comenzara la penetración colonial europea, a mediados del siglo XVIII, Mohammed ibn Abd-al-Wahhab inició una predicación basada en el puritanismo de la escuela de Hanbal y las doctrinas antisuffes de Ibn Taimiyya. El «movimiento wahhabí», apoyado desde el principio por los emires locales de la casa de Saud, condenaba el culto de los santos y el sufismo y a todas las escuelas ortodoxas que toleraban las cofradías. Sus partidarios, después de conquistar Arabia Central y del Norte, se lanzaron sobre Irak, destruyeron y saquearon los santuarios chiítas de Kerbela en 1802 y los de Meca y Medina en los años siguientes. Aún derrotados y refugiados en

el desierto los saudíes en la primera mitad del siglo XIX, el wahhabismo se extendió rápidamente desde Marruecos, donde tenía entre sus partidarios al sultán Muley Solimán (1792-1820), hasta la India.

A la misma tendencia se adhirió el emir Abd-al-Krim, quien estableció «el Estado de la República del Rif» en 1922, basado en la estricta ortodoxia y la *charíaa*, y que por ello y sus hazañas de residente, hasta su derrota en 1926, goza de enorme popularidad en todo el mundo árabe.

El fracaso final de la oposición religiosa al colonialismo permitió la aparición de un «movimiento nacionalista árabe», de tendencia laica, e iniciado por los cristianos sirio-libaneses contrarios a la política panislamista del sultán otomano Abd-al-Hamid II.

Ese fue el signo de la «Gran Revuelta Árabe», animada por los ingleses, durante la Primera Guerra Mundial, del *Wafd* egipcio en los años veinte, del *Baaz* en los países árabes de Asia, del *Istiqlal* marroquí, del *New Dustur* de Burguiba y del FLN argelino, todos los cuales establecieron Estados a imitación de Occidente. En la lucha utilizaron el factor religioso para la movilización contra el ocupante.

Los nuevos Estados no dejaron de consignar su confesionalidad islámica en las constituciones y de mencionar a la *charíaa* como base o fuente de legislación. Esa cláusula no debe tomarse como concesión a los religiosos, sino que con ella buscaban apoyarse en la legitimidad que proporciona el islam a los gobiernos que por él se rigen.

Los regímenes de esos Estados, bien por seguir el mal ejemplo de las autoridades coloniales, o bien por la dificultad de transplantar instituciones importadas de otras latitudes, practicaron todos desde el principio la falsificación de resultados electorales, limitaciones de los derechos de expresión y represión de los disidentes.

Ello pone de manifiesto su carencia de una base popular suficientemente amplia. En los años sesenta, además, se establecieron partidos únicos en la mayoría de los países y el Estado intentó hacerse cargo de la dirección y control de la economía. La falta de democracia era también evidente en los pocos países que, como Marruecos, preservaron el multipartidismo.

La ausencia de cauces de participación legales forzó a la oposición a obrar en la clandestinidad. Mientras tanto, el islam se revelaba como el conjunto de símbolos más efectivo para la movilización política, sobre todo a partir del triunfo de la revolución iraní de 1979.

El movimiento islámico actual no tiene un centro único ni pretende, como se dice, un Estado universal islámico. Se dirige tanto contra gobiernos prooccidentales, como Marruecos, como contra regímenes de izquierdas del tipo de Siria o Libia, que expulsó a todos los alfaquíes a mediados de la década de los setenta.

Trata más que de hacerse con el poder, cosa para lo que no tienen vocación los ulemas, de influir en éste a fin de restablecer un Estado más acorde con la Ley.

Persiste en el mundo islámico la división entre sunníes, chiítas (el 7 por 100 del total) y jaryíes. Los últimos, la rama menor de esa división tripartita, controlan el sultanato de Omán y zonas del norte de África, como el sur de Túnez, Gardaia en Argelia y el Yebel Nafusa al sur de Tripolitania.

Común a las tres ramas es la insistencia en la vuelta a los orígenes y la purificación de las prácticas religiosas. El wahhabismo se convierte en la corriente mayoritaria en el sunnismo, pero coexiste con la religiosidad popular, que sigue dando pruebas de vitalidad en las cofradías sufíes, si bien éstas carecen hoy del peso político que tenían a principios del siglo.

La experiencia colonial no ha resultado negativa para el islam. Muy al contrario, a su amparo se ha llevado a cabo la conversión de la mayoría de la población de África negra, una vez apartado el obstáculo que suponía la trata de esclavos, y de grandes zonas de la India y de Extremo Oriente, donde, si bien había penetrado desde el siglo IX, la islamización se mantenía minoritaria y superficial.

El choque con la civilización más avanzada de Occidente no ha producido conversiones al cristianismo ni ha suscitado dudas a los fieles sobre la superioridad de su fe. En la explicación de Mohammed Abduh, aceptada generalmente, el retraso de países musulmanes se debe a su abandono de los principios de la religión, prueba de ello es la superioridad de su cultura en los siglos pasados en que se mantenían más aferrados a ella.

La penetración de las ideologías procedentes de Occidente, como el marxismo o el liberalismo político, fue siempre mínima. En la vida política, el islam ofreció y sigue ofreciendo la formulación de ideas, sobre normas sociales y jurídicas y aspiraciones, más amplia y fácilmente comprensible. Ello hace difícil hablar de un retorno a lo religioso, ya que el discurso político nunca dejó de serlo.

Objeciones que suscita el «fundamentalismo» en Occidente

La adversa publicidad de que es objeto el islam gira en torno a los siguientes puntos:

La violencia

Las críticas se fundan en la existencia del deber del *yihad*, vocablo traducido desde el siglo pasado por «guerra santa». Tal versión induce a error puesto que la guerra sagrada no existe en el islam.

El *yihad* significa propia y etimológicamente «esfuerzo» y, en un sentido técnico, lucha defensiva en pro de la religión. Ese deber no incumbe a todos los musulmanes, sino sólo a un grupo de ellos, que son llamados a las armas, según el Corán (IX, 122). Como confirman estudios recientes el «Dominique D'Urvoys», *La notion de Yihad*, éste, lejos de cualquiera agresividad, tiene, al menos desde el siglo II de la hégira, el sentido de defensa o resistencia.

Pese a algunos incidentes que han recibido una atención probablemente desmesurada por la prensa (los secuestros en el Líbano y los atentados a turistas en Egipto), el movimiento islámico en los distintos países, confiado en la fuerza que le proporciona, pese a las represiones, el número de sus partidarios, ofrece una imagen escasamente violenta. La revolución iraní alcanzó sus objetivos por medios incruentos, organizando sobre todo manifestaciones multitudinarias. La estrategia de la Intifada, que dirige *Hamas* en buena medida, consiste en presentar al pueblo palestino como víctimas, y

como verdugo al ocupante, invirtiendo los papeles que asignaban medios de prensa occidentales a unos y a otros.

No es excesivo concluir de ello que el terrorismo y la lucha armada no forman parte de la estrategia normal de los fundamentalistas para acceder al poder.

En casos como la invasión soviética de Afganistán para imponer un régimen ateo o el aplastamiento en Argelia del partido que acababa de ganar las elecciones, el recurso a la violencia se impone del mismo modo que ocurriría en cualquier parte del mundo no musulmán si se diera un supuesto similar.

El derecho penal musulmán

Establece penas tasadas para ciertos delitos:

- La de muerte para la apostasía y la blasfemia.
- Cien azotes para los fornicadores.
- Lapidación de los adúlteros y pederastas.
- Amputación de la mano del ladrón.
- Ochenta azotes por ingerir bebidas embriagantes.

Algunos de esos castigos figuran en el propio Corán, como el de la fornicación (XXIV, 2) y el del hurto o robo (V, 37). Otros, como el de la apostasía, tienen por base una extensa tradición iniciada por el primer sucesor del Profeta, Abu Bark, a quien correspondió reprimir el movimiento de retorno al paganismo que se produjo al morir Mahoma.

La cuestión se ha planteado con enorme virulencia en el asunto de Salman Rushdie, así como el de un grupo de bahais que sufren persecución en Irán. Las penas referidas están en contra de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero no puede esperarse que un gobernante musulmán acceda a colocar la legislación internacional por encima de la Ley religiosa.

En el juicio a casi un centenar de bahais en Nador, en 1970, se encontró una salida práctica en el indulto real subsiguiente al pronunciamiento de las sentencias de muerte.

Una campaña de prensa en torno a esos casos puede tener consecuencias desastrosas para las víctimas posibles de la jurisprudencia islámica, por lo que sólo caben gestiones discretísimas de los gobiernos. De hecho, las penas tasadas no tienen aplicación en la mayoría de países de religión musulmana. A diferencia de los derechos penales modernos, el musulmán no es dogmático, es decir, el juez puede suspender la aplicación de la pena tasada, aunque se dé el supuesto de la misma, por consideraciones de equidad o políticas u otras. El arrepentimiento del autor detiene la aplicación de la pena por los delitos de apostasía, blasfemia y otros, incluso el de hurto, según el Corán (V, 38), aunque no la fornicación.

El estatuto de la mujer y el de los no musulmanes

Las restricciones que impone la Ley islámica a la mujer chocan igualmente con la Carta de Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos.

El planteamiento de esta cuestión en las sociedades islámicas ha dado un gran vuelco desde los años veinte y treinta, tiempos de auge del movimiento feminista. Las nietas de

sus promotoras optan hoy, ante el disgusto de sus laicas mayores, por vestir el velo y le estricta adherencia a los preceptos religiosos.

Entre tanto, se han eliminado o reducido ciertas prácticas no impuestas por la Ley, pero de uso general, como la que impedía a la mujer actuar por sí misma y la obligaba a comparecer siempre por medio de un representante del sexo opuesto (*wakil*), la claustración en los harenes o la que las privaba de la cuota hereditaria que les concede el Corán (IV, 12-15)

El estatuto de los no musulmanes en tierra de islam está contenido en las llamadas *Churut Umariyya*, «Condiciones de Omar», que establece entre otras la obligación de llevar una señal de tela distintiva superpuesta a la ropa (el *giyar*, que imitaron los nacionalsocialistas alemanes), la prohibición de llevar armas, montar a caballo, tener esclavos musulmanes y construir casas más altas que los fieles de la religión mayoritaria, el impuesto de capitación, etc...

La aplicación de esas restricciones ha variado históricamente, dentro de una tendencia sostenida al relajamiento. Se mantienen en la práctica limitaciones, como la del acceso al Ejército. La oficialidad en Egipto, por ejemplo, es totalmente musulmana, y los coptos disfrutaban de una exención del servicio militar obligatorio.

Los no musulmanes, en países donde forman una minoría pequeña, como en Egipto, o exigua, como en el resto del norte de África, pueden ser las víctimas de la marea fundamentalista. Ello ha ocurrido ya con los coptos en diversos incidentes sangrientos este año, ante el silencio de Occidente.

El futuro de esta minorías depende en buena parte de la actitud que adopte Occidente. Si el islam militante continúa avanzando y se adopta hacia él por Occidente una actitud hostil, cosas ambas bastante probables, ello redundaría en perjuicio de los cristianos de Oriente. Así sucedió en las Cruzadas y en el tiempo del colonialismo. Podían estos entonces unirse al movimiento nacionalista. Hoy, en cambio, han de contemplar impávidos el auge del fundamentalismo y mantenerse al margen.

Resulta imposible, sin embargo, imponer un estatuto especial a los no musulmanes en nuestros días. Ello puede ilustrarse con el ejemplo de la prohibición de las bebidas alcohólicas, reivindicación que los ulemas plantean desde Marruecos hasta Indonesia. En el islam antiguo, los cristianos podían consumirlas libremente e incluso venderlas a los musulmanes. De hecho, prohibirles una u otra cosa va en contra de la Ley islámica, con arreglo a uno de cuyos principios básicos, no puede ni permitirse lo prohibido por Dios ni prohibir lo que Dios permite.

Lo mismo hay que decir de la imposición del viernes como día de descanso. En el islam no hay un día semanal festivo, como el descanso cristiano o el judaísmo, tan sólo la obligación de acudir al templo para escuchar el sermón del viernes y practicar colectivamente la oración del mediodía, volviendo luego cada cual a sus ocupaciones. La imposición de ese día para el descanso, a imitación del domingo de Occidente y sin base legal alguna, da lugar a ingentes pérdidas en el comercio exterior de los países que ceden en eso a las peticiones de sus ulemas.

La falta de separación de la iglesia y el Estado

Procede esa separación del jansenismo y del legado revolucionario francés y no ha penetrado apenas en el derecho anglosajón. «Separación» significa la relajación de la religión cristiana a la vida privada, la desaparición de una de las dos espadas y el monopolio de la autoridad del Estado, cuyo poder detentan los representantes del pueblo. Turquía, el único país de mayoría musulmana que ha incorporado esa separación a su legislación, lo hizo también para retirar a la religión de la vida pública. Todos los demás, de acuerdo con sus constituciones, tienen al islam por religión oficial del Estado y a la *charíaa* por base o fuente principal del derecho nacional. Ello indica que la lucha de los gobiernos establecidos como la oposición religiosa no se plantea entre secularista e islamistas, como se dice a veces, o mejor dicho, que no hay secularistas en esos países, ya que no puede calificarse de tales a quienes aceptan la confesionalidad del Estado y la viculación del ordenamiento jurídico a la Ley religiosa.

En el islam no opera esa distinción. No hay iglesia y los que dirigen el Estado obtienen su legitimidad del contrato con los súbditos (la referida *mubayaa*) y de su correcto ejercicio del poder, limitado al cumplimiento de la Ley. Calificar el sistema de gobierno islámico de totalitario, por analogía con el comunismo, y por cuanto se dice que en él la religión opera como un todo abarcando las esferas públicas y privadas, resulta engañoso.

El islam no sólo se distingue entre la esfera pública y privada, sino que además atribuye a esa distinción efectos amplios. En derecho fiscal, por ejemplo, no se pagan tributos sobre los caudales que se conservan privados y ocultos por su propietario. El gobernante no tiene derecho a vigilar la vida privada de sus súbditos ni a inmiscuirse en ella. En un ejemplo que refiere Al-Mawardi (muerto en 1058) en su tratado de derecho público, el califa Omar quiso comprobar un rumor sobre la moral de varios ciudadanos de Meca y descubrió el lugar de una reunión donde se practicaba la pederastia, la fornicación y se bebían licores. Al recriminarle uno de los infractores por espiarles, el califa se retiró reconociendo su propia falta, sin imponer sanción alguna. Como es bien sabido, el proceso por adulterio exige el testimonio de cuatro varones testigos presenciales, condición de publicidad de muy difícil cumplimiento.

En el Estado islámico operan diversos mecanismos de control interno y externo del poder. Entre ellos, los ulemas, muchos de los cuales asumen tradicionalmente un papel de crítica y hostilidad hacia los gobernantes. La función de éstos no incluye la de legislar y han de limitarse a cumplir la Ley, en cuya elaboración no han participado, interpretada además por los propios ulemas.

España ante el islam militante

Una formulación de la política española frente al islam político ha de tomar en consideración:

El pasado islámico de España

El único país de Europa Occidental que ha vivido durante siglos en el islam, no puede contemplarse con indiferencia por los países musulmanes. Se trata además del único del

planeta que ha abandonado definitivamente esa religión, expulsando hasta el último de sus fieles, a comienzos del siglo XVII.

Siendo la historia del aplastamiento del islam español mucho menos conocida y comentada que la de los sefardíes, vale la pena detenerse brevemente en ella. La conversión masiva de los españoles de origen hispanoromano se produce en el siglo IX. Hasta entonces, se supone que la religión islámica era más que nada la propia de los árabes y bereberes aquí asentados. La inmigración de estos dos elementos étnicos no pasó, se piensa, de los 200.000 en los siglos de dominio musulmán. El islam fue abrazado voluntariamente y con entusiasmo por la mayoría de los españoles que vivían en Al-Andalus.

Con las conquistas cristianas que se inician a finales del siglo XI (1085, caída de Toledo; 1110, caída de Zaragoza), paran luego y retornan en la primera mitad del siglo XIII, el territorio del islam quedó reducido al reino de Granada. Ello dio lugar a emigraciones masivas. Las elites son las primeras en huir a Granada o al norte de África, llevándose sus caudales.

Los tratados de entrega de las ciudades que van cayendo, desde el de Alfonso VI con los toledanos, hasta las capitulaciones de Santa Fe de los Reyes Católicos, contienen todas cláusulas de libertad de práctica de la religión, de respeto a la propiedad y posibilidad de emigrar. Invariablemente, a los pocos años de la conquista se impuso a los vencidos la elección entre la conversión o la deportación. Muchos optaron por la conversión fingida, cosa que el islam permite, hasta la expulsión de todos los conversos, en número superior al medio millón entre 1609 y 1610.

Los judíos, en 1492, dispusieron de un año para optar por la conversión o emigrar por sus propios medios. Los moriscos, previamente convertidos a la fuerza, sin poner a examen su apego a la nueva religión, por el hecho de descender de musulmanes o conversos, fueron obligados en tres días a dirigirse a un puerto de mar y embarcados sin apenas equipaje, en cuatro semanas para su traslado al norte de África. Bien es verdad que algunos, a diferencia de los judíos, eran cómplices de piraterías y actuaban de agentes del turco.

La expulsión se produjo 40 años después de la guerra de las Alpujarras (1560-1569), que dio lugar a la deportación de todos los moriscos granadinos, en número de 80.000.

El recuerdo de los moriscos que perdieron patria, hacienda, y en muchos casos la vida, para conservar su religión perdura en el mundo musulmán hasta hoy. El legado de Al-Andalus en el islam ha sido mucho más amplio: la jurisprudencia malikí, los comentarios del Corán de Al-Qurtubi y Abu Bakr ibn Arabi, los diccionarios de Ibn Sída, la biografía del Profeta del Qadi Iyad, los tratados de fonética para la recitación del Corán de la corte de Muyahid de Denia y un sinfín de santos cuyas tumbas se veneran desde Tánger a Damasco.

El islam español ha sido visto, desde su derrota militar hasta hoy, por la España vencedora con altanero desprecio, fundado en su sólida ignorancia. Cuando Felipe II quiso conocer el sentido de unas inscripciones en los trofeos capturados en Lepanto, se tardaron meses en conseguir una traducción y ésta resultó tan poco satisfactoria que hubo que encargar otra a través de la Embajada de Roma.

Iniciados los estudios árabes hacia 1800, o sea, dos o tres siglos más tarde que en el resto de Europa, que carecía que vinculaciones históricas con ellos, se hizo difícil sostener la opinión sobre la barbarie sarracena. Para Simonet, el especialista máximo del pasado siglo:

«El progreso literario y científico de los árabes, se debió a la influencia de los mozárabes sobre sus dominadores».

Ribera dio luz, a comienzos de siglo, a su teoría sobre un Al-Andalus bilingüe y bicultural en el que el elemento impulsor y vivo sería el autóctono. El continuador de esa escuela, García Gómez, cuya obra tiene por *leit-motiv* destacar el papel de lo indígena y del romance como el centro del islam andalusí, ha recibido hace pocos meses el Premio Príncipe de Asturias. Nuestro más célebre historiador del Medievo en este siglo, Claudio Sánchez Albornoz, igualmente sostenedor de la tesis de la «hispanidad» de la civilización andalusí, dice:

«Lo arábico-cultural y vital hubo, por tanto, de ser insignificante en una España de raza, de vida y de cultura occidentales. Durante siglos, los peninsulares vivieron fuertemente enraizados en su pasado premusulmán».

Para Juan Valera:

«Toda gran civilización nace, crece y vive entre los pueblos de raza indo-germánica.... Sólo un pueblo de otra raza singular, los judíos, compite con los pueblos europeos y aún descuella por su inteligencia... La filosofía árabe, su ciencia, y hasta un punto de poesía, me parecen, como el propio islamismo, un remedo y un trasunto del saber de los judíos y de los indo-germánicos...»

De modo similar, Manuel de Falla creía que el origen del cante jondo está en la música judía, pese a que, por lo que sabemos, el folclore musical de éstos no era diferente del de los demás andalusíes, primero, y de la población de habla romance después.

En el Programa Sefarad-92, se pasa también por alto la inserción de Maimónides, Moshe ibn Ezra y de los judíos andalusíes en general en la cultura árabe, o el carácter islámico, almohade en concreto, de las sinagogas toledanas y del resto de los edificios, espléndidamente fotografiados en el libro *Sefarad, la España judía*. En la presentación de ese Programa y libro y de su gemelo *Al-Andalus: el islam en España*, da la impresión de que se parte de una equiparación entre ambos, como si nos encontráramos ante magnitudes comparables, cuando se trata en realidad, por un lado, de un país que vivió por siglos con el islam por religión dominante y, por el otro, de una minoría religiosa que floreció en su seno.

Puede esperarse que los especialistas en la historia del islam español abandonen la tesis «hispanista» sobre Al-Andalus, siempre rebatida fuera de nuestras fronteras, y valoren con mayor realismo las fuentes de nuestro pasado islámico, en la línea de Dozy y Gayangos en el pasado siglo, o de Guichard, Corriente y Benabboud en el actual.

La incoherencia de la postura de Occidente hacia los fundamentalismos

Nada tiene de moderno el miedo y la actitud despectiva hacia el islam en Europa. Los prejuicios respecto a él se remontan a más de 1.000 años. En pocas ocasiones se muestra por él la curiosidad y simpatía que despiertan, por ejemplo, el hinduismo o el

budismo. Muy al contrario, cualquier mención que de él se hace suele ir acompañada de connotaciones desfavorables.

Sin desechar tales prejuicios, se impone en muchas ocasiones la necesidad de ayudar a movimientos fundamentalistas. El apoyo a los *muyahidin* afganos, que colocó a Estados Unidos en una posición de aliado fáctico con Irán, no es el único caso.

Pakistán y Arabia Saudí, los países musulmanes que más estrictamente aplican la *charíaa*, son firmes e indiscutidos aliados de Occidente, mientras que los «enemigos» (Libia, Irak y Siria) tienen regímenes laicos.

El súbito interés por proteger a los chiítas del sur de Irak, aún con riesgo de suscitar una nueva confrontación bélica, que ilustra la dificultad de Occidente para formular una política coherente frente a la marea del fundamentalismo.

No puede criticarse el trato que se da, por ejemplo, a los bahais apóstatas del islam en Irán y guardar silencio con el que reciben de Arabia Saudí, los que allí se apartan de la religión islámica.

Las críticas al «fundamentalismo» pueden tomarse como críticas al islam y ofender a los fieles de esa religión, puesto que, como se ha visto, el «fundamentalismo», concepto puramente europeo e intraducible al árabe, no es distinguible del islam.

Otra contradicción plantea el apoyo occidental a la democratización de los países árabes que, de llevarse a cabo, previsiblemente llevaría a la victoria de los «fundamentalistas» y a la formación de gobiernos de esa tendencia, como en el caso argelino.

La autoridad moral de la política occidental de derechos humanos se ve comprometida por la crítica de la situación en Irán y Sudán, y el silencio ante la represión desencadenada por gobiernos árabes pro-occidentales contra los «fundamentalistas».

Hay que preguntarse por las consecuencias probables del apoyo occidental a gobiernos impopulares y a la impresión que ello produce en su población.

Una posible política española ante el auge político-religioso del islam podría basarse en las siguientes premisas:

1. Es improbable que se produzca un triunfo generalizado de las tendencias «fundamentalistas» en los países islámicos, dada la diversidad, dispersión geográfica, la división entre chiítas y sunnitas (muy secundariamente jariyíes), la fortaleza de que dan prueba las cofradías sufíes y la descoordinación de esos movimientos. Probablemente accederán al poder más gobiernos de esa tendencia y esa corriente se presentará como la dominante durante muchos años en el mundo islámico. Como en el pasado, la estricta adherencia a la Ley sufrirá los efectos de un flujo y reflujo y habrá un abandono gradual del puritanismo por los regímenes que accedieron al poder bajo esa bandera, y un reemplazo por otros que tomen el relevo.
2. En principio, los intereses de España no tienen por qué perjudicarse de forma automática e inmediata por la instalación de gobiernos de esa tendencia. España puede procurar influir en la suavización de la aplicación de la *charíaa*, exigiendo la exclusión de los no musulmanes de sus efectos y aplicación en general de la normativa internacional de derechos humanos. Otro elemento negativo del islamismo radical es la fuerte xenofobia antioccidental que lo impregna.

3. En todo caso, puesto que ni España ni sus aliados occidentales van a influir de forma efectiva en la marcha de las cosas en el mundo árabe y que todo apunta hacia un avance político de los fundamentalistas en buen número de países, hay que encontrar fórmulas para la coexistencia pacífica. El margen para el diálogo es escaso, como muestran los resultados del euro-árabe, institucionalizado desde 1983. La coexistencia puede encontrar una base más sólida en el respeto mutuo, que reconozca la irreductibilidad de las diferencias y la distinta concepción del Estado, y en una valoración positiva de nuestro pasado histórico compartido. Aquí, probablemente, es la diferente concepción de los derechos humanos y los distintos códigos axiológicos los que más malentendidos y dificultades nos crearán. Habrá que estar preparados para ello.
4. La solución de problemas políticos que hieren la sensibilidad de todos los árabes —como es el problema palestino—, la no aplicación de dobles raseros por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y un reparto más justo de la riqueza, pueden también contribuir a un mejor entendimiento.