

El fenómeno islamista en el Magreb

Francisco Galvache Valero

I. Conceptos previos.

No resulta fácil dilucidar el grado de justeza con que se vienen empleando los términos *integrismo* o *fundamentalismo*, para referirse a los movimientos de reviviscencia religiosa que con trascendencia social y política notable y, en ocasiones, decisiva, han venido desarrollándose a lo largo de las últimas décadas y, de forma muy especial, desde que se consumara con éxito la revolución islámica en Irán. Y es que, ambos términos, en sentido estricto, son extraños al espacio cultural y religioso propio del Islam ya que uno y otro fueron acuñándose en Occidente, a partir del último tercio del siglo pasado, para definir actitudes que hunden sus raíces allá en los tiempos de lo que fue la *Europa la cristiandad*.

En el ámbito católico, preferentemente francés, el integrismo vino a representar un error de perspectiva y una actitud que, anclada en las formulaciones del pasado, confunde la fidelidad a la integridad de la fe con la intransigencia formalista y beligerante con el mundo, al que se termina por considerar reino del pecado y del error y, por tanto, en el plano moral, divorciado del cristianismo. Como consecuencia de todo ello, el integrismo acaba negando la legítima autonomía de la sociedad civil, «la justa autonomía de la realidad terrena» en palabras del Concilio Vaticano II¹, y convirtiendo la doctrina social de la Iglesia en un sistema cerrado, excluyente y dotado de cariz político definido.

En cuanto al término «fundamentalismo», quizá convenga recordar que comenzó a emplearse para designar el movimiento de reacción frente a la teología liberal y frente a la ciencia moderna, surgido en el seno del protestantismo americano en torno a los años setenta del pasado siglo y que, partiendo de la interpretación literalista de la Biblia, trató de oponerse a la secularización de

¹ Const. past. *Gaudium et spes*, 4.

la sociedad americana, desde posturas intransigentes y rígidamente protestantes que, con frecuencia, cedieron a tentaciones milenaristas.

De cualquier manera y por lo general, hoy, en los diferentes medios de comunicación social, se vienen usando los calificativos «fundamentalista» e «integrista» para, indistintamente, referirse a aquellos movimientos reformadores² que, desde principios de siglo, tratan de restablecer, partiendo de sus fuentes y en toda su pureza, lo que entienden que es el Islam, y a aquellos otros, aun más maximalistas, que pretenden, desde la radicalidad fundamentalista, instaurar el modelo religioso, social y político definido por las coordenadas esenciales de lo que fue la comunidad de Medina y, por tanto, en ruptura total con los valores y modelos ajenos al Islam y propios de Occidente; un Occidente entendido como el espacio comprensivo de todo lo que está «fuera» de la cultura musulmana y en confrontación con los ideales panislámicos de búsqueda de la unidad en la auténtica *Umma* o comunidad de todos los creyentes.

No obstante, algunos, más matizadamente, reservan el apelativo «fundamentalista» tan sólo para los primeros; usando la palabra «integrista», exclusivamente, para los grupos más empeñados en la lucha política y en orden al establecimiento de un Estado islámico a la medida de la ley islámica: la Shari'a. Nosotros, de cualquier manera, opinamos que el fenómeno es uno y que deriva de la esencia misma del Islam; que, se quiera o no, es una visión cerrada y comprensiva de todos los planos en los que se proyecta la vida del hombre y de la sociedad, y que aspira a una configuración del Estado dotada del carácter globalizador que le es propio. De ahí que seamos más partidarios de emplear el término «islamismo» para denominar al conjunto de las corrientes a las que nos venimos refiriendo, y que, de una manera más o menos extremista, persigue la ordenación de la vida socio-política en torno y bajo la inspiración de lo que cada grupo entiende como propio del Islam y al margen, por tanto, de lo externo a él proveniente de otras culturas y credos.

El Islam uno y plural.

Ahora bien, la realidad es que la comunidad musulmana está lejos de mostrarse «una» en torno a una ortodoxia común. Por el contrario, los creyentes se hallan divididos en facciones y credos entre los que, si bien es aventurado hablar de graves discrepancias teológicas, se constatan diferencias que, en no pocos casos, determinan posiciones inconciliables entre sí.

Y es que, cuando Mahoma muere, en el año 632 de nuestra era, y tras el asesinato de su yerno Alí y de los dos hijos de éste último, Hasan y Husain, el

² Utilizamos el término reformadores tal y como se empleó, en el siglo XVI, para calificar aquellos movimientos que, como el de la reforma carmelitana, buscaban la recuperación de los caracteres esenciales que definieran sus identidades de origen.

Islam se dividió, como se sabe, entre los partidarios de Mu'awiya, primer Califa de la dinastía Omeya, y aquellos otros que pretendían que la sucesión siguiera produciéndose en la familia del profeta, entre sus descendientes. Los primeros darían lugar a la Sunna o rama sunnita y los segundos, a la denominada Chia³ o rama chiita.

Evidentemente, no solo fueron razones de acatamiento de uno u otro liderazgo religioso las que condujeron al cisma, y sí, fundamentalmente, la discrepancia acerca de la naturaleza y funciones inherentes a la persona que habría de suceder al Profeta. Los chiitas, consideraban (y consideran hoy), que el sucesor de Mahoma es mucho más que un líder religioso: es el Imán, una persona elegida por Dios, libre de pecado, infalible en materia doctrinal como supremo intérprete del Corán y, por todo ello, con poder también supremo en materia civil. El poder religioso y civil quedan, pues, en una sola mano y, como lógica consecuencia de ello, también el poder político. El Imán es, en consecuencia, un guía que poseería, por tradición, el saber arcano que Mahoma habría transmitido a su primo y yerno Alí. Esta misión de guía y de *pastor* religioso y temporal que asume el Imán, es auxiliada por quienes, por su prestigio y autoridad personales en materia religiosa son constituidos en ayatolás o *signos de Dios*, viniendo así a configurar una estructura de corte *eclesiástico*.

No obstante, a pesar de su rígida y autoritaria estructura, a partir del siglo VII la Chia comenzó a perder su unidad originaria hasta dar lugar a cerca de un centenar de sectas que reivindicaban para sí, cada una de ellas, la autenticidad del credo. Entre ellas destacan los Duodecimanos, mayoritarios en Irán y con fuerte implantación en Irak y Líbano, y que, tras protagonizar la Revolución Islámica en aquel país, proyectan sobre la opinión pública mundial la imagen global de la Chia que, en conjunto, engloba unos 120 millones de fieles: un 10% del total de los creyentes.

Entre tanto, sus contrarios, los seguidores de la Sunna, optaban por la interpretación, hasta cierto punto no dogmática del Corán, y a la luz de las circunstancias o «de los signos de los tiempos» —podríamos decir nosotros— y sobre todo en lo relativo al ámbito de lo político. En este caso, el Califa es tenido por lo que su nombre significa literalmente: sucesor o vicario del Profeta; pero ya desde los primeros tiempos, su función jamás se identificó con la del legislador ni con la del intérprete de una revelación que se consideró cerrada con la muerte de Mahoma, y sí, decididamente, con la propia del soberano que ejerce el poder para garantizar el imperio de la ley islámica, de cuya interpretación se ocupa otra figura: el ulema; figura no corporativa ni perteneciente a estado distinto del que corresponde al ciudadano común y no sujeto, por tanto, a

³ Chia (Shi'a): secta.

obediencia institucional alguna de índole religiosa. Con todo ello, se habría dado pie para hablar de la existencia, en la ortodoxia sunnita, de un cierto germen *relativista* que habría sido causa de la pronta aparición de corrientes o escuelas de jurisprudencia islámica más o menos rigoristas tales como la Hanafi, de espíritu amplio, a la cual justificó su fundador, Abu Hanifa (767), afirmando que «cuando el Corán no da reglas, la razón debe suplir lo que falta», o la Maleki, fundada por Maliik Ben Anas (795), ciertamente intolerante.

De cualquier manera, hay que insistir en que no existen, entre ellas, verdaderas diferencias dogmáticas o teológicas y sí, tan sólo, cuestiones menores de práctica religiosa y, ya de más importancia, de naturaleza jurídica, de interpretación jurídica de la Sunna o enseñanzas del profeta, en relación con el desarrollo de los preceptos coránicos que han de ser aplicados en el *qué hacer* y en el *cómo hacer*, aquí y ahora. Y es que, como afirma Josef van Ess, el Islam es una religión de la ley que no sólo orienta a los hombres hacia el más allá, sino que interviene en el más acá, con la aspiración de que la comunidad social se gobierne, en tanto que tal, mediante estructuras fundamentadas en la Shari'a, la ley revelada por Dios a través de su profeta Mahoma.

La República Islámica de Irán.

La revolución islámica que triunfó en Irán a principios de 1979, se ha convertido desde entonces y para las corrientes fundamentalistas más radicalmente integristas, en un modelo a seguir. Es la constatación de la *utopía posible*: un pueblo, el iraní, privado de sus fuentes de riqueza, fundamentalmente del petróleo, se aglutina en torno al sentimiento religioso para derrocar a quienes, a la sombra del poder, detentan el monopolio de la riqueza y que, por si fuera poco, importan la cultura *Kafir*, las costumbres y modos occidentales ajenos y aun contrarios al espíritu del Islam, contribuyendo así a afianzar la sujeción del país a los intereses del imperialismo extranjero.

De otro lado, el sistema iraní se ofrece, frente al materialismo, como una tercera vía, *el tercer camino* —dice de sí mismo— entre los dos bloques imperialistas existentes, vertebrados ambos por ideologías ciertamente contrastantes pero esencialmente coincidentes en su fundamento materialista. Y se propone a sí mismo, ante los restantes países árabes, como única y auténtica alternativa de Estado islámico capaz de llevar a la unidad a todos los musulmanes del mundo.

Lo dicho hasta ahora no supone que, en el ámbito de los movimientos islamistas sunnitas, se tome la República Islámica de Irán como modelo a reproducir en su integridad, incluida la superación de las barreras que imponen las diferencias de credo; pero sí —se insiste— como paradigma en tanto que plasmación real de una configuración de Estado islámico plausible. Y es que la República Islámica de Irán —desde los supuestos en los que se inspira— está lejos de la incoherencia y de la irracionalidad y se presenta, ante sus súbditos, como un modelo que constituye un sistema popular basado en una organización

parlamentaria, que respeta –afirma– el principio de separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; por operar dentro de la estructura legal islámica garantizada por la institución del Imanato, vendría a disfrutar de un gobierno de carácter *divino*. No es extraño, pues, que sus partidarios se atrevan a afirmar: «En consecuencia, la República Islámica es la soberanía de Dios sobre el pueblo y del pueblo sobre sí mismo»⁴.

II. Los movimientos islamistas sunnitas en el Mogreb.

Centrándonos en las áreas de interés mas próximas a nuestro objeto de estudio, trataremos de aproximarnos a los antecedentes y situación actual de la cuestión islamista del Norte de Africa y, con especial atención al área del Mogreb, integrada, como se sabe, por Argelia, Marruecos, Túnez, Libia y Mauritania, pero con indudables interrelaciones con países como Sudan y, sobre todo, Egipto. Es más: este último país, junto con Irán, difícilmente se puede obviar al aproximarse a la realidad mogrebí desde la perspectiva del fenómeno islamista.

Y es que quizá sea posible considerar, como antecedente cercano de los movimientos islamistas sunnitas y, a la vez, como el más extendido y cosmopolita de ellos, el conocido con el nombre de los «Hermanos Musulmanes» (Al Ijuan Al-Muslimum). Antecedente, decimos, por cuanto supone la apertura, en el ámbito reformista islámico, de una línea que, con ánimo puramente aproximativo, podríamos calificar en términos propios de nuestro espacio cultural y religioso, de temporalista; y cuyas orientaciones en lo esencial coinciden con las que informan a las restantes organizaciones islamistas.

Este movimiento tuvo su origen en 1928 en la zona del Canal de Suez (Ismailiya), fundado por Hassan al-Baana quien, recogiendo el pensamiento regeneracionista de sus maestros reformadores Al-Din al Afgani, Muhammad Abdu y Rashid Rida –líderes religiosos influyentes en anchas capas sociales egipcias y de numerosos países árabes– decide pasar a la acción para poner de relieve la radicalidad totalizadora inherente a la religión islámica: «El Islam es un orden que comprende todos los aspectos de la vida; es al mismo tiempo Estado y Patria; Gobierno y Nación; es moral y fuerza, o misericordia y justicia; es cultura intelectual y ley; o ciencia y derecho; es materia y fortuna, o ganancia y riqueza; es fuerza santa y apostolado, o ejército e ideas, al mismo tiempo que es fe y culto».

⁴ *La República Islámica, el Tercer Camino*, p. 6. Con este título, la Embajada de Irán en Madrid difundió el folleto citado, compuesto por un resumen de varios capítulos de la obra de MASIH MHAERY, *La república Islámica, futuro camino de los pueblos*, traducción de 1984.

La Organización, gracias a su intenso sentido proselitista, pronto llegó a alcanzar elevado número de afiliados y, con ello, a convertirse en una poderosa fuerza capaz, tras la derrota árabe ante Israel de 1948, de intranquilizar seriamente al Gobierno egipcio del rey Faruk, que en 1949 desencadenó una fortísima represión durante la que, probablemente a manos de agentes del gobierno, el fundador del movimiento cayó asesinado. Tras su reorganización, los «Hermanos Musulmanes» apoyaron la revolución de julio de 1952 llevada a cabo por la facción del Ejército capitaneada por Nasser. Pero su gesto no se vio correspondido por el nuevo régimen que, por el contrario, defraudó sus esperanzas de restauración islámica de la sociedad y del Estado, lo cual fue causa de la aparición de tensiones en el seno del movimiento, entre los partidarios de ir a un enfrentamiento radical con el nuevo Estado y los que, más posibilistas, optaban por la moderación en los métodos. La situación haría crisis cuando, a la muerte de Gamal Abdel Nasser, su sucesor, ya empeñado en la tarea de dar un giro hacia Occidente, iniciara un nuevo acercamiento a los sectores islamistas moderados, mediante algunas concesiones en materia de legislación islámica que pronto se evidenciarían irrelevantes. Esto determinó la ruptura de la Hermandad y, con ella, la salida de los elementos más radicales hacia grupos extremistas que se decantaron por la lucha armada. Se sucedieron los atentados a políticos y sangrientos ataques a la comunidad de cristianos coptos⁵. El 3 de septiembre de 1981, se produjeron detenciones masivas de extremistas islámicos e incluso los «Hermanos Musulmanes» fueron ilegalizados. El 6 de octubre, según fuentes oficiales, miembros de un grupo denominado «Nueva Yihad», ametrallaban al Presidente Egipcio durante un desfile, causándole la muerte.

De todos aquellos grupos extremistas islámicos a los que se ha aludido, el más representativo, hoy, es «Yamaat Al Islamiya» que viene desarrollando, últimamente (noviembre del 92), una sangrienta campaña terrorista contra la industria del turismo, apoyada —resulta significativo el dato— por el Partido Laborista egipcio, organización aliada de los «Hermanos Musulmanes».

En síntesis, «los Hermanos Musulmanes» buscan hoy, en el plano religioso, la re-islamización frente a la contaminación provocada por el sistema colonial de Occidente; mientras que su objetivo último en el plano político es —ya se ha dicho— la restauración del Estado Musulmán único y vertebrado por el Califato, que erradique la dominación extranjera, y permita que el Estado se centre en velar por la aplicación del Islam auténtico en el interior, y por la prédica proselitista en el exterior.

⁵ D. PIPES, *El Islam*, Madrid 1987, p. 309.

El «islamismo» en Argelia.

Dentro del marco general que se ha tratado de establecer, en el islamismo argelino cabe apreciar una doble reacción: de un lado, frente al peculiar socialismo estatista y laico impuesto por el FLN, fuente de corrupción y de la gravísima situación económica y social por la que desde hace años atraviesa el país y, de otro, contra las ideologías de corte occidental que, desde la época colonial y, luego, a través, en gran medida, de la emigración, son percibidas como factores de ruptura de la identidad cultural y religiosa de su pueblo y coadyuvantes en la perpetuación de su subdesarrollo. A todo ello habría que añadir los efectos de la corriente xenofóbica en continuo aumento en Europa, y que ciertamente se dejan sentir, con especial crueldad, sobre la colonia argelina en Francia. De todos modos, y sobre todo, «en la Argelia independiente hay que considerar los acontecimientos islámicos a la luz de la experiencia colonial, sin duda alguna la experiencia más violenta y destructiva de la historia reciente del mundo del Islam»⁶ ... y que abrió la puerta a un régimen que, «aunque no se quiere reconocer... le convirtió en el país más secularizado y contrario a la Sharia de todo Dar al-Islam».⁷

En este contexto, el islamismo fue cuajando en los sectores intelectuales de la universidad y, poco a poco, sintonizando con las capas populares que mantenían su fondo cultural y religioso tradicional. A partir de 1973 la corriente legalista islámica comenzó a suscitar incidentes que se concretaban en ataques y represalias contra quienes demostraban conductas contrarias a la Sharia. Pero no pasaron de hechos aislados y de escasa importancia hasta los sucesos de noviembre de 1982 que, con origen en la Universidad de Argel, dieron paso a un auténtico intento de asalto al poder de inusitada radicalidad y violencia, y animado por el explícito deseo de implantar un régimen inequívocamente fundamentado en el Corán.

La represión fue durísima y las organizaciones islámicas fueron auténticamente barridas. Las represalias se dejaron sentir incluso a nivel gubernamental con el cese y detención del ministro de asuntos religiosos, y duraron hasta principios de 1983, en que el propio régimen creyó haber detenido el peligroso avance del movimiento. Pero hoy se puede constatar que aquello tan solo fue un espejismo. Las organizaciones islámicas, tras la fundación del Frente Islámico de Salvación (FIS), en marzo de 1989, se encargaron de demostrarlo con su victoria en las elecciones municipales de 12 de junio de 1990, que fueron convocadas por el régimen en un intento de evolución aperturista a todas luces tardío. Fue progresivamente produciéndose el paso a la acción política de las organizaciones islámicas y, encabezadas todas ellas por sus respectivos cheijis, comenzaron a

⁶ *O.c.*, p. 302.

⁷ *O.c.*, p. 304.

salir de la clandestinidad bajo la tolerancia vigilante del Gobierno. Entre las que a lo largo de 1988 iniciaron el proceso de convergencia que acabaría conduciéndolas a la constitución del FIS bajo el liderazgo del cheij Abassi Madani, se pueden citar la encabezada por el cheij Nahanah, que es la rama argelina de los «Hermanos Musulmanes», las de los cheijs Jab Alla y Muhammad Al-Said o las más extremistas –y aún secretas– Hegra o Al-Takfir.

Desde entonces, con la evidencia del peligro islamista de cara a las elecciones generales pendientes, tanto el FLN –partido histórico en el poder desde la independencia– como el resto de los partidos laicos de la oposición, fueron alineándose en posiciones defensivas ante el avance arrollador del FIS que, a raíz de la convocatoria de elecciones generales para el 27 de junio de 1991, bajo la dirección de Abasi Maddani, convocó una huelga general indefinida a partir del 25 de Mayo –siete días antes de la apertura oficial de la campaña electoral– que evolucionaría hacia un proceso de auténtica rebelión civil frente al Estado y que traería consigo la declaración del estado de sitio, el aplazamiento de las elecciones hasta el 26 diciembre, tal y como pretendía el FIS, y la caída del jefe del gobierno, seguida de fuerte desgaste de las posiciones reformistas del presidente Ben Yedid y a favor de las posiciones más duras del FLN y del Ejército. El triunfo aplastante del FIS en la primera vuelta de las elecciones⁸, determinó la dimisión, el 11 de enero de 1992, del presidente Ben Yedid, dimisión impuesta, a todas luces, por el Ejército receloso ante el proceso de apertura política emprendido por aquél.

La nueva situación presidida por el histórico Mohamed Boudiaf al frente del Alto Consejo de Estado (ACE) canceló el proceso electoral e inició una dura represión sobre los sectores más extremistas del FIS. No obstante, su declaración política mantenía el propósito de continuar el proceso democrático pero desde la negación de cualquier intento monopolizador de la religión en los planos políticos. Pues bien, en la mañana del 29 de junio, caía asesinado el presidente del ACE, Mohamed Budiaaf. Las acusaciones se dirigen, de inmediato, hacia sectores islamistas violentos más o menos relacionados con el FIS; pero no faltan opiniones que apuntan a facciones reaccionarias del Ejército y del FLN que se oponen a todo cambio en dirección más o menos democrática. Hoy, a pesar de la cohesión existente entre el ACE y las Fuerzas Armadas del país, la evolución de la situación en Argelia continúa siendo incierta y altamente preocupante, ya que, a pesar de haber dado algunos frutos los esfuerzos por atraer a la moderación a algún sector del campo islamista⁹, algunos, escapando

⁸ El FIS obtuvo 188 escaños frente a los 25 de las fuerzas laicas y demócrata-progresistas de la FFS y a los tan sólo 15 escaños logrados por el FLN.

⁹ De ello se hizo eco la TV argelina el 25 de junio de 1992 y ya, en agosto del mismo año, la revista AL-WASAT.

incluso de la órbita de influencia del FIS, se han dejado arrebatar por la espiral de la violencia indiscriminada y xenófoba.

El «islamismo» en Túnez.

Al igual que Argelia, Túnez viene viviendo desde el derrocamiento del sistema monárquico, en una situación de partido hegemónico y laico en el poder: la «Agrupación Constitucional Democrática» creada por Burguiba, al que se enfrenta, desde la ilegalidad, el movimiento islamista representado por «Al-Nahda» (Partido para el Renacimiento). Existen, es cierto, otras formaciones; pero sin fuerza política de alguna significación, como demostraron las elecciones de 1989.

«Al-Nahda» es el nuevo nombre adoptado por el «Haraka Al-Itiyaa Al-Islamy» (Movimiento de la tendencia islámica, (MTI)) que ya intentó ser legalizado para participar en la elecciones de 1989¹⁰ sin conseguirlo y que, tras dos años de moderación, por abril de 1990, había alcanzado altas cotas de radicalidad y activismo a través, principalmente, de su sindicato estudiantil, la «Unión General Tunecina de Estudiantes», protagonista de los disturbios que, periódicamente, vienen poniendo en quiebra el orden social del país. En Túnez, como en Argelia, la proyección política y social del fenómeno islamista posee características análogas que la diferencia de la que se constata en los tres restantes países que integran el Mogreb.

No obstante ser ilegal, el gobierno tunecino venía jugando, con pulso, la baza de cierta tolerancia para eludir —siempre que las circunstancias lo permitían aunque sin renunciar a las medidas represivas en los casos necesarios— zonas de choque frontal con «Al-Nahda», mientras que, de forma indirecta, intentaba promover disidencias en su seno. Circunstancias exteriores han venido en apoyo eficaz de los deseos desestabilizadores del régimen, al incidir sobre las tensiones por el liderazgo que venían enfrentando, aunque con sordina, a Rached Ghannouchi, presidente y líder en el exilio de la organización, y a su secretario general y dirigente en el interior del país, Abdelfatah Mourou, ambos, fundadores históricos del movimiento.

Tales circunstancias se dieron al estallar el conflicto del Golfo. Mientras Mourou se ponía a favor de Arabia Saudita en donde radicaba la ortodoxia musulmana y desde donde, al fin y al cabo, llegaba la financiación para Al-Nahda, Ghannouchi, desde el exterior, se alineó en favor de Irak. A partir de ahí, el discurso anti-occidental y en favor del «pueblo árabe hermano, agredido por el imperialismo americano y occidental», caló en las bases y en los activos y radicales sectores estudiantiles, generando, con ello, una auténtica ola de serias

¹⁰ M. H. LARRAMENDI, *Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de Africa*, Madrid 1991, pp. 316-317.

alteraciones de la paz ciudadana, que agudizaron las tensiones entre moderados y extremistas hasta que produjeron, de hecho, una escisión en la Organización cuyo saldo fue la salida de los seguidores del hasta entonces Secretario General hacia posiciones más moderadas.

En septiembre de 1993, al finalizar los juicios seguidos contra 298 miembros de Al-Nahda, inculpados de intento violento de golpe de estado, la ausencia de incidentes y la benevolencia de los tribunales militares al imponer sus sentencias, favorecieron la aceptación de éstas por parte de la oposición legalizada y aun por amplios sectores de la sociedad que habían comenzado a distanciarse de extremosidades de cualquier índole. Con ello, el partido en el poder parece haber llegado a acuerdos, al menos tácitos, con la oposición, acerca de una progresiva liberalización del país; aunque, ante el panorama que ofrece la situación argelina el presidente Ben Alí ha reafirmado su decidida oposición a legalizar cualquier organización religiosa que, como tal, pretenda participar en política; aunque, no obstante, se mantengan abiertas las vías de diálogo existentes entre el régimen y las más moderadas de ellas.

El «islamismo» en Libia.

Desde 1840, ya bajo el segundo mandato turco, la historia de Libia se va a ver estrechamente unida a una tariqa¹¹ sufi: la Cofradía Sanusi, fundada tres años antes en el monte Abu Quraish, en las cercanías de La Meca, por el argelino Muhamad ibn Alí al Sanusi quien, en la fecha citada, erigió en Cirene la zawia¹² El Beida.

Los sanusi, dirigidos por su fundador que reivindicaba ser descendiente del Profeta, pronto alcanzaron poder y liderazgo político encabezando la oposición al Imperio Otomano primero y, posteriormente, bajo la dirección de sus sucesores, luchando contra franceses e italianos; y, ya durante la II Guerra Mundial, conducidos por Idris, contra las fuerzas del Eje. No es extraño, pues, que al decidir la ONU la independencia de Libia, Idris fuera reconocido rey de la nueva nación que incluía las regiones de Cirenaica, Tripolitania y Fezan.

A lo largo de este proceso y, de forma más patente, a partir de la independencia, el movimiento sanusi, como tal, fue perdiendo radicalidad religiosa e influencia en el ámbito de la política; mientras que el régimen al que dio sustento, se occidentalizaba, manteniendo leyes de la época colonial, colaborando con EEUU y Gran Bretaña, a la vez que se mostraba ajeno a las causas islámicas incluido el conflicto árabe-israelí. De manera que cuando, el 1 de septiembre de 1969, triunfa la revolución, el Coronel Muhamad El Gaddafi, muy hábilmente,

¹¹ Tariqa: camino, vía.

¹² Zawia: lugar permanente de reunión de los miembros de una cofradía o hermandad.

puede presentarse como el restaurador del «antiguo espíritu sanusi» aunque declarara no musulmanes a los sanusi del momento y proscribiera la Orden¹³.

Gaddafi nació en una familia beduina, en 1942, en las cercanías de Sirte. En su educación se mezclaron íntimamente las influencias nacionalistas presentes en el ambiente de la época, con las de la formación religiosa sunnita, no en exceso ajena al sufismo, recibida en el seno de la familia, por las derivadas de su admiración por la Revolución Francesa como movimiento emancipador, y por la obra y figura de Gamal Abdel Nasser que él mismo recuerda: «Uno de los libros preferidos de Muhamad El Gaddafi era *Filosofía de una revolución* escrito por Gamal Abdel Nasser. Muchos de los pasajes los conocía de memoria y los recitaba a sus compañeros de colegio»¹⁴.

Ante el pueblo –ya se ha dicho– Gaddafi quiso aparecer como heredero de la tradición sanusi¹⁵ y por ello, como señala Gedeón Gera, proclamó una versión purificada de los principios sanusis que incluía la libertad individual de interpretación coránica, el retorno a las formas de vida del primitivo Islam, la expansión del mismo a través del Dawa (llamada), la Yihad o guerra santa –lo que venía a justificar una política de reforzamiento militar– y la revalorización del trabajo manual. De otra parte, el nuevo régimen surgido de la revolución de septiembre de 1969, presenta semejanzas con la revuelta de los «jóvenes oficiales» egipcios capitaneados por Nasser. También, como Anuar el Sadat, tras proclamar Gaddafi su voluntad de que la República de la Al Yamahiriya supusiese el comienzo del resurgir del Islam frente a las corrientes occidentalizantes, anunciará su determinación de restaurar la Shari'a con medidas tales como la prohibición del consumo de alcohol, de la prostitución, salas de espectáculos, cierre de iglesias y, en el orden jurídico, la restauración de penas coránicas para el robo, bandidaje y otros delitos. Pero como en el caso de Egipto, la legislación islámica a que se ha aludido no fue aplicada nunca realmente e incluso pronto el régimen dejó fuera de ellas el derecho familiar y eliminó la independencia de los tribunales encargados de aplicar la Shari'a. De manera que aunque El Gaddafi se manifestó siempre como celoso musulmán, lector asiduo del Corán, e incluso en ocasiones como imán, su postura de libre interpretación coránica le ha llevado a no aceptar la Sharia ni la Sunna en sentido estricto y, a través de ello, a posiciones cada vez más heterodoxas¹⁶.

¹³ D. PIPES, *o. c.*, p. 324.

¹⁴ A. MACHORDOM COMINS, *Muhamad El Gaddafi*, Madrid 1987, p. 44.

¹⁵ A este respecto resulta significativo que –según afirman fuentes fiables de su entorno– Gaddafi contrajera por entonces matrimonio con una mujer miembro de la antigua familia real Sanusi, cuyo hermano ocupa un puesto relevante en el régimen libio.

¹⁶ A este respecto, son muy ilustrativas las declaraciones hechas por Gaddafi a Oriana Fallaci para la revista *Jeune Afrique*, y que recoge D. Pipes (*o.c.* p. 327).

Paradójicamente, pues, lo que a nivel internacional y en el mundo musulmán supuso un impulso cierto para el resurgir islamista, en el interior de Libia, a través del Libro Verde, se convirtió en un factor verdaderamente secularizador de la vida pública¹⁷. Y es que el pensamiento político de Gaddafi va temporalizándose al tiempo que se aleja, progresivamente, de la ortodoxia sunnita, para intentar una tercera vía entre el socialismo marxista y las estructuras propias del capitalismo liberal de Occidente; tercera vía que cree encontrar, en lo político, en el «poder del pueblo» ejercido a través de «los Congresos Populares de Base», pretendida suerte de democracia directa mediante la cual las «masas» accederían a su autogobierno¹⁸.

En definitiva, Gaddafi, autodidacta, lector apasionado de Rousseau, aparece como desconcertante producto de una «intoxicación» producida por la desordenada mezcla de la Ilustración, de Hegel y aun de influencias marxistas, que dan a su discurso aires liberacionistas en un contexto cercano al gremialismo populista; y todo ello filtrado por El Corán; si bien, como ya se ha dicho, en versión notablemente libre. No parece, pues, aventurado decir —como afirma Paul Balta—¹⁹ que a Gaddafi no cabe encuadrarle en el islamismo o integrismo islámico, y sí, más bien, en el reformismo musulmán rayano con la heterodoxia, si no en ella de pleno. En esta última posición lo situaron explícitamente, ya en noviembre de 1980, los ulemas de la Rábita Islámica de Arabia Saudita, máximo órgano magisterial de la ortodoxia sunnita, al declararle «totalmente antiislámico» y recomendar a los musulmanes combatir sus ideas disolventes.

Hace años que el islamismo es una amenaza cierta para Gaddafi y para su régimen. Ya en los años setenta hubo de recurrir a detenciones de «Hermanos Musulmanes» e incluso a la del mufti de Trípoli. Pero tras el ataque norteamericano de abril de 1986, el aislamiento progresivo agravado por la ausencia de apoyos procedentes del Este, la ruptura de su reciente unión con Marruecos, etc., han agudizado la crisis económica que ya había comenzado a sufrir el país; y, con ello, se ha ido generalizando el descontento en ciudades y universidades; descontento que es capitalizado, en no despreciable medida, por grupos islamistas, como el «Frente Nacional de Salvación» liderado por Mohamed Mogarief,

¹⁷ El término «secularización», con el paso del tiempo, ha recaído en la ambigüedad; de manera que, en su uso, están justificadas las reservas que convienen al caso. En el presente, se utiliza no en el sentido laicista en el que con frecuencia se emplea, y sí para indicar independencia o autonomía formal de las «autoridades» religiosas islámicas y de los órganos de jurisprudencia fundados en la Sharia.

¹⁸ Cf. M. EL GADDAFI, *El Libro Verde*, pp. 27-31. La edición consultada, impresa en España en «Saudade Artes Gráficas», carece de fecha y fue financiada y distribuida gratuitamente por el Estado Libio.

¹⁹ Cf. M. LEGUINECHE, *En el nombre de Dios*, Madrid 1992, p. 375. En este lugar, M. Leguineche hace una larga cita de la obra de PAUL BALTA, *L'Islam dans le monde*.

y por los de la oposición «democrática». A unos y otros dirigía Gaddafi, en enero de 1989, las siguientes palabras: «Cualquier intento de explotar la religión será suprimido en sus raíces. El fraccionalismo, el sectarismo y la actividad de los partidos están rigurosamente prohibidos».

El «islamismo» en Marruecos.

En la actualidad, Marruecos es el único país del Norte de Africa en que pervive el sistema monárquico como forma de Estado; Estado que, además, en la propia constitución aprobada en 1962, se proclama islámico y en el que, por tanto, se reconoce que el poder procede de Dios y se usará legítimamente sobre la Umma, en tanto que su ejercicio se atenga a los preceptos coránicos y a la Shari'a. Para ello, la citada constitución —obra, casi al cien por cien, del politólogo francés Maurice Duverger— reconoce al rey las prerrogativas tradicionales de los sultanes marroquíes de la dinastía Alawyta, quienes por pertenecer a ella fueron considerados descendientes directos de la familia del Profeta. Esto permite al monarca marroquí ostentar ante su pueblo la condición de emir al muminin (príncipe de los creyentes). No obstante, ya desde los tiempos del Protectorado, el ámbito de aplicación de la Ley islámica fue reduciéndose paulatinamente hasta quedar limitada su vigencia al campo del derecho de familia, incluidas las sucesiones, mientras se extendía, para el resto, la aplicación de las legislaciones de los Estados protectores, especialmente del francés.

Parece indudable que la dimensión religiosa de la persona real resulta un carácter de primerísimo orden a la hora de valorar el grado de «autoridad—prestigio» que ejerce sobre su pueblo. Pero no se debe olvidar que, además de la carga religiosa que conlleva tal carácter, Islam y nacionalismo cabalgaron estrechamente unidos durante toda la época colonial, constituyendo el primero de ellos el principal de los caracteres diferenciales de la identidad marroquí frente a la de los ocupantes; ni que la figura de Mohamed V, padre de Hassan II, con su resistencia ante Francia que le llevó a ser depuesto y confinado, llegó a convertirse en el símbolo de la lucha por la recuperación de la soberanía nacional y su vuelta al trono tras la caída del sultán títere Ben Arafa, a identificarse, junto con la independencia, con el triunfo del Islam por la Yihad contra el infiel, proclamada por los ulemas.

En Marruecos la población es, casi en su totalidad, sunnita de rito maliquita; y, como ocurre en otros países del Mogreb, son muy abundantes las cofradías —de cuestionada ortodoxia— dotadas, cada una de ellas, de su propio *camino* (Tariqa). Tales cofradías, al introducir particularismos religiosos en cierta medida limitadores de la cohesión, fueron fomentadas por las potencias protectoras para reducir el ámbito de actuación del Gobierno propiamente marroquí (Majzen), que coexistía con las administraciones extranjeras aunque, ciertamente, bajo tutela. Al llegar la independencia, el nacionalismo triunfante pasó factura a las personas y organizaciones que se significaron por acción u omisión como «colaboracio—

nistas». Entre tales grupos se vieron incluidas las cofradías y sufrieron, por ello, hostigamientos y pérdida de influencia social. Pero, a partir del triunfo de la revolución en Irán, la línea de tendencia apuntada quebró para iniciar una rápida recuperación que llevó al Gobierno a considerar más ventajoso «cabalgar la ola» que enfrentarse con las capas populares de la sociedad, tradicionalmente afectas a la Monarquía.

Esta religiosidad popular de santones y tariqas se desarrolla bajo la ortodoxa y desconfiada mirada de los ulemas cuyo poder, muy relevante en otro tiempo, es hoy, ciertamente, limitado. La prerrogativa más trascendente que poseían, aprobar o no el acceso al trono de cada nuevo monarca, les fue traída por la Constitución; de manera que, en conformidad con ella, es el propio rey quién nombra a su heredero. Tampoco poseen influencia directa sobre la orientación o desarrollo de la política en la que, bajo la máxima potestad del rey «en el que concurren todos los atributos del poder en el más puro estilo islámico»²⁰, desarrollan su actividad los partidos y en el marco de instituciones que, en cierta medida, aspirarían a asimilarse con sus homónimas en las democracias formales de Occidente. Pero, en un país tradicional y de religiosidad contrastada como lo es Marruecos, es la misma Corona la más interesada en conservar y aun mantener el prestigio social y religioso de los ulemas y su adhesión a ella, frente a la heterodoxia del islamismo emergente; de ahí que el monarca procediese, en 1981, a institucionalizar su papel a través de la creación del Consejo Superior de los Ulemas, órgano que debería estar integrado por los nombrados, en cada una de las regiones, presidentes de los Consejos Regionales de Ulemas.

Pero conviene insistir en que cuando se inicia este proceso de «oficialización» del Islam, hace un año del triunfo del Ayatolá Jomeini; y, con el, de que se abriera paso, en los sectores más radicales del islamismo, la esperanza en que, por primera vez en la historia desde la fundación de la Comunidad de Medina, fuera posible instaurar estados islámicos capaces de caminar hacia la unidad perdida. Frente a ello, el rey se esfuerza en potenciar los Consejos de Ulemas y, a través de ellos, la religiosidad, para propósitos acerca de los cuales, el experto en islam y, a la vez, psicólogo marroquí, Mohamed Tozy, se preguntaba: «Nos preguntamos si al lado de este proyecto de reavivación de la religión no habrá, también, un intento de contar con un órgano religioso con capacidad ejecutiva que, ejerciendo el monopolio de la interpretación y manipulación de lo sagrado, no tendría también la posibilidad, en virtud de su competencia, de condenar y excluir del ámbito de la religión dominante a los elementos contestatarios o reformadores que comienzan a emerger actualmente»²¹.

²⁰ D. DEL PINO, *Marruecos entre la tradición y el modernismo*, Granada 1990, p. 204

²¹ Cf. *o. c.*, p. 218. Recoge aquí D. del Pino, un comentario realizado por M. Tozy al discurso pronunciado por Hassan II ante el Consejo Superior de los ulemas, en julio de 1982.

Y ese era –y no otro– el objetivo del rey: revitalizar el Islam tradicional y su ortodoxia frente al islamismo militante que se inmiscuye, desde las mezquitas, en «la política coyuntural –en la que no deben entrar– ...ni preocuparse de lo que no les importa, como por ejemplo el aumento del precio de los carburantes o de los cigarrillos...»²² Para evitarlo, los ulemas deberán dedicarse a propagar «el Islam auténtico, el Islam puro de la tradición sunnita»²³. Y, desde su óptica, sobraban razones para preocuparse: recordaría perfectamente la inquietud que en los ambientes islamistas, aun reducidos, despertó la acogida en su villa de Dar as Salam del exilado sha de Persia y de su familia. Quizá fue entonces, por primera vez, cuando aparecieron pintadas increpándole con el peor insulto para un musulmán: «hijo de perra». Y recordaría que ya, dos años antes, más o menos, había tenido que detener a Abdesalam Yasin, quizá el líder islamista con mayor prestigio de Marruecos, e internarlo en un sanatorio psiquiátrico. En la actualidad, el grupo que lidera, «Al Adlu ual Ihsane» (Justicia y Filantropía), resulta ser el movimiento mejor estructurado, y que ocupa un lugar central en el ámbito islamista marroquí; ya que, en una imaginaria curva «moderación–radicalización», se encontraría flanqueado, por un lado, por organizaciones más moderadas y, por tanto, toleradas e incluso tentables desde el poder, como es el caso del «Movimiento de la Reforma y la Renovación» («Harakat al Islah ual Tajdid»), dirigida por Abdelilák Benkirane; y, de otro, por las abiertas al empleo de la violencia, entre las que destaca «Juventud Islámica» («Ach Chabiba al Islamia») que procede de «Renacimiento Islámico» (Al Nahda al Islamiya), versión marroquí de «Hermanos Musulmanes»²⁴.

Conclusión

Hasta aquí, hemos querido describir a grandes rasgos el marco de referencia en el que se mueve el fenómeno islamista mogrebí, rodeado del Islam popular y bajo la mirada temerosa y desconfiada de la ortodoxia *salafi*²⁵ asumida por los sectores burgueses más orientados hacia posturas *modernistas*, y la más intranquila y aun represiva actitud de distintos regímenes: desde la radical beligerancia del argelino, a la no menos firme pero sí más posibilista actitud del monarca marroquí, dispuesto siempre a asumir el papel de «protector» de todo grupo o componente del ámbito religioso que acepte su papel de emir al muminin.

²² O. c., p. 218; palabras de Hassan II en su discurso ante el Consejo Superior de Ulemas, de julio de 1982.

²³ *Ibid.*

²⁴ «Juventud Islámica» está liderada por Abdelkrim Moti quien, junto con otros dirigentes del grupo, fue juzgado, en 1980, por el asesinato del dirigente socialista Omar Benyellun.

²⁵ Corriente religiosa que pretende depurar el Islam de desviaciones «populares»

Muchas más cosas deberían decirse para terminar de dibujar una realidad tan rica en matices y posibilidades evolutivas. Pero nos parece, quizá, suficiente lo dicho, para que se puedan apreciar las diferencias más relevantes y significativas que hacen distintas las manifestaciones del fenómeno islamista en los diferentes países del Magreb (y, sin duda, del mundo árabe); y cuya extremosidad parece estar directamente relacionada con la mayor o menor dureza con que vivieron sus respectivos períodos coloniales y, de otro lado, con los intentos secularizadores y aun laicistas, protagonizados por los regímenes que los gobiernan.

En orden a escudriñar las claves de plausibles salidas a situaciones tan preocupantes como las que amenazan o se viven en la región, es difícil sustraer la atención sobre la evolución del fenómeno en Marruecos. Y es que Marruecos cuenta con una sociedad, en general, no secularizada y tradicional, cuya mesocracia es mayoritariamente partidaria de la visión *modernista* del Islam que cree posible compaginarlo con formas de gobierno democráticas, homologables (no identificables) a las occidentales, y que favorezcan el desarrollo y el bienestar de su pueblo; mientras que la población rural —aun muy numerosa— con una economía de subsistencia de la que se carece en los restantes países del Magreb, se siente enraizada en valores tradicionales en los que Hassan II ha sabido mantener el carisma de su función, su *Baraka*.

No es extraño, pues, que analistas de prestigio consideren a Marruecos como el país menos expuesto al riesgo de una revolución islámica; y que fundamenten sus razones, simplificando, en la figura del rey, valedor de las costumbres y de la religión tradicionales, y en la existencia de un proyecto abierto hacia las libertades cuyo protagonismo e impulso, muy hábilmente, también él proclama asumir. «Gracias, principalmente, al rey Hassan II, los sentimientos fundamentalistas no cuajaron en un movimiento político importante; pues él, más que ningún otro gobernante musulmán no fundamentalista, marcó el tono del Islam en su país»²⁶.

III. Momento para la reflexión.

El fenómeno Islamista alcanza nuestro presente en «esta hora del Occidente postmarxista y postmoderno» como acertadamente la define el Dr. Geffré²⁷, y en el seno de un mundo, de una cultura fundada y configurada sobre y entorno del Islam; y cuyo ímpetu renovador, transformador y creativo, hace tiempo que perdió su vigor para quedar remansado y al margen del camino que lleva hacia el desarrollo económico y el bienestar.

²⁶ D. PIPES, *o. c.*, p. 329.

²⁷ A. MONTES GARCÍA, *La presencia de los musulmanes y la formación de los colaboradores pastorales: Seminarios XXXVIII* (1992) 258.

Desde unas u otras posiciones, es frecuente atribuir tal decadencia a un proceso de pérdida de las propias señas de identidad; señas de identidad que habían hecho posible en el pasado producir una civilización transmisora de los saberes clásicos y cuyo impacto permanece de forma indeleble en la historia de los pueblos de Oriente y de Occidente.

Tal pérdida se achaca a factores de diversa índole entre los que se cuentan las luchas intestinas que impidieron o frustraron la posible unidad panislámica; las consecuencias de una colonización al servicio del imperialismo centrado tan sólo en cuestiones de interés estratégico o meramente económicas; y allá, en lo hondo, como causa de las causas, la intransigencia teocrática que pretende mantenerse al margen de la razón como vía única por la que el hombre habría de caminar hacia el progreso, hacia la felicidad.

Son significativas al respecto, las palabras del profesor marroquí Cherif Abderrahman: «Occidente ha utilizado sus propios valores como verdades inalterables, que no admiten discusión, y ha pretendido que esos moldes deberían aplicarse a otras civilizaciones. En la medida en que la civilización islámica no se ajustaba, o no respondía, a esos patrones occidentales, el mundo árabe-islámico era para Occidente una cultura inferior, llena de fanatismo religioso, sensualidad, desorden o miseria. Ha considerado a esos pueblos como *naciones teocratizadas*, propias del tiempo medieval...»²⁸. Y no parece ser esta una visión alejada del modo como se ve, desde el mundo islámico, la actitud, hacia él, de Occidente, de un Occidente que percibe y valora la realidad desde el prisma secularizado y a menudo laicista heredero de la Ilustración.

Desde tal perspectiva, una adecuada mezcla de desarrollo y de bienestar, en el seno de una democracia, sería la pócima mágica que alejaría de Occidente la amenaza surgida del pasado y encarnada en las fuerzas militantes del Islam. Un desarrollo al servicio de un bienestar que se entiende fundado, casi exclusivamente, en la capacidad de acceso a los bienes de consumo, y al que se ve bajo la amenaza constante de la explosión demográfica²⁹; y en una democracia que, con frecuencia, se cree incompatible con la pervivencia de cualquier grado de impregnación religiosa de la sociedad. La laicidad: ese sería el precio que deberían satisfacer los pueblos y naciones de mayoría musulmana, para –según buena parte del pensamiento occidental– aspirar a acceder al mundo de la modernidad, al imperio de la razón. El paradigma democrático europeo sería el único al que deberían acomodarse –a la letra y cuanto antes– los regímenes de

²⁸ ABDERRAHMAN, CHERIF. Citado por M. LEGUINECHE: *En el nombre de Dios*, Madrid 1992, p. 343.

²⁹ La explosión demográfica a que se alude con frecuencia como factor de riesgo y de amenaza creciente, se traduce en tasas de habitantes por Km² muy lejanas a las de la mayoría de los países desarrollados.

estos Estados; y bajo ésta condición debería concebirse cualquier futuro de cooperación plausible. Pero para buena parte de los musulmanes, ya se ve, tal precio resulta ser excesivamente alto.

Y es que el Islamismo –cuya entidad y naturaleza profunda es necesario que nosotros, los occidentales, aprehendamos en todo su contenido y alcance– no es otra cosa, en nuestra opinión, que la reacción extremada que surge en una cultura que se siente amenazada de exterminio por su antagonista histórico: por la cultura occidental percibida, por otra parte, a través de la experiencia colonial de la que creen que devienen, en último término, los sistemas económicos y regímenes políticos que padecen, y en los que constatan la injusticia, la corrupción y el fracaso económico como únicos frutos de su sumisión a los países desarrollados de Occidente.

No parece, pues, que queden otras vías para evitar o gobernar las crisis ya existentes o las que eventualmente puedan surgir en uno u otro marco geográfico y, en general, en el de las relaciones entre el Islam y Occidente, que aquellas que, fundadas sobre el diálogo, sepan respetar, verdaderamente, el hecho diferencial que nos separa a ambas culturas, a ambas civilizaciones; que consideren los diferentes *tempos* con los que se mueven una y otra, y que, consecuentemente, den tiempo y cooperen –también económicamente– al avance de las en absoluto despreciables corrientes que, en algunos países de mayoría musulmana, buscan sinceramente cohesionar el Islam con la democracia, con el desarrollo económico y con el respeto a los derechos humanos en tanto que pilares básicos de todo progreso al servicio del hombre.

Mientras tanto, los medios de comunicación que hoy alcanzan hasta las más remotas jaimas y los rincones mas sombríos de las medinas, los relatos de quienes viajaron a la no tan lejana Europa, las propias vivencias del pasado colonial y, ahora, de la emigración, nutren el alma de millones de personas que contemplan con desesperanza el inalcanzable *paraíso* europeo: el reino del deseo satisfecho y de lo superfluo.

Francisco Galvache Valero