CUADERNOS
DE LA ESCUELA DIPLOMÁTICA
NÚMERO 48

El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España

GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN

El Islam y los musulmanes hoy

Dimensión internacional y relaciones con España

El Islam y los musulmanes hoy

Dimensión internacional y relaciones con España

Olivia Orozco de la Torre y Gabriel Alonso García (eds.)

Escuela Diplomática

Casa Árabe
البيت العربي

España
2013

© de los textos: sus autores
© de la presente edición: Escuela Diplomática, 2013
Paseo de Juan XXIII, 5 - 28012 Madrid
© de la presente edición: Casa Árabe, 2013
Alcalá, 62 - 28009 Madrid
www.casaarabe.es

NIPO: 501-13-003-9
ISSN: 0464-3755
Depósito legal: M-32782-2013

A tenor de lo dispuesto en la Ley de Propiedad Intelectual, no está permitida la reproducción total o parcial de esta publicación, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de su uso sin el permiso previo y por escrito del autor, salvo aquellas copias que se realicen para uso exclusivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.

ÍNDICE

PRÓLOGO..... 9
José Luis de la Peña
Eduardo López Busquets

INTRODUCCIÓN..... 11
España y el mundo árabe-islámico: historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros
Bernabé López García

PARTE I: El islam: fundamentos religiosos y diversidad cultural..... 29

Los fundamentos del poder en el islam..... 31
Dolors Bramon
La diversidad geográfica del islam..... 47
Justo Lacunza Balda
Islam e Internet..... 75
Javier Rosón Lorente

PARTE II: Islamismos, poder político y contestación en el mundo árabe..... 97

La reforma en el islam: legitimidad religiosa y lucha política..... 99
Emilio González Ferrín
El islam político en tiempo de revueltas..... 117
Ferran Izquierdo Brichs
El papel de los jóvenes en las Primaveras Árabes..... 133
Rocío Vázquez Martí

PARTE III: Islam global: dimensión económica, política y social..... 147

Aproximación a los planes de desarrollo económico de los países árabes..... 149
Ana González Santamaría
Desarrollo de la economía y banca islámica: evolución histórica y actualidad europea..... 167
Olivia Orozco de la Torre

(Un) follow the leader: una lectura crítica sobre el liderazgo y los movimientos islámicos en Europa occidental 189
Jordi Moreras

PARTE IV: Islam y musulmanes en España 209

El islam en la Península Ibérica 211
Eduardo Manzano
Historia islámica en la Península Ibérica 227
Maribel Fierro
Inmigración, integración y comunidades musulmanas 249
Javier Rosón y Sol Tarrés
La organización del islam en España 265
Ana I. Planet Contreras

PARTE V: España y su relación con el mundo árabe-islámico 281

Aproximación a la política exterior de España hacia el mundo árabe y musulmán 283
Miguel Hernando de Larramendi
Diplomacia de defensa: otro ámbito de la proyección española en el mundo árabe a través de la Iniciativa 5+5 Defensa 299
M.ª Dolores Algora Weber
España y los cambios políticos en el mundo árabe 319
Eduard Soler i Lecha
¿Y ahora qué? Nuevos horizontes para la política exterior hacia el mundo árabe
Jorge Vázquez Costa 327

Los autores y editores 343

PRÓLOGO

José Luis de la Peña
Embajador-Director de la Escuela Diplomática
Eduardo López Busquets
Director General de Casa Árabe

Conscientes de la importancia prioritaria que para España tiene el conocimiento profundo de sus relaciones con el mundo islámico y de las transformaciones que éste vive en la actualidad, así como del interés creciente generado por los cursos que, sobre el islam y el mundo musulmán, vienen organizando anualmente la Escuela Diplomática y Casa Árabe, nos ha parecido de gran interés publicar un volumen editado a partir de los textos del último curso: "El islam hoy: fundamentos, prácticas y dimensión internacional", celebrado entre abril y mayo de 2013.

Iniciado en 2007, de la mano de la Secretaría de Estado de Asuntos Exteriores y del entonces embajador en Misión Especial para las relaciones con las Comunidades y Organizaciones musulmanas en el Exterior, y dirigido fundamentalmente a funcionarios que desempeñasen tareas relacionadas con el ámbito arabo-islámico, el curso ha tenido muy buena acogida desde sus primeras ediciones, en las que se pudo participar incluso en formato *on-line,* y que se han ido sucediendo hasta el presente año 2013.

La Escuela Diplomática reforzó el proyecto en 2009 con la coorganización de Casa Árabe, colaboración que ha sido sumamente fructífera y que supone un ejemplo exitoso de trabajo conjunto entre la Unidad del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (MAEC) encargada de la formación del personal diplomático y del Servicio Exterior y una de las Casas de la red de instituciones de Diplomacia Pública de dicho ministerio.

El curso, que se ha venido celebrando casi puntualmente cada año, ha ido variando sus planteamientos en función de la enorme diversidad de temas que

abarcan los estudios islámicos, tanto desde un punto de vista internacional como local o regional, así como en función de la evolución de las transformaciones y dinámicas que ha venido experimentando el mundo arabo-islámico en los últimos años, atendiendo especialmente a la circunstancia española en términos orteguianos.

La última edición del curso ha querido subrayar en particular los aspectos económicos, geoestratégicos y empresariales, abriéndose también al público del sector privado y profesional, que cada vez mantiene unas relaciones más estrechas con países y comunidades de cultura arabo-musulmana, sin abandonar por ello los más tradicionales históricos, culturales y políticos, tratados también anteriormente pero —como es lógico— con su correspondiente actualización, sobre todo en lo que concierne a los últimos desarrollos de la llamada Primavera Árabe.

Y de ello da fe el índice de la publicación, donde el lector encontrará un nutrido abanico de valiosas colaboraciones donde se da cuenta del fenómeno islámico en la actualidad y la historia, desde múltiples y complementarias perspectivas. El volumen no se limita a la mera erudición sino que ofrece un importante instrumento de trabajo y análisis para la política exterior española y la actividad educativa, económica y empresarial, en un ámbito cultural y geográfico de primera importancia y de cara a un más profundo conocimiento de los vínculos que nos unen.

Por ello, nos ha parecido oportuno recoger en este volumen lo más significativo del curso 2013: "El islam hoy: fundamentos, prácticas y dimensión internacional", completándolo con nuevas voces y textos, y ofrecerlo a un público más amplio para que así pueda acceder a una información y unos análisis que consideramos de mucha utilidad para todos aquellos que se interesan, ya sea desde una perspectiva internacional, regional o nacional, política, social o económica, por el mundo islámico. Creemos brindar un libro de considerable interés y muy completo que probablemente en su diversidad de planteamientos y temas lo convierte en único en la bibliografía en lengua española. Partiendo de este convencimiento y en consonancia con la misión formativa y divulgadora tanto de la Escuela Diplomática como de Casa Árabe, confiamos en la buena acogida de este volumen monográfico por parte de los lectores y en que se convierta en una valiosa herramienta como guía en una realidad tan rica, diversa y múltiple como es el islam y los musulmanes de nuestro tiempo.

Madrid, julio de 2013

INTRODUCCIÓN

ESPAÑA Y EL MUNDO ÁRABE-ISLÁMICO: HISTORIA DE UNA MULTIPLICIDAD DE RELACIONES Y ENCUENTROS

Bernabé López García
Catedrático honorario de Estudios Árabes e Islámicos,
Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos,
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Los españoles siguen sin dar encaje en la configuración de su identidad a la relación que durante ocho siglos sostuvieron los árabes andaluces y los españoles. De una parte profesa una admiración por la huella arqueológica que dejó la civilización árabe en España y por otra manifiesta un rechazo por todo lo árabe considerado como ajeno. Desde finales del siglo XVIII hasta el arranque del XX los arabistas españoles trataron de encontrar un espacio a esa historia común, rehabilitando lo árabe. Pero el peso de los clichés hacia el islam y los árabes que provienen de antiguo, a los que se han sumado nuevos que lo vinculan con violencia y terrorismo, ha hecho quede sin resolver en el imaginario colectivo esa contradicción.

Palabras clave: Árabes, Islam, Arabismo, Moriscos, Ilustración, al-Andalus, inmigración, marroquíes.

Al redactar el prólogo a la versión que Emilio García Gómez hizo en 1950 de *El collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba, José Ortega y Gasset dio en el clavo de lo que consideró "una de las grandes vergüenzas que desdoran los estudios históricos" en España: el hecho de que "a estas alturas, ni de lejos se haya logrado esclarecer la figura de la relación" entre los árabes andaluces y los españoles.

Hoy, más de medio siglo después, se sigue sin dar encaje en la configuración de nuestra identidad a los ocho siglos que las dos sociedades peninsulares convivieron "piel contra piel, en roce continuo de beso y lanzada, de toma y daca, de influjo y recepción", para adoptar la expresión de Ortega en el citado prólogo. De ahí que nuestro filósofo-periodista por excelencia concluya que "nuestra relación con los árabes de al-Andalus, o 'españoles', impli[ca] para nosotros ciertos deberes respecto a su memoria; deberes que últimamente se fundan en la ventaja que nos proporciona cumplirlos, ya que con ello nutrimos nuestra propia sustancia, enriqueciendo y precisando nuestra española".[1]

El español, desde el hombre de la calle al intelectual más reconocido, vive escindido entre el rechazo a una cultura como la árabe que considera ajena y en muchos casos atrasada e inferior, y la admiración, fascinación incluso, por el pasado esplendoroso de una civilización que siente cercana por los restos arqueológicos y de otro género que dejó en nuestro país.

Nuestros abuelos gustaban de fotografiarse vestidos de árabes andaluces en los fotógrafos de la Alhambra cuando sus viajes de estudios o de novios en un ejercicio exótico de nostalgia que era todo un signo de reconocimiento del refinamiento de esa civilización, en otro tiempo nuestra.
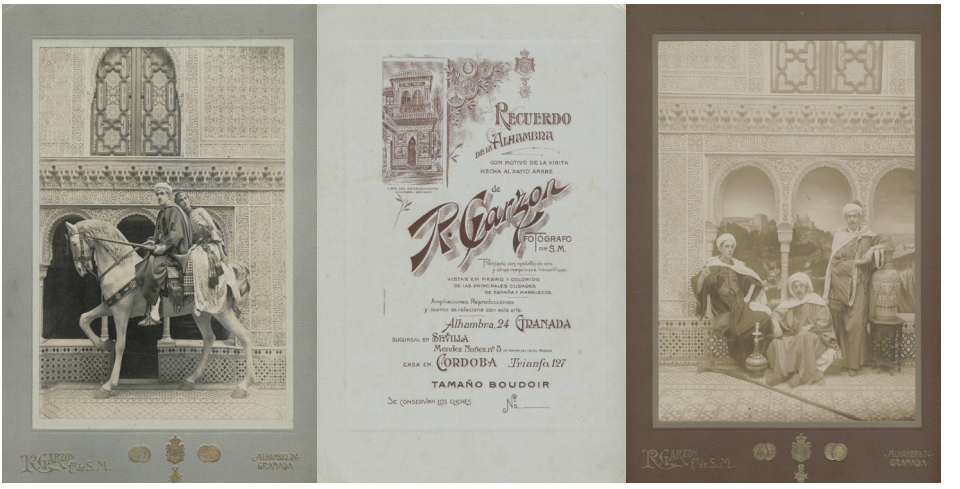


Ilustración 1: ***Nostalgias de al-Andalus***

Pero paralelamente sentían una aversión profunda por ese mundo caricaturizado por las postales del Protectorado de Marruecos que representaba a sus gentes embrutecidas y ridiculizadas.

[1] Edición de Alianza Editorial, Madrid 1998, pág. 11.



Ilustración 2: ***La otra cara de la nostalgia***

Estos estereotipos perduran aún en el imaginario colectivo hispano, avivado por las "inesperadas"[2] migraciones procedentes de Marruecos a partir de los años ochenta, que han convertido en pocos años a la comunidad marroquí en la más importante de las extranjeras.

Desentrañar esta paradoja requiere adentrarse en la historia de la relación entre españoles y árabes, así como en la de la construcción de la identidad española, marcada por ese contradictorio "roce continuo" del que habla Ortega. Pero conviene salirse un poco del exclusivo marco hispano para situar la particular relación de lo hispano con lo árabe en el ámbito más amplio de la dialéctica entre fascinación y menosprecio que ejerce el mundo del islam sobre el occidental.[3]

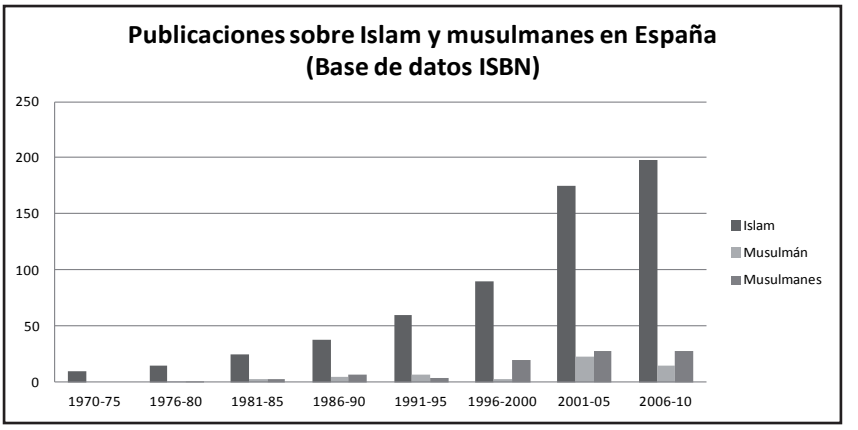


Gráfico 1: ***Publicaciones sobre islam y musulmanes en España***

[2] Por retomar el término del sociólogo Antonio Izquierdo en su libro *La inmigración inesperada*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

[3] Sobre esta dialéctica véase mi trabajo "El islam y lo árabe, entre la fascinación y el menosprecio", publicado en *Perspectivas Exteriores* 2002. Los intereses de España en el Mundo, *Anuario de la revista Política Exterior,* Madrid, 2002, págs. 355-364.

Hay que constatar que España, pese a su cercanía física y a la larga convivencia histórica en el pasado, ha vivido alejada del mundo del islam hasta fechas recientes. Su escasa presencia en el mundo de las colonizaciones, al contrario que ocurriera con Francia e Inglaterra, que llegaron a constituir extensos imperios coloniales en países islámicos, le privó además de un amplio conocimiento directo de dicho mundo.

Aparte el reducido mundo de los interventores en el Protectorado español en Marruecos, militares o civiles, pocos fueron los elementos que tuvieron un conocimiento directo de la realidad social, humana y religiosa del mundo árabe. Los arabistas españoles, el único gremio interesado en el estudio de la civilización musulmana, redujeron durante mucho tiempo su campo de estudio al mundo de la España árabe y no produjeron, como sí ocurrió en otros contextos, un material de traducciones de base que permitiera valorar el aporte de la civilización musulmana a la universal. La Islamología, como campo de estudio, no floreció en nuestro país y tan sólo brilló en esta materia el padre Félix María Pareja, fundador y director durante décadas de la mejor biblioteca de temas árabes e islámicos que existe en España, la Biblioteca Islámica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, que lleva su nombre.

No debe olvidarse la aportación que realizó en los años setenta del pasado siglo el arabista catalán Juan Vernet, que en su libro *Lo que Europa debe al Islam de España*[4] llevó a cabo un auténtico inventario de lo que la cultura debe a los árabes españoles, insistiendo en el hecho de que "es el mundo islámico el que reelabora los saberes de la antigüedad, clásica y oriental, los incrementa con nuevas aportaciones —el álgebra, la trigonometría, etc.— que pasan a la cristiandad en traducciones del árabe al latín y al romance que dieron origen al Renacimiento". Vino a recordar algo bastante olvidado en el contexto español, la grandeza de una civilización que vivió entre nosotros pero que no hemos sabido asumir en nuestro patrimonio.

Ha tenido que irrumpir el fenómeno de la inmigración, que ha traído a nuestro país a más de un millón de ciudadanos procedentes del mundo islámico, fundamentalmente marroquíes, pero también de otras procedencias norteafricanas o subsaharianas y aún asiáticas, para que la sociedad española tome conciencia de la inmediatez de este mundo islámico.

[4] Editorial Acantilado, Barcelona 2001 y 2006. La obra había sido editada con el título de La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente en Editorial Ariel, Barcelona 1978 y contó con traducciones a otras lenguas.

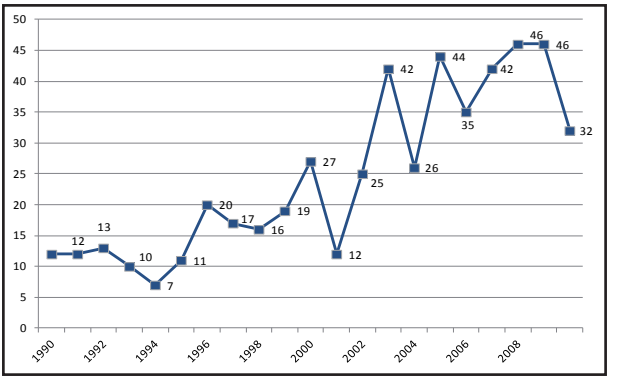


Gráfico 2: ***Libros editados en España con el término "islam" en el título***

Evidencia de este "redescubrimiento" del islam puede apreciarse en el desarrollo de las publicaciones sobre el islam y los musulmanes editadas en España. Una cala en el buscador de la página del ISBN en España (ver Gráficos 1 y 2) permite ver lo tardío del incremento de las publicaciones sobre el islam en nuestro país. Naturalmente guarda relación con el fenómeno comentado de la inmigración, que ha obligado a las instituciones y corporaciones españolas a promover el estudio de las sociedades inmigradas, de sus pautas, costumbres y creencias. Pero hay algo más, que guarda relación con las preocupaciones políticas que el islam suscita a raíz de acontecimientos como el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. Es precisamente a partir de esta fecha cuando las publicaciones sobre el islam se duplican y hasta cuadruplican en nuestro país.

Pero este mayor incremento de las publicaciones no sólo no ha disipado los clichés sobre el mundo árabe e islámico, sino que es probable que las haya incrementado. El estereotipo que se tiene del islam en España es sinónimo de incultura, de opresión y de barbarie. Las insistentes noticias sobre actos terroristas en ese mundo, el yihadismo, el fanatismo fundamentalista, o sobre la situación de la mujer, el burka y otros múltiples aspectos negativos en los países del orbe musulmán, no dejan ver un trasfondo civilizacional que tuvo su esplendor en nuestra Edad Media y que marcó positivamente nuestro Renacimiento.

La politización, real, del islamismo, tan presente hoy en el mundo araboislámico, monopoliza la visión que del islam se tiene en nuestro país —y no sólo aquí. Podemos así encontrar entre los textos que se multiplican en prensa y centros de estudio, comentarios de la índole del escrito por Rafael Bardají, director del Grupo de Estudios Estratégicos (GREES) y antiguo subdirector del Instituto Elcano:

> "El islam se expande no con la suavidad como se extiende el aceite sino que sus fronteras se hacen con sangre y violencia. Siempre ha sido así y el Siglo XXI no ha modificado su esencia, más bien al contrario, como

> los terribles atentados del 11-S de 2001 y del 11-M de 2004 han vuelto a poner de relieve. (…) *Dar el-Islam* no es sino la tierra de la sumisión del individuo, particularmente en lo que concierne a la mujer. Pero es más, es la tierra donde la misericordia sólo tiene aplicación entre sus fieles y se destina lo peor a los infieles, esto es, a todos nosotros, decadentes occidentales. Es la tierra que justifica el recurso a la violencia bajo la ya famosa guerra santa o *jihad* [sic]. El islam, hay que decirlo, es en su esencia y en su substancia una teocracia guerrera".

Desgraciadamente no son libros como el citado de Juan Vernet los que se difunden y conforman el imaginario colectivo sobre el islam, sino obras como *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden* de César Vidal,[5] pleno de errores históricos en sus multiplicadas ediciones y con aseveraciones tan disparatadas y anacrónicas como que "la llegada [del islam] hasta la península Ibérica se tradujo en la aniquilación de la cultura más importante de Occidente a la sazón y en una lucha de liberación nacional que se prolongaría a lo largo de casi 800 años" (Vidal 2005:15). Para él, "la historia de España es verdaderamente incomprensible sin hacer referencia a su enfrentamiento multisecular, a vida a muerte, con el islam".

Se instala este libelo en una tradición historiográfica que viene de antiguo, de obras que buscaban una afirmación identitaria precisamente en esa pugna con el islam, por entonces todavía presente en España a través de la comunidad morisca a la que se había obligado a abandonar sus principios religiosos. Obras como la *Coronica de los moros de España* publicada por Fray Jayme Bleda en 1618,[6] pocos años después de la expulsión de los moriscos, escritas para su justificación, consideran que "en el año setecientos y treze començo la Destruycion de España" por causa de la llegada de los árabes y toda la historia posterior es una obra de "restauración" para recuperar la "pérdida" del país. Esta lectura de la historia de España coincide con el relato cumbre de esta época, la *Historia general de España* (1601) del padre Juan de Mariana, que trata a los árabes de "destructores de España" y considera al islam "malvada superstición". El relato está pleno de calificativos negativos de los árabes considerados como "canalla" y "gente feroz y cruel".[7]

Considerados como invasores, a los que se les achaca todos los males de España, van a ser presentados durante largo tiempo por los historiadores como un cuerpo extraño que nada tuvo que ver con nuestra tierra. Habrá que esperar a la Ilustración para que se "rehabilite" en cierto modo el papel que desempeñaron

---

5 Editorial La Esfera de los Libros, Madrid 2005.

6 Esta obra se puede encontrar en la web de la Biblioteca Valenciana Digital: http://bivaldi.gva.es/en/consulta/busqueda_referencia.cmd?campo=idautor&idValor=5396&id=17962&forma=ficha&posicion=1

7 El tomo primero de la obra de Mariana se puede encontrar en: http://books.google.es/books?id=ZaI2CSsKagUC

durante siglos en la Península Ibérica. A partir de obras como la *Historia crítica de España y de la cultura española,* publicada en 1795 por el jesuita expulsado de España, Juan Francisco Masdeu, se empieza a reconocer el papel de árabes y judíos españoles en la transmisión de saberes a una Europa ignorante.

Se trata de todo un giro, no sólo en el campo intelectual, sino político, ya que el monarca Carlos III desarrolla por esa época una política de acercamiento a los países musulmanes mediterráneos. Su ministro José Moñino, Conde de Floridablanca, establecerá una serie de tratados de Paz Amistad y Comercio con Marruecos (1767, revisado en 1799 y 1780), con el Imperio Otomano (1782), con Trípoli (1784), con Argel (1786) y con Túnez (1791), abandonando la política de hostilidad vigente hasta entonces, con el fin de facilitar el comercio y poner fin a las actividades corsarias contra la navegación española.[8]

Otro ministro del monarca ilustrado, el Conde de Campomanes, participará en este movimiento rehabilitador del papel de los árabes en la historia de España, prologando la traducción de Josef Antonio Banqueri del *Libro de Agricultura* de Abu Zacaria[9] publicada en 1802, obra que el ministro consideraba "provechosa" y "absolutamente necesaria" para "mejorar la labranza y crianza en España" para que recuperase el estado de florecimiento que llegó a tener en la época de al-Andalus. Se valoraba así el papel de la cultura árabe en la España medieval, hasta el punto de que una obra del siglo XII se pensaba que podía "restablecer la abundancia que experimentaban los árabes españoles y a que es tan propenso el suelo de la península".

Va a corresponder a los arabistas españoles el esfuerzo de incorporar a los árabes y musulmanes españoles en el relato histórico de la península ibérica con plena carta de naturaleza. Será Juan Antonio Conde quien se decida, ya desde su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (1803), a escribir la otra cara de la historia de España —"como el reverso de nuestra historia", dirá—, vista ahora desde el ángulo de los vencidos, a través de los manuscritos árabes. En 1820, poco después de su muerte se publicaría su *Historia de la dominación de los árabes en España.* Aunque esta obra tendría sus detractores, abrió un camino que seguirán los grandes arabistas del XIX, empezando por Pascual de Gayangos y su extensa escuela integrada por José Moreno Nieto, Francisco Fernández y González, Francisco Codera y los discípulos de este, particularmente Julián Ribera y Miguel Asín Palacios.

---

[8] Sobre esta política véanse las obras de Vicente Rodríguez Casado. *Política marroquí de Carlos III.* Madrid: Instituto Jerónimo de Zurita, 1946 y de Ramón Lourido Díaz. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII.* Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989. Ver también Mikel De Epalza, "Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanas del XVIII". *Anales de Historia Contemporánea,* V, 1, 1982.

[9] *Libro de Agricultura. Su autor el doctor excelente Abu Zacaria Iahia Aben Mohamed Ben Ahmed Ebn el Awam, sevillano.* Madrid: Imprenta Real, 1802.

Frente al relato que el Padre Flórez había hecho en su obra *La España Sagrada,* publicada a partir de 1747 y durante más de medio siglo, dedicada a la reconstrucción de la historia de la Iglesia en España y, de paso, a dar una versión de la historia de la España cristiana, en el que "la irrupción de los sarracenos" era percibida como:

> "La boca del pozo del abismo [que] vomitó envueltas en humo de barbarie y de crueldad ejércitos de langostas humanas, que volando desde la Arabia y la Siria por toda la costa de África, vinieron a caer sobre nuestra miserable región, donde es increíble el destrozo que hicieron a poco más de un año de su conquista",

autores como Francisco Fernández y González (1833-1917) proyectaron publicar, a través de su Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente, una colección de obras titulada *España Árabe* en la que:

> "Traducir sucesivamente todos los textos de autores árabes interesantes para la Historia española en forma literal que aproveche a los extraños al idioma arábigo, cumpliendo con el fin de esclarecer los documentos de la dominación muslímica en nuestro país, a la manera que lo está realizando relativamente a la influencia contraria la *España Sagrada* que se continúa a expensas del Gobierno de SM".

El romanticismo y los viajeros románticos contribuyeron a poner de moda la España musulmana. No obstante la historiografía siguió dividida entre quienes idealizaban la labor de los árabes y quienes la denigraban, soliendo coincidir la divisoria entre los que profesaban un ideario liberal y los conservadores. En el primer campo se situó Fermín Gonzalo Morón (1816-1871), autor de un *Curso de historia de la civilización de España* (1841-42),[10] en el que escribiría:

> "Pero mientras densa y sombría ignorancia era el patrimonio general de Europa, a pesar de los esfuerzos de Alfredo y de Cárlo Magno, ecsagerados [sic] por escritores apasionados y que fueron impotentes contra la barbarie de su tiempo; resplandecía en Córdoba, cual luminosa antorcha, el trono de los Ben-Omeyas. Academias de Humanidades, certámenes poéticos, mezquitas magníficas, hospicios, escuelas, bibliotecas públicas, dotación de colegios y aljamas, plantaciones importantes, construcción de puentes, de acueductos, de lagos, y acequias de riego; todo lo que una administración sabia y esplendorosa puede idear en beneficio de los intereses materiales, y aún para dar libre vuelo a la vida del corazón y de la imaginación, todo fue ejecutado por el genio de Abderrahmen, de Alhakén, y de Almanzor".[11]

Como él, autores como José Amador de los Ríos insistirían en esa idea de

[10] Lecciones pronunciadas en el Liceo de Valencia y en el Ateneo de Madrid en los cursos de 1840 y 1841, Madrid, 1841.

[11] *Ibíd.,* tomo I, pág. 31.

los árabes "como más cultos y civilizados", según expresaba en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia pronunciado el 18 de febrero de 1848.

En el segundo campo, el de los denigradores, se encontraría Modesto Lafuente (1806-1866), quien en su *Historia general de España* (1850), modelo de historia providencialista, considerará la lucha entre árabes y cristianos un combate:

> "Entre la usurpación y la justicia, entre la mentira y la verdad, entre el Corán y el Evangelio, entre la concepción monstruosa de un hombre y el libro escrito por la mano de Dios, entre el falso lugar de una doctrina engañosa y la verdadera luz destinada a alumbrar a la humanidad. Porque esa civilización al parecer tan brillante del pueblo de Oriente es la civilización del fanatismo y de la esclavitud".

La guerra de África que los generales O'Donnell y Prim llevaron a cabo en Tetuán entre 1859 y 1860 vino a la vez a estimular el interés por lo árabe pero, paradójicamente también, a suscitar un encono y animadversión hacia quienes eran su versión actualizada, los marroquíes, víctimas de aquella contienda. De un lado, instituciones de abolengo como la Real Academia de la Historia promoverán certámenes y premios para publicaciones sobre los mudéjares y mozárabes, u organizarán cursos sobre los árabes, su cultura y su lengua, como el Ateneo de Madrid. De otro, el ambiente bélico fomentado por crónicas cotidianas del primer periodismo de guerra que se conoce en España, como las de Pedro Antonio de Alarcón, que luego editaría en su *Diario de un testigo de la guerra de África,* resucitaría un auténtico espíritu de "guerra santa" que se plasmará en un libro colectivo editado por el Marqués de Molins en 1861 para conmemorar la contienda, el *Romancero de la Guerra de África,* que reunirá poemas de los más famosos escritores de la época en los que destaca un odio visceral hacia lo árabe y musulmán. El mismo José Amador de los Ríos, que unos años atrás alababa a los árabes "cultos y civilizados", publicará en esta antología unos versos antagónicos:

> "La patria, ilustres guerreros,
> Favor os pide y ayuda,
> Para vengar los ultrajes
> De la berberisca chusma".

En aquella batalla por rehabilitar el papel de los árabes en nuestra historia fueron más fuertes los conservadores, que no dejaron que se impusiera otro relato más integrador propuesto por algunos arabistas. Vicente de la Fuente, rector de la Universidad Central (1879), zanjará la polémica de la siguiente manera:

> "Casi todos los enemigos de Dios, de la Iglesia católica, de la tradición, de la antigüedad y del principio de autoridad, se han venido en pos de los arabistas, no para reforzarlos, pues sus bríos, saber y talento no eran para

> tanto, sino para ver la pelea desde seguro, azuzar a los arabistas, como quien dice a los moros, contra los monumentos de la antigüedad, como quien dice contra los católicos, y dar vaya y grita a éstos si en alguna cuestión histórica quedaban al parecer mal parados".

Habrá, eso sí, quienes se sientan deudores de lo aportado por los árabes, de la huella dejada en nuestra lengua con los miles de arabismos de que está repleta y lo proclamarán en sus escritos y conferencias. Ese será el caso de Joaquín Costa, quien en su discurso pronunciado en el mitin del Teatro de la Alhambra de Madrid en 1884 llegará a decir que "los marroquíes han sido nuestros maestros, y les debemos respeto; han sido nuestros hermanos, y les debemos amor; han sido nuestras víctimas, y les debemos reparación cumplida".[12] Deducía Costa de esta máxima que la política hacia Marruecos "debe ser, por tanto, política reparadora, política de intimidad y política de restauración". Iniciaba así, frente a la vía bélica de la campaña africana de un cuarto de siglo antes, una política de cooperación activa, esencialmente comercial y cultural, que trataron de impulsar sociedades geográficas y africanistas a finales del siglo XIX y principios del XX. Será la labor también de los Centros Comerciales Hispano-Marroquíes que nacieron al calor de los acuerdos franco-españoles de 1904 con el objetivo de "formar opinión sobre los intereses y derechos de España en África, para que después, agrupados todos los elementos bajo un programa perfectamente definido pudiéramos emprender con paso firme el camino de la penetración pacífica en Marruecos", según rezaba un escrito titulado "Labor patriótica" de M. Puig y Valls en la revista de los Centros *España en África* y publicado en el año de la conferencia de Algeciras que marcó el inicio del reparto y colonización de Marruecos.[13]

Pacífica fue, en efecto, la corriente de poblamiento de españoles que fueron a instalarse, primero a Argelia desde su ocupación por los franceses y más tarde a Marruecos. Los levantinos superaban los cien mil en Argelia a finales del XIX y llegaron a multiplicarse por tres hasta la independencia del país. En Marruecos en cambio, los mayoritariamente andaluces apenas llegaban a los 10.000 al comenzar el protectorado, incrementándose a lo largo del período colonial hasta los 180.000 en las tres zonas en que el país quedó dividido (protectorados español y francés y zona internacional de Tánger).

Pero aquel proyecto integrador preconizado por Costa empezó a fracasar desde el arranque del siglo. Ya lo previó él mismo en 1903 cuando intuyó que Marruecos

---

[12] Discurso de Joaquín Costa en el Meeting de la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas celebrado en el Teatro de la Alhambra de Madrid el 30 de marzo de 1884. Extraído de la obra *Intereses de España en Marruecos.* Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1951, pág. 24.

[13] *España en África,* 10 (15-11-1906). Sobre esta revista véase mi artículo "España en Africa: Génesis y significación de la decana de la prensa africanista del siglo XX". *Almenara,* 4, 1973, págs. 33-55, reproducido en el libro *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Sevilla: RD Editores-Historia, 2007.

podría convertirse en "una nueva Manigua cubana",[14] enzarzado en una pacificación del país superior a sus fuerzas. Las guerras de Melilla de 1893 y 1909, con episodios tan dramáticos como el del Barranco del Lobo antes del inicio del Protectorado y sobre todo la guerra rifeña de los años veinte, con el desastre de Annual en 1921, asociaron de nuevo en el imaginario del español con barbarie y violencia a la nueva versión de los árabes de antaño, los "moros" de Marruecos. De ahí que, trayendo a colación una frase que he repetido muchas veces, "la noción más intensamente socializada de la conciencia histórica del español" sea, a juicio de José María Jover, el "antagonismo histórico entre el español y el moro".[15]

La guerra civil española añadió leña al fuego de este antagonismo. Las tropas marroquíes reclutadas por el ejército de Franco en el norte de Marruecos con el pretexto de luchar contra los "sin dios", sirvieron de punta de lanza en la conquista de la España republicana. La propaganda de la España leal utilizó el contraargumento del falso patriotismo de los "nacionales" en su alianza con los que habían sido considerados tradicionalmente los enemigos de la patria.[16]



Ilustración 3: ***"Moros" en la propaganda republicana de la guerra civil***

Esta inversión de adhesiones fue razonada por uno de los arabistas de la escuela de Codera, Miguel Asín Palacios. Sin contradecirse con lo que había sido su trabajo erudito, en el que trató de encontrar paralelismos entre cristianismo e islam, particularmente en el campo del misticismo, en obras como *La Escatología musulmana en La Divina Comedia,*[17] escribió en 1940 la justificación de "Por

[14] "Habla Costa. Sobre la cuestión marroquí", en Diario Universal, año 1, n.º 2, 2 de enero de 1903.

[15] Citado en Bernabé López García, "L'Espagne entre le Maghreb et l'Europe: imaginaire et interférences de l'opinion dans la politique maghrébine de l'Espagne", en Kacem Basfao y Jean-Robert Henry, *Le Maghreb, l'Europe et la France,* París: CNRS, 1992, pág. 139.

[16] Sobre el tema véase la obra de María Rosa de Madariaga. *Los moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española.* Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2002.

[17] Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia Española el 26 de enero de 1919, Madrid: Estanislao Maestre, 1919. O también obras como *El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia.* Madrid: Plutarco, 1931.

qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes",[18] en el que creyó dar respuesta a sus preguntas:

> "¿Cómo cabe fundar la adhesión de los marroquíes a nuestra causa en esa supuesta afinidad ideológica de su cultura con la occidental, europea y cristiana? ¿No es, por ventura, un tópico bien arraigado en el alma secular la enemiga secular entre moros y cristianos?".

Su respuesta, más allá de dejar de lado el oportunismo bien aprovechado por el alto comisario en el Marruecos de la época, el teniente coronel Juan Beigbeder, merece recogerse para reflexión de quienes, como indicaba al comienzo de este artículo, sólo ven lucha y guerra santa entre musulmanes y cristianos, entre el islam y Occidente:

> "Imposible borrar de las páginas de nuestra historia y de nuestra literatura esa antítesis, que se ha hecho proverbial, entre la cruz y la media luna. Sin embargo, hoy que con el trascurso de los siglos se ha podido enfriar ya el fervor pasional de aquellos odios inveterados y permitir la investigación serena y objetiva de los hechos culturales, latentes bajo la historia externa de las gestas guerreras, cabe afirmar sin asomo de paradoja que el islam en general, y más concretamente el español, del que es hermano legítimo el marroquí, ofrece afinidades muy estrechas con la cultura occidental y, sobre todo, con la civilización cristiana española".

Desde luego que fue un artículo de circunstancia, quizás incluso, algunos lo han avanzado, para justificar sus silencios durante el trascurso de la guerra civil española, pero su razonamiento servirá también como basamento ideológico de una política que el franquismo pondrá en práctica con ciertos éxitos en la diplomacia, como es la de la "amistad hispano-marroquí", utilizada en los años cuarenta y primeros cincuenta para encontrar apoyos en los países árabes que comenzaban sus independencias frente a la política aislacionista a que sometieron al régimen de Franco las potencias victoriosas de la segunda guerra mundial.

El texto de Asín Palacios insiste en un hecho: la especificidad del islam español. Esta singularidad señalada por el arabista, que encuentra afinidades especiales entre ese islam español y la civilización cristiana española, guarda relación con un pensamiento que subyace en arabistas e historiadores españoles del XIX, el de que ese islam español está marcado por un zócalo cultural anterior, hispano-godo-romano. Francisco Javier Simonet fue uno de los arabistas que defendió ese punto de vista que vamos a volver a encontrar en plena mitad del siglo XX en un historiador de abolengo como Claudio Sánchez Albornoz.

---

[18] Tirada aparte del Boletín de la Universidad Central, Madrid, 1940. Reproducido en *Obras escogidas,* Il-in, págs. 125-152.

Para este último, existieron "semejanzas temperamentales" entre lo "hispano-musulmán" y lo "hispano-cristiano", así como un "islam hispanizado" por cuyo:

> "Espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno",

según expresaría en su polémica obra *España: Un enigma histórico,* aparecida en Buenos Aires en 1957 como respuesta a la del profesor también exiliado Américo Castro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos,* publicada en 1947 y retocada en 1954 con el título de *La realidad histórica de España.* Castro creyó más en la influencia inversa, en el sedimento que lo árabe y lo judío dejaron en nuestra esencia cultural.

Mientras se desarrollaba en el exilio esta polémica en la España interior el encaje en la configuración de nuestra identidad a los ocho siglos que convivieron las dos sociedades peninsulares de que se hablaba al principio de este artículo se vivía contradictoriamente. De un lado, la España oficial practicaba una política exterior de sustitución que explotaba la idealización de la amistad hispano-árabe para combatir su aislamiento exterior y por otro se mantenía en la escuela, impregnada de nacionalcatolicismo, el "antagonismo histórico entre el español y el moro" del que hablaba Jover, haciendo de aquella convivencia una cruenta "Reconquista".

La descolonización de Marruecos en 1956, realizada a contrapelo de las autoridades españolas que no la habían previsto tan pronto, alejó a España del único punto del mundo árabe con el que había mantenido una relación de verdadero contacto. Por otra parte, reincorporada ya España a las Naciones Unidas, la política de amistad hispano-árabe perdió su sentido original. No obstante se mantuvo de manera retórica hasta el final del régimen, acompañada de una política de becas universitarias a través de una institución que perduró, como fue el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, con su Biblioteca Islámica creada por el islamólogo jesuita Félix María Pareja. Fiel a esta política, España no reconocerá al Estado de Israel hasta la víspera de su ingreso en la Comunidad Europea en 1985.

Va a ser con la "inmigración inesperada" cuando se produzca un cierto reencuentro con la realidad del mundo árabe. Marruecos y los marroquíes reaparecen en la escena española primero como unos viajeros de paso veraniegos que circulaban por las carreteras españolas de los años setenta y ochenta. Es a partir de este momento cuando se inicia una corriente continuada, primero de migraciones "golondrinas", que vienen y vuelven a su país y más tarde, a partir de la implantación del visado Schengen, de asentamientos familiares que con las sucesivas regularizaciones han llegado a alcanzar, en el caso de los marroquíes, los 880.789 residentes a finales de marzo de 2013,

cifra a la que habría que añadir los más de cien mil nacionalizados en los últimos años.

Argelia	62.460	Senegal	56.094
Egipto	3.465	Túnez	2.065
Etiopía	595	Arabia Saudí	306
Gambia	25.840	Bangladés	11.262
Ghana	15.782	Jordania	1.221
Libia	425	Líbano	1.434
Mali	21.965	Malasia	251
Marruecos	880.789	Pakistán	70.933
Mauritania	11.318	Palestina	463
Nigeria	36.314	Siria	2.596
	1.058.953	Total	146.625

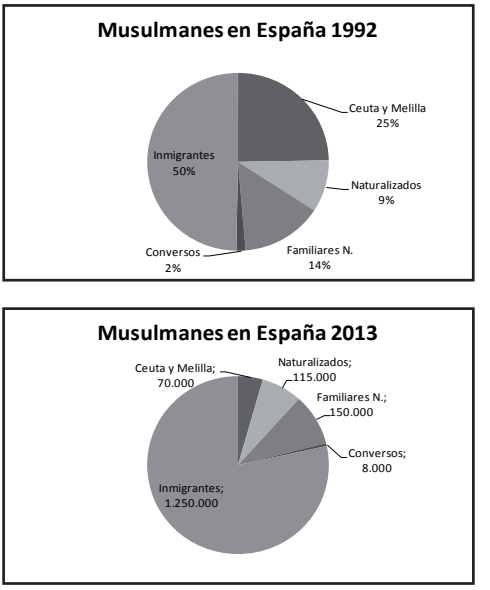
Tabla 1: ***Inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana***

Fuente: Secretaría General de Inmigración y Emigración, datos a 31/3/2013

Junto a los marroquíes, otras comunidades de musulmanes, principalmente pakistaníes, argelinos y senegaleses integran el grueso de lo que hoy es el islam español que reúne, junto con los musulmanes de las ciudades españolas norteafricanas de Ceuta y Melilla y los españoles convertidos al islam, una comunidad de un millón y medio de personas.

España se dotó el 12 de noviembre de 1992 de un Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, institución que reunía en su seno a las dos Federaciones de asociaciones musulmanas españolas de la época, la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España) y la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas). El Acuerdo regulaba el estatuto de los imames, la protección jurídica de las mezquitas, los efectos civiles del matrimonio de rito islámico, la asistencia religiosa en centros públicos, la enseñanza islámica en centros docentes, la fiscalidad de bienes y actividades y las festividades religiosas. El desarrollo posterior del Acuerdo costó tiempo y dificultades en su implantación, derivadas de resistencias en algunos sectores de la sociedad española, pero también de problemas internos de la propia Comisión Islámica.

Desde 1992 hasta la actualidad, dos décadas después, el panorama del islam español se ha modificado profundamente, multiplicado por diez en número, e integrado en sus tres cuartas partes por un islam inmigrado.



Gráficos 3 y 4: ***Composición de la comunidad musulmana en España en 1992 y 2013***

A su vez, los viejos prejuicios hacia el islam han sido alimentados por nuevos clichés, fraguados sobre todo a raíz de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 y a la estación de Atocha el 11 de marzo de 2004. Islam y terrorismo han formado un tándem casi indisoluble en el arranque del siglo XXI. No ha ayudado a deshacer esos clichés la labor de ciertos intelectuales que como Giovanni Sartori presentaban a los musulmanes como "contraciudadanos", incapaces de aceptar las normas de las sociedades occidentales.[19] Como tampoco la de ciertos columnistas que preconizaron en la prensa española de la transición del siglo XX al XXI la necesidad de un "filtro étnico" para premunirse de la que consideraban una inmigración inintegrable, a la sazón la musulmana y subsahariana.[20]

La "Primavera Árabe" ofreció en cambio una oportunidad para comenzar a desmontar los mitos atribuidos al mundo árabe y musulmán. La reacción masiva de los sectores más jóvenes y vitales de las sociedades árabes y musulmanas contra decenios de tiranías ha permitido que la opinión pública española comience a cavilar que barbarie y opresión no constituyen una maldición y una fatalidad para ese mundo, y vean con mejores ojos una realidad deformada por clichés anclados ancestralmente en nuestro subconsciente.

---

[19] Ver particularmente su obra *La sociedad multiétnica.* Madrid: Taurus, 2003, así como su artículo "El islam y la inmigración", en *Claves de la razón práctica,* 117, noviembre de 2001.

[20] Véase mi trabajo "El Islam y la integración social de la inmigración", en *Cuadernos de Trabajo Social,* vol. 15, 2002, págs. 129-143.

BIBLIOGRAFÍA

ASÍN PALACIOS, Miguel. *El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia.* Madrid: Plutarco, 1931.

— "Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes", *Boletín de la Universidad Central,* Madrid, 1940.

BLEDA, Fray Jayme. *Coronica de los moros de España.* Valencia: en la Impression de Felipe Mey, 1618: <http://bivaldi.gva.es/en/consulta/busqueda_referencia.cmd?campo=idautor&idValor=5396&id=17962&forma=ficha&posicion=1>

COELLO, Francisco; SOCIEDAD ESPAÑOLA DE AFRICANISTAS Y COLONISTAS y INSTITUTO DE ESTUDIOS AFRICANOS (1951). *Intereses de España en Marruecos: discursos pronunciados en el meeting de la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas: celebrado en el teatro de la Alhambra el dia 30 de marzo de 1884.* Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

COSTA, Joaquín. "Habla Costa. Sobre la cuestión marroquí", *Diario Universal,* año 1, n.º 2, 2 de enero de 1903.

DE EPALZA, Mikel, "Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanas del XVIII", *Anales de Historia Contemporánea,* V, 1, 1982.

IBN HAZM DE CÓRDOBA. *El collar de la paloma* [Trad. de Emilio García Gómez]. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

IZQUIERDO, Antonio. *La inmigración inesperada.* Madrid: Trotta, 2000.

DE MADARIAGA, María Rosa. *Los moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española.* Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2002.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. "El islam y lo árabe, entre la fascinación y el menosprecio", en *Perspectivas Exteriores 2002. Los intereses de España en el*

Mundo, Anuario de la revista *Política Exterior,* 2002, págs. 355-364.

— "El Islam y la integración de la inmigración social", *Cuadernos de Trabajo Social,* vol. 15, 2002, págs. 129-143.

— "L'Espagne entre le Maghreb et l'Europe: imaginaire et interférences de l'opinion dans la politique maghrébine de l'Espagne", en Kacem Basfao y Jean-Robert Henry, *Le Maghreb, l'Europe et la France,* París: CNRS, 1992.

—"España en África: Génesis y significación de la decana de la prensa africanista del siglo XX", *Almenara,* 4, 1973, págs. 33-55.

YAHYA IBN MUHAMMAD IBN AL-ʿAWWAM AL-ISBILI [Abu Zacaria Iahia Aben Mohamed Ben Ahmed Ebn el Awam, sevillano]. *Libro de Agricultura.* Madrid: Imprenta Real, 1802.

LOURIDO, Ramón De. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII.* Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989.

MARIANA, Juan De. *Historia general de España* (tomo I), 1601: <http://books.google.es/books?id=ZaI2CSsKagUC>

Revista *España en África,* 10 (15/11/1906).

RODRÍGUEZ CASADO, Vicente. *Política marroquí de Carlos III.* Madrid: Instituto Jerónimo de Zurita, 1946.

SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica.* Madrid: Taurus, 2003.

— "El islam y la inmigración", *Claves de la razón práctica,* 117, noviembre de 2001.

VERNET, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España.* Barcelona: Editorial Acantilado, 2001 y 2006.

VIDAL, César. *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden,* Madrid: Editorial La Esfera de los Libros, 2005.

Parte I

El islam: fundamentos religiosos y diversidad cultural

LOS FUNDAMENTOS DEL PODER EN EL ISLAM

Dolors Bramon
Profesora titular de la Universidad de Barcelona

Resumen: Todo tema que desde el punto de vista religioso esté relacionado con el mundo del islam debe de enmarcarse dentro de las coordenadas marcadas por esta manera de entender a Dios. Se tratan aquí los principios básicos que deben seguir, al menos en teoría, los gobiernos y los fieles pertenecientes a esta religión y la singladura que han tenido buena parte de los gobiernos islámicos a lo largo de la historia. Finalmente, se plantea la corrección de determinadas expresiones que se han acuñado desde occidente en relación con el islam.

Palabras clave: islam, islamismos, poder político, califato, yihad, yihadistas.

Tal como indica el título, me centraré en el ámbito religioso y, como es obvio, en el del islam, pero creo oportuno rememorar de entrada la ingeniosa frase del escritor irlandés Georges B. Shaw cuando decía que "ingleses y americanos se distinguían por el hecho de hablar la misma lengua". Parafraseándola, vale la pena establecer que "judíos, cristianos y musulmanes se diferencian por el hecho de creer en el mismo Dios". Es por ello que creo más conveniente hablar de "maneras de entender a Dios" y no tanto de "religiones" puesto que cada grupo monoteísta entiende el Ser Supremo a su manera.

¿Cómo lo entienden los musulmanes? ¿Cómo debería fundamentarse, por tanto, el poder político entre ellos? Teniendo en cuenta lo enunciado, un gobierno islámico tendrá que enmarcarse dentro de las coordenadas del islam. Desde la muerte de su iniciador, el profeta Muhammad (632), sus seguidores decidieron organizar las creencias que constituyen su doctrina en cinco grandes bloques, llamados "pilares", confiriendo al término "pilar" el sentido de elemento que sostiene y soporta la estructura de la *umma* o comunidad del islam.

1. LOS CINCO PILARES DEL ISLAM

1.1. El primer pilar "shahada": El primero de ellos recibe el nombre de *shahada,* que significa en árabe "dar testimonio". Constituye el enunciado básico de los monoteísmos, es decir, de la creencia en un Dios Único, y en el islam se expresa pronunciando tres veces, con intención y ante dos testigos (que a Dios —Omnisciente— no le hacen falta, pero sí a la ley) la frase "no hay otra divinidad sino Dios y Muhammad es el Enviado de Dios" *(la il-laha il-la Al-lahu wa Muhammadun rasuli l-lahi)*.[21]

Al aceptar la creencia en la unicidad de Dios, el Único al que se debe adoración, y en la misión profética de Muhammad como enviado de Dios, también es preciso creer:

a) en los ángeles, seres de características similares a los que figuran en la Torá y en el Nuevo Testamento (Corán, 2:253/254; 8:12, entre otros). Algunos de ellos —los demonios, diablos o *shaytan*— desobedecieron a Dios cuando éste les mandó prosternarse ante Adán, el primer hombre, y se convirtieron, con el permiso de Dios, en tentadores de la humanidad.

b) en los genios, que son unos seres perceptibles o imperceptibles según su voluntad, creados a partir del fuego o del vapor y dotados de inteligencia y de sexo. Esta creencia, de origen preislámico, es y ha estado muy mezclada con elementos de magia y de folklore. Según el Corán (46:28-31 y 72:1-2), algunos de ellos son buenos —los que aceptaron la Revelación— y otros —los que no lo hicieron— son malos y pueden ejercer su poder maléfico contra la humanidad.

c) en otros profetas anteriores a Muhammad, es decir, en los del Antiguo Testamento, en algunos que surgieron entre las diferentes tribus árabes preislámicas y en Jesús, a quien el islam —a diferencia del cristianismo que le cree Dios en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad— únicamente considera profeta. Todos ellos fueron los encargados de difundir la voluntad divina, que, una vez recibida, con el tiempo fue deformada, según el islam, por sus receptores. Con el profeta Mahoma se cree que se completó y se cerró definitivamente dicha Revelación y por ello se le considera el Sello de la profecía. Un buen ejemplo de los numerosos pasajes del Texto Sagrado de los musulmanes (Corán, 16:43-44/45-46; 42:13/11; 4: 152; 7:59/57; 7:85/83; 3:49/43, etc.) que se refieren a los predecesores de Muhammad puede ser el siguiente: "Decid: Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado; en lo que fue revelado a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y a las [doce] tribus [de Israel], en lo que Moisés, Jesús y los otros profetas recibieron de su Señor. No hacemos diferencias entre ellos y nos sometemos a Él" (Corán, 2:136/130).

d) en los otros libros revelados anteriormente a dichos profetas. Entre ellos, hay que notar que los Evangelios siempre son citados en el Corán en singular *(al-Inyil)*

e) en el Último Día o Juicio Final, en términos muy parecidos a cómo se postula en el judaísmo y en el cristianismo y

[21] Esta frase es la que figura en la franja central de la bandera de Arabia Saudí.

f) en el Poder y la Providencia de Dios. Según el islam, que no tiene que ser calificado de fatalista, el hombre fue creado libre y es capaz de escoger sin coacción. Entre los musulmanes se añade que resulta inadmisible el hecho de que los humanos contravengan los preceptos divinos excusándose en la invocación de la Omnipotencia divina porque entonces la Revelación habría resultado inútil.

Todo lo dicho hasta aquí tiene, obviamente, sus consecuencias políticas. Así, en virtud de la citada creencia en la continuidad de la Revelación, los pactos de capitulación llevados a cabo entre musulmanes y los distintos pueblos de quienes se sabía que disponían de doctrina revelada, tenían que encuadrarse dentro de la misma sunna o tradición del Profeta y, más concretamente, en el pasaje coránico (9: 29) que dice: "¡Combatid a los que habiendo recibido la Escritura no creen en Dios ni en el Último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la verdadera religión! ¡Combatidlos hasta que, humillados, paguen el tributo!".

De esta manera y desde el primer momento de la expansión política del islam, los miembros de las comunidades judías, mazdeístas, mandeas, sabeas y cristianas, es decir, las que en la época se creía que tenían un texto sagrado, podían permanecer bajo dominio islámico, manteniendo creencias, instituciones propias (con ligeras modificaciones) y propiedades a cambio de satisfacer un impuesto de capitación y una contribución territorial, generalmente en especies, que podía llegar a suponer la mitad de la producción. Los súbditos acogidos a estos pactos debía y deben gozar de la protección del estado islámico y son llamados indistintamente *dhimmiyyun* o "protegidos" y *ahlu l-Kitab* o "gente del Libro [revelado]". El secular y general cumplimiento de esta premisa se pone de manifiesto con la existencia hasta hoy de comunidades coptas en Egipto, ortodoxas en Oriente Medio e Iraq, judías en el Norte de África y en el antiguo Imperio Otomano y un largo etcétera.

A pesar de que el Libro Sagrado de los musulmanes dice que "no puede haber coacción en cuestiones de religión" (Corán 2:256; 10:99-100 y 11:28), la apostasía o la blasfemia públicas conllevan, según la jurisprudencia islámica, la pérdida de los derechos del considerado culpable y, dado que la vida es el derecho principal de toda persona, algunos gobiernos creen que el apóstata o el blasfemo pueden ser condenados a muerte o a otros castigos. Uno de los casos más conocidos últimamente es el del escritor anglo indio Salman Rushdie, acusado de apostasía y condenado a muerte por una fetua emitida por el Ayatolá Jomeini el 15 de febrero de 1989, si bien, desgraciadamente, también llegan noticias de alguna ejecución a personas acusadas de blasfemia.

1.2. El segundo pilar: Se trata del derecho y de la obligación que tiene todo creyente a dirigirse a la Divinidad, es decir, a rezar. La oración tiene su importancia política puesto que en la que se realiza colectivamente los viernes al mediodía, se impetra por el jefe del Gobierno, hecho por el cual se explicita la aceptación del poder vigente o se anuncia su cambio.

1.3. El tercer pilar: Consiste en la obligación que tiene todo musulmán de compartir parte de sus bienes mediante un impuesto que debe hacer efectivo una vez al año. Hay que advertir muy expresamente que, a pesar de que el término coránico suele traducirse por "limosna", no se trata de ello sino de un pago obligatorio, es decir, de un impuesto.[22] Su establecimiento se basa en el principio de que todo lo creado pertenece a Dios y, en consecuencia, los hombres sólo poseen bienes en calidad de usufructuarios. Al principio, la recaudación de este impuesto correspondía al estado, que debía destinarlo a la gestión del gobierno, a la administración, a la ayuda a los más necesitados y a la propagación del islam (9:60). En teoría, este impuesto tendría que ser la única carga que debería gravar a los fieles del islam. Sin embargo, y desde que no existe el necesario complemento que suponían las riquezas obtenidas como botín de conquista, los estados islámicos han tenido que establecer otros impuestos de tipo civil y ello ha motivado que algunos islamistas —caso, por ejemplo, de al-Qaeda y sus afines— acusen a sus gobiernos de ilegalidad.[23]

1.4. El cuarto pilar: Establece la prohibición de que nada entre en el cuerpo de ningún musulmán adulto y sano de espíritu y de cuerpo durante las horas de luz solar del mes de Ramadán, que es el noveno del calendario islámico. Es decir, prescribe la abstención de comer, de beber, de fumar y de tener relaciones sexuales. Según el texto coránico (2:183-187), al que esté enfermo o de viaje, no le afecta dicha prohibición pero debe recuperar un número igual de días. La abstención diurna del Ramadán no puede ser equiparada al ayuno prescrito por otras creencias. Es preciso señalar que se diferencia de los ayunos del judaísmo y del cristianismo en el hecho de que en el islam no está relacionada ni con la aflicción de alma ni con la contrición. Se entiende como una lucha que deben librar los creyentes para superarse a sí mismos y por este motivo recibe el nombre árabe de *jihadu l-nafs* o "esfuerzo del espíritu".

Su observancia pública ha dependido del mayor o menor rigor que hayan tenido los diversos gobiernos a lo largo de la historia. Bourguiba, por ejemplo, anuló su obligatoriedad en el año 1956 argumentando que el pueblo de Túnez debía esforzarse para salir del subdesarrollo al que le había sumido el dominio colonial. Actualmente, y sobre todo a partir del derrocamiento del Sha de Persia (1979), se ha ido acentuando su obligado cumplimiento en la esfera pública.

1.5. El quinto pilar: El islam prescribe el peregrinaje a la ciudad de La Meca una vez en la vida para todo el creyente que tenga posibilidades de llevarlo a cabo.[24] Su objetivo fundamental es la visita a la gran mezquita, en cuyo patio se encuentra la Kaaba, edificación cúbica que es tenida por el primer lugar de culto dedicado al

[22] Desde el año 2009, la cantidad establecida en España es de 8 euros por persona.

[23] Una opinión de crítica extrema contra los diversos gobiernos taifas andalusíes expresó Ibn Hazm (véase Miquel Barceló, "Rodes que giren dins del foc de l'infern' o per a què servia la moneda dels taifes?", *Gaceta Numismática,* núm. 105-106, 1992, págs. 15-23).

[24] En 1995 se organizó el primer viaje colectivo en España desde Barcelona y con un precio mínimo de 80.000 pesetas por persona. Últimamente se suele organizar desde Madrid.

Dios Único. Según el Corán (2:121/127), Abraham e Ismael pusieron sus cimientos y el islam la considera la Casa de Dios por antonomasia (Corán, 2:153/158 y 185/189; 5:2 y 96/95-98/97; 9:19; 22:25-38/37 y 48: 27). Con la mención de sus constructores, el islam quiso contrarrestar la creencia de que el primer templo monoteísta fue el erigido por los judíos en Jerusalén, ciudad tenida entonces como cuna y representación paradigmática del monoteísmo. Al prescribir el Corán que debe realizarse durante los días 7 al 12 del mes de *Dhu l-hiyya,* el último de la Hégira o calendario islámico, resulta imposible que todos los musulmanes puedan cumplir con este pilar a lo largo de su vida. Ello es así porque actualmente en el territorio sagrado de La Meca (cuyo acceso está prohibido a los no musulmanes) sólo es posible congregar anualmente y durante estos días unos dos millones y medio de peregrinos.[25] Arabia Saudí dispone del llamado Ministerio del Hayy, dedicado a conceder los visados pertinentes, razón por la cual la posibilidad de cumplir con la peregrinación tiene muchas connotaciones políticas: en general, los chiíes encuentran muchas dificultades. Obviamente, para el resto de musulmanes, además de las derivadas de la situación económica de cada fiel (existe un sistema de ayudas económicas para los más desfavorecidos), intervienen otras circunstancias, como, por ejemplo, la exigencia y el reconocimiento de buena conducta.[26]

2. EL INICIO DE LA PRÁCTICA POLÍTICA

La aplicación de estos principios, aquí resumidos, se basa en la práctica seguida por el propio Muhammad puesto que, a diferencia de la actuación que tuvo Jesús de Nazaret ante el poder político,[27] el profeta del islam creó un estado con capital en Medina. Hay que destacar que uno de sus logros más significativos fue el hecho de haber conseguido imponer el nuevo credo por encima de las tradicionales rivalidades tribales y clánicas que existían desde antiguo en la Arabia de su tiempo. Durante su gobierno y el de los cuatro primeros califas, bastaba con aceptar el islam como sistema político y expresar públicamente que se creía en un Dios Único sin que fuera preciso cumplir el resto de los citados pilares. Un buen ejemplo de ello es el hecho de que en la recitación de la *shahada* la Gente del libro podía dar testimonio de la creencia en un solo Dios y de que Muhammad era su Profeta, con el añadido de "enviado a los árabes".

2.1. La fijación de la doctrina: A partir del siglo IX, con la creación de las cuatro escuelas jurídicas vigentes todavía hoy en el islam sunní —los chiíes tie-

[25] En 1996, la Universidad Politécnica de Cataluña creó virtualmente y por encargo del gobierno saudí un programa informático para regular el complicado tráfico de personas y de vehículos que se genera en tan poco espacio de tiempo y actualmente el mismo equipo está trabajando para poder alcanzar la cifra anual de tres millones.

[26] Más información sobre este apartado en Dolors Bramon. *Una introducción al islam: religión, historia y cultura.* Barcelona: Crítica, 2002 (2ª ed. Id, 2009).

[27] Es de sobras conocida la narración evangélica según la cual Jesús se desentendió de la política con la famosa frase "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

nen su propia escuela de derecho—, la normativa se endureció y las circunstancias fueron cambiando. Veamos cómo:

En el campo de la consideración y de la aplicación del poder, si bien siempre ha sido muy difícil separar el pensamiento político del religioso, creo que será muy revelador el análisis de una institución tan principal y primigenia en el islam como lo fue el califato, representado por la figura del califa. Este título, que significa "sucesor [del Enviado de Dios]", fue el que se dio a partir la muerte del Profeta, en el año 632, al jefe supremo de la comunidad de musulmanes, cuya autoridad reunía, a la vez, el poder civil y el religioso del estado. Obviamente, el título que ostentaron los califas que fueron sucediéndose aludía al hecho de ser considerados los "sucesores del sucesor, del sucesor, etc. [del Enviado de Dios]".

Según los musulmanes, la pureza y la legitimidad de la institución califal sólo se mantuvieron durante el gobierno de los cuatro primeros califas (632-661), que recibieron, por este motivo, el nombre de *rashidun* o "bien guiados". Las discrepancias surgidas por los sucesivos nombramientos fraccionaron muy pronto tanto la comunidad de los fieles como el único estado creado por Muhammad. Así las cosas, se produjo la importante escisión que dio lugar al nacimiento del chiísmo con Ali y sus hijos, al-Husayn y al-Hasan, nietos del Profeta. Sus partidarios no reconocieron, en adelante, la autoridad califal y practicaron la *taqiyya* o disimulo[28] frente a los sucesivos califas hasta que crearon un estado —llamado fatimí por el nombre que tuvo la hija del Profeta, esposa de Ali y madre de sus nietos— con capital primero en Qairuán (al-Qayrawan) (909-973) y luego en El Cairo (973-1171). Tras este período, los chiíes no volvieron a ostentar ningún poder político hasta la entronización, con la ayuda de armenios y de tribus turcas convertidas al islam, de los safavíes (1501-1736) en Persia y en el Iraq actual. Más adelante, la dinastía Pahlavi, encabezada por el general Rida Khan, inició su gobierno en el territorio hoy llamado Irán desde 1925 hasta 1979 y actualmente el país sigue gobernado, como es sabido, por chiíes.

A su vez, desde el año 661 al 750 gobernaron desde Damasco los omeyas, de práctica sunní, que introdujeron el uso de la moneda, el cobro de impuestos y un incipiente sistema judicial. Culturalmente, destaca la adopción del árabe como lengua del imperio y el inicio de un fructífero movimiento intelectual que llevó a la creación de escuelas jurídicas, al inicio de controversias religiosas, a la introducción de ideas helenísticas y de especulación filosófica y a un largo etcétera. Hay que concluir en este punto que los 90 años de gobierno omeya fueron los de máxima preponderancia del pueblo árabe en la historia de la humanidad.

Con la dinastía, también sunní, de los abasíes (750-1258), que trasladaron la capital a Bagdad (fundada entre los años 762 y 766 con el nombre de "Ciudad de la Paz"), la sociedad islámica experimentó un proceso de transformación hacia la vida

[28] Se trata de la capacidad legal, basada en Corán 16:108/106, que tiene todo musulmán de esconder o disimular sus creencias si lo considera necesario para conservar su vida o estatus.

urbana, con lo que se produjo un importante cambio social: los árabes menos urbanizados perdieron parte de su monopolio aristocrático en favor de los iraníes más arabizados e islamizados, de modo que surgió una nueva cultura, una distinta manera de gobernar, de ver el mundo y las relaciones del poder con la divinidad que era islámica en su raíz sociopolítica, pero también iraní, griega, india, etc. Así se formó una nueva élite intelectual que destacó más por la formación que por el linaje.

Entretanto, y en el terreno político, el califa fue quedando reducido a una función puramente religiosa, a la vez que aparecían otros dos gobiernos que se dijeron también califales: el ya citado fatimí en el Norte de África (909-1171) y el omeya de Córdoba (929-1031). A su vez, los turcos osmanlíes crearon el imperio otomano, que llegaría a su máximo esplendor en el siglo XVI. Sus gobernantes detentaron el título de califa hasta su abolición por Kemal Atatürk, en el año 1924, y su substitución por un régimen republicano.

3. GOBIERNO ISLÁMICO Y PRINCIPIOS DEMOCRÁTICOS

Después de esta breve exposición de las principales características de la singladura política islámica —forzosamente no exhaustiva— y respecto a la percepción general que se tiene de los poderes establecidos en el mundo del islam señalada al principio de este escrito, creo que vale la pena incidir en una creencia bastante difundida en los países occidentales: ¿puede un gobierno que se considere islámico gobernar de acuerdo con los principios democráticos?, o bien, y en otros términos, ¿el islam está reñido con la democracia?

A mi entender, no es precisamente la supuesta falta absoluta de democracia lo que ha caracterizado los gobiernos islámicos a lo largo de la historia. Razono esta afirmación aludiendo a personajes tan importantes como Harun al-Rashid, que gobernó el califato oriental (786-809) con capital en Bagdad; al califa de Córdoba Abd al-Rahman III (912-961); al kurdo Saladino (1171-1193), que conquistó Jerusalén a los cruzados, o al otomano y gran legislador Solimán el Magnífico (1520-1566), hasta llegar, por ejemplo, a un ayatolá de nuestro tiempo como Jomeini, que ejercieron ciertamente un gobierno autocrático, pero cuyo poder estuvo siempre sometido a las leyes del islam y bajo el control de los llamados hombres de religión.[29] Y hay que añadir y subrayar muy expresamente que en el mundo islámico y desde siempre, no sólo ha predominado esta idea de gobierno sometido a la ley, sino también la de un gobierno ejercido por consenso.

Por esto me parece absurdo que algunos pensadores contemporáneos se pregunten si los estados islámicos son inasequibles al progreso y a la democracia y no se planteen si el papado católico —o el rabinato judío— han progresado o se

[29] Un excelente estudio dedicado sobre este tema al mundo andalusí es el de Hussain Monés, "Le Rôle des Hommes de Religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat", *STUDIA ISLAMICA,* núm. XX, 1964.

han democratizado en los milenios de su existencia y lamenten, en cambio, que el islam, como religión, no pueda o no quiera hacerlo. Será bueno recordar aquí, entre otras cuestiones, dos hechos: en primer lugar, que el cardenal Ratzinger se convirtió en Benedicto XVI tras la votación de tan solo 157 cardenales y que el actual papa contó con el voto de 113.[30] En segundo lugar, también será útil la constatación de que el nacionalismo árabe del siglo pasado fue laico y produjo una "desteocratización" —si se me permite el término— casi total en el Egipto de Nasser o en el Túnez de Bourguiba. Asimismo, convendrá añadir que la llamada primera Intifada (1992) fue básicamente laica y muy distinta de la segunda (2000) con los mal conocidos como "mártires" del islam, hombres y mujeres que se auto inmolaban, a menudo después de haber protagonizado un vídeo en el que se despedían de sus familiares y hacían públicos los motivos de sus acciones suicidas y asesinas. Téngase en cuenta, además, el hecho de que acostumbraban a aparecer en ellos con un Corán en su mano derecha y blandiendo un *kalashnikov* en la izquierda.[31]

A mi modo de ver, ha sido desde Occidente, con la oposición velada o explícita a modernizadores de aquella categoría o a sociedades abiertas como podía ser la palestina de los años ochenta, desde donde se impidió a los musulmanes que pasaran a fases plenamente democráticas y desde donde, últimamente, se ha levantado el espectro del triunfo de los islamismos y se ha difundido, en consecuencia, la posibilidad de una confrontación de civilizaciones, que sería más correcto entender como un choque de incivilizados.

4. LA CONFUSIÓN DEL YIHAD[32]

Uno de los factores que más contribuyen al desencuentro entre Occidente y el mundo del islam es el uso, el abuso y el mal uso que se ha hecho y que se hace de la palabra yihad[33] y, sin lugar a dudas, ello constituye una de las cuestiones más conflictivas de nuestros tiempos. Hay que señalar que el hecho de que un término árabe

---

[30] En realidad, los electores debían de ser 115, pero la presencia de uno de los cardenales fue rechazada por su presunta relación con la pederastia y otro enfermó.

[31] El cuidado que se observa en dichas filmaciones al hacer que sus protagonistas tengan sus armas en la izquierda para reservar así la derecha para sostener el Libro Sagrado no creo que permita suponer que todos ellos prefieran la mano izquierda para disparar.

[32] Para todo este apartado, véase, Emile Tyan, *Encyclopédie de l'islam,* vol. IV, Leiden: Brill 1965, *s.v.* d̲jihâd; Dolors Bramon, "El concepte de gihad, un dels més controvertits de l'islam", en Flocel Sabaté (ed.), *Balaguer 1105. Cruïlla de civilitzacions,* Lleida: Pagès, 2007, págs. 87-98; Luz Gómez García. *Diccionario del islam e islamismo.* Madrid: Espasa-Calpe, 2009, *q.v.* y Ricard Martín Anglès, *El gihad, l'expansió d'una comunitat,* Treball de curs d'Islamologia (2012-2013), Universitat de Barcelona.

[33] Utilizo esta grafía porque la actualmente más extendida, *yihad,* distorsiona su correcta pronunciación. La consonante /j/ en este y en todos los casos en que quiere reflejar la letra árabe *jim,* debe pronunciarse tal como se hace en los antropónimos Jackson, Jennifer, Jimmy, Jonathan o Judith, que hoy es capaz de pronunciar correctamente cualquier lector medio español. Creo conveniente advertir, además, que no me parece acertado el género femenino que le quiere atribuir el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española,* puesto que el término en árabe es masculino al igual que lo es su significado —esfuerzo— en castellano.

figure en el Corán, constituye un elemento muy útil para el correcto entendimiento de su significado. Ello es así porque para los musulmanes su Libro Sagrado contiene la palabra de Dios tomada al dictado y, por definición, Dios debe de conocer infinitamente mejor que nadie la lengua árabe y lo que quieren decir todos y cada uno de los términos que figuran en su texto. La raíz árabe *yahada,* a la que pertenece la palabra *yihad,* aparece treinta y cinco veces en el Corán y en la mayoría de los casos va seguida de la expresión "en la senda de Dios", que ya indica un sentido espiritual. En veintidós ocasiones significa "esfuerzo o superación de la conducta propia o colectiva", en otras tres alude claramente a la "elevación espiritual de los fieles" y en las diez restantes hace referencia a algún enfrentamiento bélico.

Pero la única guerra concebible en el islam es la que va dirigida contra los no musulmanes porque sus fieles, en teoría y como se ha dicho, tendrían que constituir una sola comunidad y debieran estar gobernados bajo el mando de una autoridad también única, es decir, el ya aludido representante de la institución califal. En este sentido, las luchas entre musulmanes están expresamente prohibidas en el Corán,[34] que únicamente considera lícito el combate en los tres casos siguientes: cuando se efectúa para responder a una agresión,[35] en defensa de determinados valores[36] o para evitar males mayores.[37]

Hay que advertir, sin embargo, que el Corán presenta a veces divergencias y contradicciones. Para resolver este problema, los exégetas hubieron de recurrir a los conceptos de "abrogante" y de "abrogado" para poder interpretar ciertos pasajes. Así las cosas, basándose en el mismo Texto Sagrado[38] y atendiendo a la presunta cronología de la Revelación,[39] su contenido se ha interpretado según criterio, talante, conocimientos, grado de tolerancia, época y circunstancias históricas, etc. de los respectivos expertos. Buenos ejemplos de estas contradicciones pueden ser, entre otros, los fragmentos siguientes: "Combatid contra los

---

[34] "Un creyente no puede matar a otro creyente, a menos que sea por error"… y… "quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la *Gehenna* [condena al fuego del Infierno] como retribución eternamente" (Corán 4:94/92-95/93).

[35] "Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis vosotros los primeros. Dios no ama a los agresores" (2:186/190).

[36] "Se permite que combatan a quienes han sido atacados porque han sido víctimas de una injusticia... También a quienes han sido víctimas de la expulsión de sus hogares, sólo por haber dicho: 'Nuestro Señor es Dios'. Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros, habrían sido demolidas muchas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas donde se menciona mucho el nombre de Dios" (Corán 22:40).

[37] "¿Por qué no queréis combatir por Dios y por los oprimidos —hombres, mujeres y niños— que dicen: "¡Señor, sácanos de esta ciudad de impíos habitantes! ¡Danos un amigo designado por Ti!"? (Corán 4:77/75).

[38] "Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es Omnipotente?" y "Cuando sustituimos una aleya por otra —Dios sabe bien lo que revela— dicen: 'Eres un falsario'. Pero la mayoría no saben" (Corán 2:106 y 16:101, respectivamente).

[39] Hay que advertir, sin embargo, que no hay acuerdo para establecer con toda seguridad el orden cronológico de los distintos fragmentos.

infieles hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo el culto a Dios" (Corán 8:39) o bien "Cuando hayan transcurrido los meses sagrados [es decir, aquellos en los que se había fijado una tregua], matad a los asociadores [es decir, a los politeístas] dondequiera que los encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la oración y pagan el impuesto, entonces ¡dejadles en paz!" (Corán 9:5).[40]

Llegados a este punto, hay que señalar que, para la mayoría de los exégetas, esta última aleya, llamada "de la espada", abroga las ya citadas (Corán 2:256; 10:99-100 y 11:28), que muestran que no puede haber coacción en cuestiones de religión y que son, precisamente, las esgrimidas por pensadores más inclinados a la tolerancia hacia los no musulmanes.[41] Y añadir, además y muy especialmente, que, según el gran pensador oriental al-Gazzali (1058-1111) el imperativo en el texto coránico puede tener distintos valores semánticos, como pueden ser "orden", "mandato", "permiso", "consejo", etc.[42] y ello contribuye a las diversas interpretaciones.

Respecto a cómo fue entendido el yihad en los primeros tiempos del islam, un hadith cuenta que el Profeta, de regreso de la última expedición que hizo a Tabuk en el año 630, proclamó la existencia de dos categorías: el primero, llamado mayor o de las almas, es el esfuerzo, individual y colectivo, para mejorar la condición de los musulmanes desde el punto de vista religioso. En otras palabras, se trata de la lucha espiritual que debe llevar a cabo todo musulmán contra su demonio interior. El segundo, llamado menor o de los cuerpos, consiste en la resultante de dar un sentido belicista al término. Si la primera interpretación dio importantes frutos en el campo de la mística islámica, desde los primeros tiempos de la expansión del islam, se incluyó en la segunda el esfuerzo para integrar a los no musulmanes dentro del estado islámico. El Corán los clasifica, principalmente, en distintas categorías: paganos, es decir, los anteriores a la revelación del islam (Corán 3:154 y 5:59), infieles (Corán 5:44 y 64:2), gentes del Libro (2:62, 111-113, 120, 135, 140; 367; 57:16-29; *passim*), asociadores (Corán 9:4-19; 15:96) y apóstatas (Corán 9:67; 33:60-63; 47:25-38 y 63:3-8).[43] En todos estos casos, se considera que el yihad constituye una obligación, aunque los no musulmanes no hubieran iniciado las hostilidades. Para justificarlo, se parte del principio del universalismo del islam, es decir, se considera que también es un poder temporal y que hay que expandirlo a todas partes.

De aquí se desprenden diversas características propias del yihad: en primer lu-

[40] En ambos fragmentos el verbo que se emplea es *qatala,* que significa "matar".

[41] Véase Abdel Haleem, "El mito del versículo de la espada", en Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam,* Córdoba: Berenice 2008, págs. 307-340.

[42] *Ibíd.* pág. 314 y Ricard Martín Anglès, *El gihad, l'expansió d'una comunitat, Op. Cit., passim.*

[43] Véase *Ibíd.* págs. 10-12.

gar, es una obligación religiosa y "ábreles las puertas del Paraíso". Corresponde a la comunidad del islam el deber de esforzarse para convertir —o, al menos, someter— a quienes no son musulmanes. Asimismo, aunque, como toda acción bélica, es un mal, el yihad se considera legítimo porque pretende librar el mundo de otro más grave y, en consecuencia, se llega a la conclusión de que es bueno porque su finalidad es buena. En segundo lugar, también resulta una obligación colectiva, que es competencia de toda la comunidad. Toda persona tiene que contribuir en él en la medida que le sea posible, a no ser que ya haya un número suficiente de miembros implicados. A su vez, siempre es obligación individual para el jefe del Estado y lo mismo se cree para el resto de los musulmanes cuando el enemigo ataca territorio islámico o cuando es preciso rescatar cautivos en manos de infieles. Finalmente, se considera que tiene carácter subsidiario; es decir, puesto que va dirigido a obtener la conversión de los infieles o la sumisión de quienes profesen una religión revelada, puede emprenderse una acción de yihad en sentido bélico después de haber invitado a abrazar el islam a los pueblos contra quienes va dirigido.

A pesar de esto y con el tiempo, se decidió que el islam ya ha sido suficientemente conocido en todo el mundo y que, por tanto, no es necesario avisar ni invitar a nadie antes de emprender una acción de yihad. La razón fundamental esgrimida para ello radica en que, si se invitara a la conversión, los afectados podrían prepararse para la lucha y se comprometería el resultado final de la confrontación. Se señala, finalmente, su carácter perpetuo porque este esfuerzo es necesario hasta el fin de los tiempos. La sociedad islámica tiene que dominar todo el orbe para poder proteger los derechos de los musulmanes y garantizarles el cumplimiento de sus obligaciones como fieles. La paz con los no musulmanes es provisional y sólo se justifica temporalmente bajo determinadas circunstancias. En este sentido, se admite que una tregua sólo tendría que durar diez años. Así las cosas, para que un combate se ajuste al concepto de yihad tiene que reunir determinadas condiciones, bastante complejas, como veremos.

En general, la mayoría de los pensadores modernos sostienen que el islam únicamente debería extenderse con la persuasión y no con la fuerza de las armas. Aún así, y ante la presencia de grupos tergiversadores de la verdadera doctrina, creo conveniente reproducir ahora y aquí las características que se precisan para que en el islam se pueda hablar de yihad. Lo hago remitiéndome al tratado jurídico[44] del prestigioso médico, filósofo y jurista andalusí Ibn Rushd, conocido también como Averroes (1126-1198), cuya obra es apreciada y estudiada todavía hoy en el mundo del islam. En el capítulo 10, y a partir de las propuestas sobre el yihad emitidas por sus predecesores, concluye que en una acción que se precie de ser llamada así, no pueden matarse viejos, ni mujeres, ni niños. Tampoco enfermos

[44] Ibn Rushd, *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid,* 2 vols. Beirut: Dar al-ma'rifa 1409-1988 (*apud* Rudolph Peters, *La yihad en el islam medieval y moderno.* Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1998, págs. 19-34).

mentales, crónicos o ciegos. En ella, también hay que respetar la vida de eremitas, monjes, monjas y hombres de ciencia, a no ser que inspiren sospechas de enemistad. Tampoco se pueden matar campesinos, comerciantes, mercaderes o los criados y esclavos que acompañen a sus dueños. Finalmente, no se pueden talar árboles ni quemar cosechas, ni sacrificar animales si no es para el consumo, ni dispersar las abejas, ni destruir edificios, aunque estén deshabitados. Finalmente, las únicas armas permitidas son la lucha cuerpo a cuerpo y las que entonces eran habituales, tales como lanzas, espadas o flechas, pero están estrictamente prohibidas las envenenadas (que equivaldrían a las actuales armas químicas). Llegados a este punto, vale la pena recordar que, al margen de su poco o de su gran cumplimiento, dichas normas fueron establecidas mucho antes de los acuerdos firmados en el año 1949 en el mundo occidental y que constituyen la denominada Convención de Ginebra.

5. LA CONFUSIÓN DE LA CONFUSIÓN

Con lo dicho hasta aquí y con la relación a las condiciones que son necesarias para que una acción bélica pueda ser calificada de yihad en el islam, creo que no puede haber ninguna duda de que los grupos islamistas que han surgido en estos últimos tiempos y que protagonizan acciones terroristas no están practicando ningún tipo de yihad. Pero sí hay que señalar muy expresamente que el mal llamado "terrorismo islámico" tiene una doble perversidad: por un lado, sus autores llevan a cabo acciones criminales y, por otro, sus dirigentes utilizan en sus comunicados un lenguaje pseudoreligioso que añade confusión a la confusión.

Podemos ir concluyendo con una observación que me parece importante: si bien, y por fortuna, ya casi hemos eliminado la expresión "guerra santa", que han venido utilizando la mayoría de los medios de comunicación y que actualmente se está substituyendo por el más correcto nombre de yihad, podemos constatar que todavía predomina su uso como palabra perteneciente al género femenino. Ello muestra, a mi entender, que se continua pensando en la "guerra santa", o en la "sagrada" o como quiera llamarse.

Respecto al papel que han jugado en toda esta cuestión la gran mayoría de los *media,* hay que señalar que uno de sus errores más generalizados deriva de la simplificación de la que el islam resulta víctima en sus manos. En palabras de E. Said, dicha simplificación "en realidad es en parte ficción, en parte una etiqueta ideológica y en parte una designación minimalista de la religión llamada islam. No existe una correspondencia directa significativa entre el "islam" en el uso común en Occidente y la enormemente variada vida que se desarrolla en el mundo musulmán".[45] Y este lúcido intelectual palestino añade, a mi modo de ver

[45] Edward W. Said. *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo.* Barcelona: Editorial Debate, 2005, pág. 76 (publicación original de 1981 y revisada en 1997).

y con razón, que "el mercado para las representaciones de un islam monolítico, iracundo, amenazador y conspirador es mucho más amplio, más útil y capaz de generar emociones más intensas, ya sea con el objetivo de divertir o para movilizar pasiones en contra de un nuevo demonio extranjero".[46]

Destacada la parte de responsabilidad que se puede ver en los *media* occidentales, creo que urge también ahora señalar una de las perversiones que caracterizan, como he dicho, el lenguaje de los terroristas. Podemos observar que ellos se autodenominan y se presentan a sí mismos como *muyahidun* o *muyahidin,* es decir, con términos que son adaptaciones del árabe clásico y que se aplicaban, con o sin razón, a los que practicaban el yihad. Hemos visto que a los terroristas actuales no se les puede dar estos calificativos, pero mucho menos aún continuar con el uso del desafortunado y erróneo del neologismo *yihadistas,* tal como viene haciendo últimamente el mundo occidental. Al hablar de yihadismo y/o de yihadistas (con las ya señaladas deturpaciones "yihadismo" y "yihadistas") Occidente no hace más que exhibir su ignorancia: los así llamados son, en realidad, asesinos; son terroristas sin ningún otro calificativo y es conveniente que no nos dejemos engañar con su lenguaje pseudoreligioso ni con falsas atribuciones que hacen más que añadir confusión a la confusión.

[46] *Ibíd.,* pág. 51.

BIBLIOGRAFÍA

BARCELÓ, Miquel. "Rodes que giren dins del foc de l'infern' o per a què servia la moneda dels taifes?", *Gaceta Numismática,* núm. 105-106, 1992, págs. 15-23.

BRAMON, Dolors. "El concepte de gihad, un dels més controvertits de l'islam", en Flocel Sabaté (ed.), *Balaguer 1105. Cruïlla de civilitzacions,* Lleida: Pagès 2007, págs. 87-98.

— *Una introducción al islam: religión, historia y cultura.* Barcelona: Crítica, 2002 (2.ª ed. Id, 2009).

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario del islam e islamismo.* Madrid: Espasa-Calpe 2009.

HALEEM, Abdel. "El mito del versículo de la espada", en Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam.* Córdoba: Berenice 2008, págs. 307-340.

IBN RUSHD*, Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid,* 2 vols. Beirut: Dar al-ma'rifa 1409-1988.

MARTÍN ANGLÈS, Ricard. *El gihad, l'expansió d'una comunitat,* Treball de curs d'Islamologia (2012-2013), Universitat de Barcelona.

MONÉS, Hussain. "Le Rôle des Hommes de Religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat", *Studia Islamica,* núm. XX, 1964.

PETERS, Rudolph. *La yihad en el islam medieval y moderno.* Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1998.

SAID, Edward W. *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo.* Barcelona: Editorial Debate 2005.

TYAN, E. *Encyclopédie de l'islam,* vol. IV, Leiden: Brill 1965, *s.v.* djihâd.

LA DIVERSIDAD GEOGRÁFICA DEL ISLAM

Justo Lacunza Balda
Rector emérito,
Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI)

Resumen: El autor de este artículo ha optado por elegir como metodología el uso de cuatro términos de referencia: religión, estado, sociedad y ley, para hablar de "la diversidad del islam" a escala mundial. Esos cuatro elementos son el hilo conductor que atraviesa la historia del islam desde sus comienzos hasta nuestros días. Son objeto de los estudios y de la enseñanza, de las discusiones individuales y sociales, de los debates parlamentarios, de las propuestas y opciones de los movimientos islámicos. Es el denominador común tanto para sunníes como para chiíes de diferentes tendencias y corrientes de pensamiento. Con los pronunciados altibajos en el campo del poder político, las variaciones en la esfera de la autoridad religiosa y las diversas expresiones en el ámbito de la vida pública y social. Además la historia del islam, desde sus comienzos, nos muestra que son esos cuatro ingredientes (religión, estado, sociedad y ley) los que sientan las bases y construyen, influyen y modelan la *umma* (comunidad musulmana). Sea que hagamos referencia a la comunidad musulmana local y nacional, sea que proyectemos la mirada a nivel internacional y global. Si durante décadas el califato fue la forma clásica de regir las sociedades musulmanas para los sunníes y la autoridad de los imanes para los chiíes, los movimientos islámicos, los retos de la modernidad, los estados independientes, la diversidad cultural y el pluralismo religioso hacen que el debate sobre leyes y legislación, libertades civiles y procesos democráticos representen en la actualidad aspectos importantes de las sociedades musulmanas. La diversidad geográfica del islam se manifiesta en diferentes contextos culturales, étnicos y lingüísticos. En el marco de esa gran diversidad musulmana a escala mundial cabe subrayar, sin embargo, la importancia de la lengua árabe, lengua sagrada del Corán. Este hecho ha dado gran relieve al papel que el árabe y los pueblos árabes han tenido y tienen en el islam.

Las llamadas “Primaveras Árabes” constituyen un cambio de ciclo histórico que significa, no solo cambios radicales, sino también el engranaje continuo, más o menos acertado y armonioso, de la religión, el Estado, la sociedad y la ley. Un reto sin duda arduo y difícil, duro y laborioso. El rito de peregrinación *(al-hayy)* viene a poner en evidencia el mosaico de orígenes, etnias, nacionalidades, culturas y lenguas, sin perder el sentido de pertenecer a la comunidad musulmana mundial.

Palabras claves: África, Asia, autoridad religiosa, estado, comunidad musulmana, cofradías musulmanas, chiíes, diversidad, Europa, historia, islam, lengua, ley, *madrasa,* movimientos islámicos, Primaveras Árabes, religión, sistemas políticos, sociedad, sunníes, *sharia, umma.*

1. INTRODUCCIÓN

El estudio y la documentación del islam en la edad moderna puede ser considerado bajo cuatro principales aspectos: religión, estado, sociedad y ley. El engranaje de esos cuatro elementos esenciales en el entendimiento y percepción del islam es una excelente vía para hablar de su diversidad geográfica a escala global. Bien sean las instituciones del Estado o los sistemas de Gobierno, los movimientos islámicos o las interpretaciones de la ley, nos encontramos con esos cuatro elementos que, de una forma u de otra, influyen y condicionan las comunidades musulmanas, modelan y orientan los países de mayoría musulmana. También inciden en las estructuras educativas islámicas, se manifiestan en la concepción de la moral individual y pública, afectan a la variedad de interpretaciones del islam. También en las naciones con pronunciadas minorías musulmanas el universo islámico deja entrever propuestas y prioridades que se evidencian en el campo de la religión musulmana, en la concepción del estado musulmán, en los modelos de sociedad musulmana y los debates sobre la ley islámica. En el arranque de las “Primaveras Árabes” y en la ola de descontento que sigue golpeando los países árabes, unos más que otros, ha quedado patente que, tarde o temprano, los líderes árabes se verán obligados a introducir reformas democráticas sobre el papel del islam en las sociedades árabe-musulmanas, teniendo presente la función del estado, el modelo de sociedad que se pretende construir y las vías legislativas para conseguirlo. La influencia de los eventos en los países árabes tiene sus repercusiones en el marco de la gran diversidad geográfica que representa el islam en la época actual. No podremos examinar la situación musulmana en cada uno de los estados, una tarea, por otro lado, imposible de realizar en el marco de una lección. Sin embargo, sí intentaremos individuar las principales líneas de fuerza, destacar los parámetros más relevantes y hacer resaltar los ejes de transmisión que mejor acentúan, realzan y enfatizan la diversidad geográfica del islam.

2. RELIGIÓN MUSULMANA

El islam es una religión monoteísta que tiene dos fuentes primordiales de referencia, la primera es el Corán, texto sagrado de la revelación para los musulmanes, y la segunda la Tradición musulmana *(al-sunna),* compilación ordenada de las palabras, dichos y hechos de Mahoma, el Profeta de Allah. Ese copioso y abundante material oral fue compilado por diferentes autores y ordenado en diversas colecciones. El conjunto de todas esas tradiciones escritas recibe el nombre de *hadith* o narraciones. El Corán ha sido traducido en infinidad de lenguas, sea en traducciones del texto completo o en traducciones parciales de algunos capítulos, en general más conocidos en las comunidades musulmanas y recitados con frecuencia por su mayor significado religioso. Muchas de esas traducciones en diferentes lenguas mundiales están acompañadas de elaborados comentarios *(tafsir)* e interpretaciones *(tawil)* de los diferentes versículos *(ayat al-quran)* ya que tanto sunníes como chiíes tienen compilaciones diferentes de explicaciones, aclaraciones y razonamientos en lo que se refiere al conocimiento y erudición del Corán. En el caso de los chiíes las narraciones se refieren principalmente a los imanes. Sin embargo, el texto del Corán en lengua árabe es el referente único y primordial de la revelación islámica para cuantos lo enseñan y explican. En ese sentido, expertos *(ulama)* y juristas *(fuqaha)* citan las fuentes clásicas e históricas que fueron recopiladas y relatadas en lugares geográficos diferentes, pero principalmente en la Península Arábiga, Siria, Iraq y Persia. Ya desde los comienzos observamos la diversidad de las regiones geográficas por las que se propaga, extiende y afirma la religión musulmana.

3. ESTADO MUSULMÁN

Pero el islam es más que religión. Es también estado *(dawla)* en su definición clásica de "religión y estado" *(din wa dawla),* es decir, la manera de gestionar una sociedad con referentes religiosos como es el caso del islam. Estos dos conceptos, religión y estado, están fuertemente enraizados e históricamente entroncados desde los comienzos del islam en las ciudades santas de La Meca y Medina. Son distintos e inseparables, no son idénticos, pero se influencian, se soportan y se apoyan mutuamente. El Profeta no es sólo un líder religioso sino que también ha asumido las funciones de líder político de ese nuevo estado en germen, que en sus fundamentos es la comunidad musulmana *(umma)* principalmente en Medina. Es aquí donde se forja la primera comunidad de musulmanes formada por dos grupos bien diversificados del punto de vista étnico y cultural. Por una parte están los emigrantes de La Mecca *(al-muhayirun),* que han adoptado la nueva religión de Arabia, el islam *(al-islam)*. Debido a las trabas, dificultades y problemas por parte de los líderes de la ciudad, se han visto obligados a emigrar. Ese evento histórico, conocido como *al-hiyra* (emigración), marca un cambio fundamental en la hoja de ruta de la historia musulmana, tanto por su

significado religioso y cultural como por el comienzo de la llamada, era islámica en el calendario musulmán que hoy corresponde al año 1434. El segundo grupo lo constituyen los árabes que viven en el oasis de Medina y que se convierten al islam después de la llegada de Mahoma, que ha sido en la práctica expulsado por la clase dirigente mecana, que se ha negado a reconocer el islam como religión monoteísta. Los árabes medineses convertidos al islam son conocidos con el nombre de *ansar al-islam* (Los vencedores del islam) que de hecho reportarán la victoria del islam hasta el regreso y la entrada victoriosa de Mahoma a su ciudad natal en el año 8 del calendario islámico o 630 del calendario gregoriano. Sea dicho de paso que ese término, *ansar* tiene hoy el significado de "combatiente, ayudante, *muyahidin,* miliciano, conquistador" y da lugar a varios movimientos islámicos en memoria de los difíciles y ásperos comienzos del islam. El pensamiento religioso y la praxis política del islam se relacionan, se influencian y se adaptan a la realidad desde el principio. Esa relación, religión-estado, se ha ido configurado a lo largo de la historia, legitimándose y justificándose hasta nuestros días. Todo ello se ha ido materializándose en la conducta de individuos, grupos, movimientos, estados y naciones a lo largo de los siglos. No de una manera rígida e inflexible, lineal y uniforme, sino con diferencias en interpretación, modelos y sistemas.

4. IMPORTANCIA DE LA HISTORIA

En las ciudades de La Meca y Medina se han sentado las bases del binomio religión-estado *(din wa dawla)*. Ya no son las tradiciones, usos y costumbres las que rigen, predominan y gobiernan a esa nueva comunidad musulmana, sino el horizonte del monoteísmo *(tawhid)* revelado en el Corán. Las 352 divinidades representadas en el santuario tradicional de La Meca *(al-kaaba),* bajo la autoridad suprema de la divinidad llamada *Hubal,* ya no tienen sentido en relación a la religión musulmana. El santuario ha sido purificado y convertido en la Demora de Allah *(Bayt Allah)* después de la conversión de todos los habitantes de la ciudad al islam. En esa relación histórica entre religión y estado, el Corán ilumina el camino y el Profeta guía la comunidad, que se transformará en un estado del que Mahoma es el líder religioso y político. De aquí nace la figura del califa o sucesor *(al-jalifa),* que inaugura la institución religiosa y política más importante y trascendental después de la muerte del Profeta. La historia musulmana nos demuestra que la noción del "Estado Islámico" sigue siendo objeto de encendidos debates en naciones, países y estados de mayoría musulmana. El islam viene concebido y percibido, traducido e interpretado de forma diferente en cuanto a la noción del estado se refiere. Las condiciones sociológicas y los contextos geográficos y las realidades históricas actuales no son comparables a las de La Meca y Medina en tiempos del Profeta. Sin embargo, los cambios de horizonte que supuso el islam en la vida, acciones y visión del Profeta permanecen como referencia esencial en la concepción del "Es-

tado Islámico". Además sunníes y chiíes no interpretan la autoridad religiosa y el poder político con los mismos parámetros.

5. SOCIEDAD MUSULMANA

Historiadores, expertos y sociólogos del islam siguen debatiendo sobre el concepto de "sociedad musulmana" y su significado en los diferentes contextos culturales y religiosos del planeta. En primer lugar el concepto de "sociedad musulmana" está relacionado con la idea de "comunidad musulmana" *(umma),* no solamente a nivel local o nacional, sino también a escala transnacional y mundial. Queda muy patente el sentido de unidad, solidaridad de las miles de comunidades musulmanas repartidas por los cinco continentes. Las diferencias lingüísticas, geográficas y climáticas, la diversidad en el campo de las culturas y de la historia, el pluralismo en su múltiple faceta de manifestaciones la multiplicidad de expresiones artísticas y musicales, las tradiciones, usos y costumbres más discrepantes y antagónicas, no son un obstáculo al sentido de unidad y solidaridad de los musulmanes. El término *umma* es una de las palabras clásicas que en la práctica todo creyente musulmán, hombre o mujer, entiende en la vida cotidiana. En según lugar las organizaciones musulmanas a nivel nacional y los organismos internacionales como la Organización de la Cooperación Islámica (OCI) y la Liga del Mundo Musulmán (LMM) contribuyen directamente a subrayar y promover, fomentar y publicitar la unión de todos los musulmanes por encima de toda frontera étnica y cultural, más allá de toda muga lingüística y geográfica. Por otro lado la peregrinación a La Meca *(al-hayy),* uno de los cinco pilares del islam *(arkan al-islam)* son la prueba patente de esa solidaridad islámica a pesar de todas las diferencias que puede ver bajo el punto de vista origen, lengua, costumbres, etnia, procedencia, nacionalidad, tradiciones. Pero algo que no podemos olvidar es el hecho de que el islam le debe mucho a "lo árabe". Lo islámico y lo árabe son inseparables cuando se debate el contenido de "sociedad musulmana". La razón es sencilla de comprender en su enunciado: la revelación del Corán en lengua árabe es el fundamento del islam y de religión musulmana. La lengua árabe ha sido también el vehículo de tradiciones, culturas, usos y costumbres de los pueblos árabes.

6. LEY ISLÁMICA Y LEGISLACIÓN

En la actualidad los musulmanes viven en estados nacionales independientes con sistemas de gobierno diferentes y legislación basada en las constituciones. Por lo tanto la noción de "sociedad musulmana", de la que hemos hablado precedentemente, debe ser observada, estudiada y documentada a través del prisma de los estados independientes, de la composición humana de cada país, de la historia del islam en un determinado estado y en el cuadro sus diferentes sistemas políticos: sultanado (Brunei, Omán), república islámica (Afganistán,

Irán, Mauritania, Pakistán), república árabe (Egipto), monarquía (Arabia Saudí, Bahréin, Jordania, Marruecos), estado (Qatar, Kuwait), o emirato (Emiratos Árabes Unidos). Además, no podemos olvidar otros estados que aun teniendo mayoría musulmana, no se definen como países musulmanes, como es el caso de la República de Indonesia, el estado con el mayor número de musulmanes en el mundo, no tiene la ley islámica *(sharia)* como referencia legal, jurídica y administrativa del país. Ninguna de las repúblicas del Asia Central (Kazajstán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán y Uzbekistán), con mayoría musulmana, tiene el islam con referencia legal en la constitución. Ese es también el caso de Turquía, país que fue fundado en 1923 por Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938), el célebre estadista turco que abolió el califato y fundó la República de Turquía. Otros estados con mayoría musulmana como Azerbaiyán, Bangladesh, Argelia, Chad, Libia, Malasia, Senegal, Sudán, Túnez, no se definen como repúblicas islámicas. Esto indica que la ley islámica *(sharia),* en principio, no es la fuente de la legislación y de las leyes que rigen el Estado, pero no significa que la referencia y la aplicación de la *sharia* estén ausentes en la práctica. Sin embargo, podemos hablar del papel fundamental que juega el islam en las instituciones, en la vida nacional y en la identidad nacional. El gran debate institucional se centra en la posición que ocupa o debe ocupar la *sharia* en la constitución. En todo el proceso de las "Primaveras Árabes" vemos las diferentes instituciones y los diferentes países (Egipto, Libia, Marruecos, Túnez) debatir afanosamente el espacio que debe ocupar, o no ocupar, la ley islámica en las constituciones. Esta cuestión está estrictamente relacionada con las libertades civiles, los derechos humanos y los procesos democráticos. La relación entre legislación religiosa y modernidad levanta mucha polvareda en muchos países musulmanes. Las revoluciones nacionales en los diferentes países árabes dejan de manifiesto los diferentes espacios en los que no parece que una legislación religiosa pueda realmente resolver los retos de la modernidad en contextos culturales plurales y diversificados.

7. EN LOS PAÍSES ÁRABES

7.1. Amplio arco geográfico

Desde mediados del 2010 hemos presenciado el continuo suceder de manifestaciones populares en los países árabes. Las revoluciones, en forma de revueltas, rebeldías y manifestaciones, han conducido a profundos cambios sociales y políticos, religiosos y culturales. No ya en un solo país, sino que la influencia de los eventos principalmente en Túnez, Egipto y Libia, se ha extendido a todos los estados árabes con más o menos éxito en el derrocamiento de los regímenes dictatoriales. Podemos hablar de un cambio de ciclo histórico, sin temor a equivocarnos, en todo el arco geográfico de los estados árabes. De Marruecos y Argelia a Kuwait y Bahréin, de Libia y Egipto a Omán y Yemen. La situación de guerra incivil e interminable en Siria tiene como consecuencia la trágica muer-

te de miles de hombres y mujeres. Cientos de miles han cruzado las fronteras, creando inestabilidad, emergencia humanitaria y problemas fronterizos en Iraq, Jordania, Líbano y Turquía. La sublevación de la población y las revoluciones de corte nacional han sido provocadas principalmente por la falta de libertades democráticas, de derechos humanos y de participación ciudadana. Con sello propio y características específicas en cada uno de los diecisiete estados que forman el conjunto de los países árabes.

7.2. De súbditos a ciudadanos

A las banderas, los carteles y los gritos se han sumado, sobre todo, el afán, la ilusión y la tenacidad de los ciudadanos que piden reformas, exigen justicia, reclaman dignidad. Si el pan y el trabajo son importantes, más lo son el derecho y el amparo de la ley en tanto en cuanto ciudadano de un país. La ciudadanía es uno de los ejes centrales de las revoluciones árabes que todavía estamos presenciando en los países árabes. Los jóvenes del movimiento *Tamarrud* (rebeldía), en Egipto hablan de "secuestro de la revolución" por parte de la Hermandad Musulmana. Pero las autoridades de todos esos países, sin excepción alguna, se resisten con la fuerza a la *vox populi,* que ya no tiene paciencia, ni para escuchar de nuevo promesas serias, ni para aguantar más tiempo las dictaduras encallecidas. Eso sí, maquilladas de palabras grandilocuentes, propósitos volátiles como el viento y amenazas pétreas de quienes no tienen ningún inconveniente en usar las armas y las balas para acallar a los insumisos, sujetar a los rebeldes y dominar a los insurgentes.

Los ciudadanos no están dispuestos a aceptar y tolerar las temibles garras de ninguna dictadura que con guante de paño someten a sus ciudadanos a aceptar lo que el Estado diga, ordene y proclame. Sea ataviado con uniforme militar, sea con vestiduras religiosas. Para las nuevas generaciones que se manifiestan en las calles ha llegado la hora de que dictaduras e islamismos plieguen sus velas, cambien disco y partitura y acaben con el lenguaje anquilosado del miedo y la represión. De lo contrario navegarán contra corriente, contra la ciudadanía, contra hombres y mujeres que buscan y desean un futuro mejor. Comenzando por soluciones reales a la economía, al paro juvenil y a la pobreza. Un futuro en el que la justicia y el derecho, la libertad y la democracia se armonicen en la calle, en las instituciones y en el Estado. Adentrarse por otra senda significaría convertir los Estados en grandes prisiones nacionales, donde todo el mundo es libre para andar, salir y marcharse cuando lo desee, de preferencia a un país extranjero.

El cambio de ciclo en la historia de los países árabes es un proceso arduo y doloroso, difícil y peliagudo. El término revolución en árabe *(al-thawra)* es muy elocuente y significativo. Es la imagen del viento que, alzándose en torbellinos verticales, arranca con fuerza, se desplaza a gran velocidad y desbarata todo lo

que encuentra a su paso. De hecho es eso lo que ha ocurrido en Túnez, Egipto y Libia. Eso es lo que está aconteciendo en Siria. Después del paso del viento huracanado difícilmente se componen y arreglan los destrozos. Lo mismo ocurre con las revoluciones en calles y plazas. El cambio de dirección no conduce inmediatamente a solucionar los problemas de noche a la mañana, ni tan siquiera con las elecciones y las urnas, y menos con la guerrilla y las armas. Lo seguimos viendo en Libia, Egipto, Siria y Túnez. En el caso de Siria con dramáticas consecuencias para la población, ya marcada por el odio y la violencia para las próximas generaciones. La trágica situación de Siria en Oriente Medio pone en grandes dificultades la estabilidad política de la región con consecuencias irreversibles para la convivencia de las poblaciones. Si arranca de nuevo el proceso de paz entre israelíes y palestinos, los violentos acontecimientos en Siria no servirán ciertamente de ayuda ni de apoyo.

7.3. Diversidad geográfica y nacional

Nadie pone en duda la gran diversidad geográfica del islam en los diferentes países pero a veces pensamos en términos de "mundo árabe" que nos impide cerciorarnos de la diversidad y del pluralismo. Sea dicho de paso que a mi modo de entender la expresión "mundo árabe" es obsoleta, confusa e imprecisa. No corresponde a la realidad ni es vehículo de comprensión en el entendimiento del islam. Ese denominado "mundo árabe" está dividido geográficamente en 17 estados independientes: Arabia Saudí, Argelia, Bahréin, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar, Siria, Túnez, Yemen. Cada nación de ese conjunto de países árabes tiene su propia historia, su identidad y su forma de gobierno. De hecho tenemos como sistemas de gobierno: la monarquía (Arabia Saudí, Bahréin, Jordania y Marruecos), la república (Argelia, Egipto, Iraq, Líbano, Mauritania, Siria, Túnez y Yemen), el sultanado (Omán), el emirato (Emiratos Árabes Unidos), el estado (Kuwait y Qatar). Nos queda Libia que no ha adoptado todavía un nombre oficial, ni ha redactado el texto constitucional, desde el derrocamiento de Muammar al-Qaddafi (1942-2011), que había adoptado el sistema de "los congresos populares". No he mencionado el Sahara Occidental porque hasta ahora no es un estado legalmente reconocido a nivel internacional y por lo tanto no lo podríamos incluir en el conjunto de los países árabes. Lo mismo podrías decir de la Autoridad Nacional Palestina y Gaza, ya que no tenemos todavía de hecho el Estado de Palestina. A partir de las independencias, cada nación árabe ha construido su propia identidad nacional, adoptando, mezclando y adaptando diversos elementos: nacionalismo, política, recursos económicos, ideología, religión musulmana, relaciones internacionales. No han faltado a lo largo de los años los conflictos fronterizos que ha dejado claro la importancia de mantener y proteger las fronteras geográficas. Por mencionar algunos: Argelia y Marruecos, Egipto

y Libia, Iraq y Kuwait. Queda el espinoso conflicto de los derechos del pueblo saharaui, en el que hoy están implicados de manera directa Marruecos y Argelia.

7.4. Elementos comunes: religión y lengua

Aparte de las fuerzas internas que hacen de motor propulsor, hay dos denominadores comunes que es importante recordar y subrayar. El primero es el islam, religión mayoritaria en todos y cada uno de los países árabes. Con su historia y tradiciones, manifestaciones y símbolos, movimientos de reforma y corrientes islamistas. Los pueblos árabes se sienten privilegiados cuando se toca el tema de la religión musulmana, ya que los lugares santos del islam, La Meca y Medina, se encuentran en territorio del Reino Saudí. Este hecho singular tiene repercusión en toda la geografía del islam, sobre todo por el culto ritual *(al-salat)* en dirección de la Kaaba y también por la afluencia de millones de peregrinos musulmanes de todo el mundo que viajan a Arabia Saudí durante el mes de la Peregrinación *(dhu al-hiyya),* para los ritos litúrgicos establecidos por la tradición y las leyes islámicas. La peregrinación *(al-hayy)* es el mayor altavoz religioso y cultural que da visibilidad al islam, refuerza la solidaridad de los musulmanes y subraya la dimensión universal de la religión musulmana. El segundo elemento común en los países árabes es la lengua árabe. Es la lengua sagrada del Corán y además la lengua oficial en todos los estados árabes. Sin olvidar las variantes nacionales, regionales y locales. La lengua y la religión han dado proyección histórica, cohesión cultural y arraigo social a los pueblos y gentes que viven en el inmenso espacio geográfico que une regiones del Norte de África, el Oriente Medio y llega a las fronteras con el continente asiático. Las sociedades árabe-musulmanas están experimentando un ciclo de rápidos cambios sociales y profunda metamorfosis política. La evolución interna afecta no sólo a las instituciones y a la identidad nacional de cada Estado, sino también incide en la red de las relaciones entre los países árabes y en las relaciones con otros estados, especialmente los de la Unión Europea. Sin olvidar la geopolítica cultural y religiosa de los países árabes, principales productores de crudo en el mundo, con los países de mayoría musulmana en el mundo.

7.5. Movimientos islámicos

Dos de los principales movimientos islámicos, el wahhabismo y los Hermanos Musulmanes, han nacido y se han desarrollado, el primero en Arabia Saudí y el segundo en Egipto. Pero ambos son las dos corrientes de pensamiento islámico que más influencia tienen hoy en día en el mundo. El fundador del movimiento wahhabí fue Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), conocido por su acentuado rigorismo musulmán y defensor del salafismo, es decir de la tradición de los ancestros musulmanes *(salaf)*. En sus campañas y enseñanza combatió el islam de los *sufíes* e influenció el futuro de la historia de la dinastía saudí. Abdelaziz Ibn

Saud (1880-1953), fundador del moderno Reino de Arabia Saudí en 1932, continuó con la adopción del wahhabismo como doctrina oficial del islam en el Reino. La tendencia wahhabí ha llegado hasta los últimos confines geográficos del planeta y sigue influenciando millones de musulmanes en todo el mundo.

El segundo movimiento de portada internacional es la Hermandad Musulmana fundada por Hasan al-Banna (1904-1949), un maestro de escuela. Los Hermanos Musulmanes son los promotores del islamismo radical como proyecto de gobierno y defensores de la aplicación de la ley islámica *(sharia)* como una fuente de la legislación. Con el derrocamiento de Hosni Mubarak (Menufiyya, 1928) en enero 2011, los *Ijwan* como se les conoce popularmente, fundaron el "Partido Libertad y Justicia" *(hizb al-hurriyya wal-adala)*. Ganaron las elecciones y candidato Muhammad Mursi (Al-Sharqiyya, 1951) fue nombrado presidente de la Republica Árabe de Egipto el 30 de junio 2012. Después de más de 80 años en la oposición y la clandestinidad, el proyecto de los *Ijwan* ha avocado a un callejón sin salida en el gobierno de Egipto. Ante las continuas manifestaciones multitudinarias que pedían la dimisión de Mursi, el general Abdel Fattah al-Sisi (El Cairo 1954), jefe de las Fuerzas Armadas, anunció el cese del presidente Mursi el 3 de julio 2013. Los *Ijwan* vuelven de nuevo a la oposición y a la clandestinidad. El guía Supremo de la Hermandad, Muhammad Badie (Mahalla al-Kubra, 1943), ha sido detenido y acusado formalmente de incitación a la violencia. Los Hermanos Musulmanes han influenciado todos los movimientos islamistas a escala mundial, cabalgando las fronteras de los sunníes y de los chiíes. Son los defensores del islam político que, después de la experiencia en el Gobierno de Egipto, se encuentran en la más compleja encrucijada de su historia. Por ahora Egipto tiene un nuevo presidente en la persona de Adly Mansur y un nuevo primer ministro, Hazem al-Bablawi. Una comisión de diez juristas ha sido nombrada para la redacción de un nuevo texto constitucional, que deberá ser finalizado y presentado en 30 días. El texto será de nuevo examinado por un grupo de 50 expertos, antes de ser sometido a referéndum en 2014. Mientras tanto queda la incógnita de la posición de la Hermandad ante los eventos que se perfilan en los próximos meses.

8. EN LOS PAÍSES AFRICANOS

8.1. Diferentes "Áfricas"

Las históricas divisiones de norte, sur, este y oeste no nos ayudan mucho a entender, aunque sea de manera imperfecta, la diversidad y el pluralismo del islam en el continente africano. Cuando se habla de África se hace generalmente abstracción de los países del África del Norte y nos referimos a los países subsaharianos. Ningún experto duda, sin embargo, de la interacción histórica, cultural y religiosa de los países árabes con los estados africanos del Sur del Sahara. Uno de los aspectos más cautivantes de los pueblos africanos es la variedad de

lenguas, la riqueza de culturas y el pluralismo de las religiones tradicionales. No podemos dejar pasar por alto el hecho de que existen 54 naciones-estado en el continente africano, incluidos los estados del Norte de África (Argelia, Egipto, Libia, Marruecos, Mauritania y Túnez) y referirnos a las identidades nacionales que los estados africanos han construido a lo largo de los años desde el adviento de las independencias. La religión musulmana ha jugado un papel importante en esos procesos, pero no por igual en todos los países africanos. La lucha islámica por el control del Estado y de las instituciones ha sido constante e inalterable. En estados como Nigeria, Sudán, Senegal, Malí, Chad, Níger, Somalia, Tanzania, la influencia del islam político se ha dejado sentir de manera particular en los últimos veinte años, dando lugar a movimientos islamistas que han fragmentado las sociedades africanas y han creado, en la mayoría de los casos, inseguridad, violencia e inestabilidad. Por no hablar de serios conflictos territoriales en las fronteras entre estados diferentes, como ha sido el caso en el Norte de la República del Malí desde mediados del 2012, conflictos que no tienen una solución inmediata.

8.2. El islam de las cofradías

Las cofradías musulmanas *(tariqa - turuq)* son parte integrante de la expansión musulmana en los países africanos. Maestros, jeques, marabutos y líderes religiosos han instruido a millones de musulmanes africanos en las escuelas coránicas *(madrasa)*. El islam de las cofradías se ha integrado con las tradiciones, usos y costumbres de las sociedades africanas. Los maestros y predicadores itinerantes se han desplazado a través de las vías del comercio y han frecuentado los centros en los que se desarrolla la actividad mercantil. Con sus ritos, enseñanza y formación han contribuido a la piedad, a la religiosidad y al conocimiento del islam. A la educación musulmana de las cofradías también se han añadido los carismas y las bendiciones *(baraka)* de jeques y maestros espirituales. Pero el islam de las cofradías ha chocado frontalmente en los países africanos con las tendencias islamistas, las corrientes del salafismo y la violencia de los movimientos islamistas, que han hecho de la *yihad* el deber supremo y primordial de la fe musulmana. Millones de musulmanes africanos sufren el oleaje violento del islamismo radical, que destruye y echa por tierra el islam que han vivido durante generaciones. Se acusa impropiamente al islam en contextos africanos de ser una amalgama de tradiciones, ritos, usanzas y costumbres, que con frecuencia no dejan ver la religión musulmana tal y como la describen los textos escritos, la enseñan los maestros del *yihadismo* y la defienden los ideólogos del salafismo. Pero la realidad es muy diferente ya que los musulmanes africanos tienen un derecho inalienable a ser seguidores y creyentes del islam a partir de la realidad de sus culturas y tradiciones. Asistimos en África a un combate religioso entre sunníes y chiíes por el control de la autoridad musulmana. Las dos grandes tendencias

del islam clásico ambicionan controlar la interpretación de la religión musulmana, acentuar el rol del islam en las instituciones políticas y empujar cada vez más la islamización de las sociedades africanas con la introducción y aplicación de la ley islámica *(sharia)*. El último ejemplo es la República de Sudán del Norte. El pasado mes de enero 2013 el presidente Omar al-Bashir (Hosh Bannaga, 1944) se refirió explícitamente a la *sharia* como única fuente de la legislación en la nueva constitución nacional. La redacción final del texto constitucional no ha sido todavía finalizada.

8.3. Los movimientos islamistas

Algunos autores africanos, como el escritor, poeta y traductor del Corán en suajili, Muhammad Saleh al-Farsy (1904-1982), hablando de la *yihad,* mencionaba que era posible hacerlo con la palabra, con las obras o con la mano (es decir, el combate violento). Pero rehusaba la violencia como una forma extrema y desaconsejada. Los movimientos islamistas, como *Boko Haram, Ansar Eddine, Ansar al-Islam, al-Shabbab,* han tomado el camino de la *yihad* entendida como lucha armada.

Desde el derrocamiento de Siad Barre (1919-1995) en Somalia en 1991, las juventudes islamistas han sembrado la violencia, la inestabilidad y el caos. Han provocado la huida desesperada de miles de familias somalíes y el desplazamiento, dentro de las fronteras nacionales, de miles de personas. Influenciados por al-Qaeda y el salafismo han destruido mausoleos y han profanado tumbas de musulmanes, considerados como santos por su piedad y religiosidad. Ya no quedan en Somalia lugares de peregrinación musulmana. Una gran parte de la historia del islam en el Cuerno de África ha sido destruida para siempre por el fanatismo religioso de los combatientes musulmanes *(al-shabbab)*.

El movimiento islamista *Boko Haram* guía una campaña de violencia contra todo aquello que lleve un símbolo cristiano: capillas, escuelas, iglesias. Los miembros de *Boko Haram* tienen tres principales objetivos. El primero es conquistar los territorios del Norte de Nigeria y crear el dominio exclusivo del islam *(dar al-islam)*. Con otras palabras, consideran que las regiones geográficas del norte del país deben ser habitadas exclusivamente por musulmanes. El segundo objetivo es destruir sistemáticamente los lugares de culto cristianos y las comunidades cristianas a través de la quema, los atentados y la guerra declarada. El tercer objetivo es establecer un estado Islámico en el que se imponga la ley islámica *(sharia)*. Todo ello viene programado y concebido bajo los auspicios de la *yihad* (lucha armada) contra todos aquellos que no aceptan y se someten a los dictámenes del movimiento islamista. Los mandarines de *Boko Haram* prohíben la educación secular, como su nombre indica en lengua hausa, y defienden solamente la educación basada exclusivamente en el Corán.

A consecuencia del derrocamiento de Muammar al-Qaddafi en Libia el gran contingente de trabajadores africanos abandonaron el país como pudieron. Eso sí, con el mínimo de sus pertenencias, el abatimiento en sus vidas y la precariedad de un futuro incierto y preocupante. El Movimiento Nacional por la Liberación de Azawad (MNLA) aprovechó la coyuntura para alzarse en armas y luchar por la independencia con el apoyo de *Ansar Eddine* (Los combatientes de la religión) y de *Mujao* (Movimiento de la Unidad de la Yihad en África Occidental). Los dos movimientos islamistas han causado muerte, destrucción y caos en el norte del Malí. Miles de refugiados malienses han cruzado las fronteras de Mauritania, Níger y Burkina Faso. En la legendaria ciudad de Tombuctú fueron asaltadas las mezquitas y las tumbas con picos y azadones, porque "había que purificar el islam de sus errores y desviaciones" en una clara referencia a las cofradías musulmanas. La intervención de las tropas francesas a partir del 11 de enero 2013, junto con los contingentes militares de Nigeria, Níger, Chad y Burkina Faso, ha bloqueado en parte el avance de los grupos islamistas. Estos han ejercido de imam a otros movimientos como AQIM (Al Qaeda en el Magreb Islámico), *Ansar al-Sahria* y *Boko Haram* que han visto reforzadas sus planes de conquista en África occidental y el Magreb.

9. PAÍSES ASIÁTICOS

9.1. El islam político en las instituciones

Con la llegada al poder del imam Jomeini (1904-1989) el 2 de febrero de 1979 se consolida fuertemente la influencia del islam político gestionado por la nomenclatura chií iraní. La inauguración oficial de la República Islámica de Irán en marzo de 1979 sirve de motor propulsor a la revolución islámica e islamista de las próximas décadas. Pero las naciones de mayoría musulmana sunní en el continente asiático, principalmente Afganistán, Bangladesh, Pakistán, y los países árabes, ven el chiísmo como el gran desafío a la gestión de la autoridad musulmana. La llegada al poder de Saddam Husein (1937-2006) el 16 de julio de 1979 sería el reto frontal a la creciente influencia de la revolución chií dirigida y teledirigida por los *mullas* y *ayatolás* iraníes. El estallido de la primera guerra enfrentaría Iraq e Irán durante ocho años en la lucha revolucionaria por el control del islam, control que serviría para la gestión, explotación y comercialización de los hidrocarburos en los países del Golfo. La invasión de Kuwait en agosto 1990, ordenada por el *rais* iraquí, daría el pistoletazo de salida a la segunda guerra del Golfo, esta vez implicando a un país hermano, el estado de Kuwait. Este hecho complicaría todavía más el desarrollo y las consecuencias del islam político. Además implicaría directa o indirectamente a los estados árabes en primer lugar y a otros numerosos países. La causa principal era el peligro de un conflicto de grandes dimensiones por el papel del petróleo en la economía global y en la geopolítica mundial. La liberación del Kuwait no condujo a las soluciones de-

seadas de pacificación. Bien al contrario, Saddam Husein aprovechó la ocasión para diezmar y mandar asesinar a un número indeterminado de líderes chiíes en Iraq, ante la indiferencia generalizada de la comunidad de naciones. Pero la situación se complicaría todavía más con la invasión militar de Afganistán, con la intervención de las armada soviética el 24 de diciembre de 1979. A partir de ese hecho histórico cambiarían los horizontes del islam político, afectando tanto a los sunníes como a los chiíes. Además dejaría de manifiesto las tendencias más tradicionales y las corrientes subterráneas más agresivas por el control del islam político.

9.2. Del sunnismo de los talibanes a los objetivos de Al Qaeda

La lucha de los numerosos grupos y partidos de los *muyahidines* en Afganistán condujo finalmente a la retirada final de las tropas soviéticas de los territorios afganos en 1989. Para entonces observamos la fragmentación de la antigua URSS y la independencia progresiva de las repúblicas de mayoría musulmana en Asia central: Kazajstán (47%), Kirguistán (76%), Tayikistán (85%), Turkmenistán (86%) y Uzbekistán (88%). Pero lo más significativo es el hecho de que en las nuevas constituciones de esas cinco repúblicas ni el islam ni la ley islámica *(sharia)* son parte integrante de los textos constitucionales a pesar de la mayoría musulmana. Estos datos contrastan con la toma del poder de los talibanes, que se apoderan del poder en Kabul a finales de septiembre 1994 y sirven de cobijo institucional a Osama Bin Laden (1957-2011), el fundador saudí de al-Qaeda que cambiaría radicalmente la historia del islam a escala mundial con su Declaración de Guerra contra los americanos, los judíos y los cruzados emitida en febrero de 1996. La consignas de la *yihad,* entendida como lucha armada interna contra los musulmanes que no aceptan el cambio de ruta, y de combate armado exterior contra los enemigos históricos del islam, judíos y cristianos, ha dado una impronta bélica a los movimientos islamistas y ha acentuado las divergencias en todos los campos. El movimiento de Al Qaeda se presenta como la punta de lanza contra todo aquello que no sea considerado como elemento auténticamente musulmán, a excepción quizás del gran uso de los medios tecnológicos que utilizan las células alqaedistas, cuya presencia ha sido detectada en numerosos contextos geográficos del mundo. Los terroristas e ideólogos islamistas de Al Qaeda han manipulado, tergiversado e interpretado el islam para llegar a sus propias metas y conseguir sus propios objetivos. Podemos señalar tres de ellos ya que tendrían una repercusión mundial. El primero es conseguir desarraigar y destronar a los gobiernos corruptos, como los llaman en sus videos y anatemas, comenzando por Arabia Saudí y los países del Golfo. El segundo es el control de la exportación de los hidrocarburos para doblegar a Occidente y desenraizarlo de la gestión política y económica mundial. El tercer objetivo es purificar la Tierra del islam, la Península Arábiga, liberarla de la presencia de los extranjeros e im-

poner la legislación islámica dictada por el Corán. La alianza con los milicianos islamistas en Somalia, conocidos como *al-shabbab,* es el ejemplo más patente de los objetivos que Al Qaeda se ha propuesto conseguir. Esas metas inciden de manera directa en la historia del islam e influyen en la visión, diversidad y pluralismo de las sociedades y comunidades musulmanas en el mundo.

9.3. La preeminencia del chiísmo

La invasión americana de Iraq, dictada por el presidente Georges W. Bush en abril de 2003, marca el inicio de la expansión geográfica e islámica del chiísmo iraní. De consecuencia, lejos de aplanarse la influencia de la revolución iniciada por el Ayatolá Jomeini, lo que ha sucedido es la progresiva presencia del pensamiento chií en las instituciones iraquíes y la propaganda chií en el vecino Iraq. La lucha abierta entre el dominio de los árabes sunníes y de los árabes chiíes en Iraq se está traduciendo en una contienda internacional entre el sunnismo y el chiísmo. A ello está contribuyendo la trágica guerra incivil en la República Siria. Por una parte Arabia Saudí y Qatar se han decantado abiertamente de la parte del Frente Islámico Sirio de Liberación contra el presidente Bashar al-Assad (Damasco, 1965), mientras que la República Islámica de Irán y el partido islamista *Hizbullah* ofrecen su apoyo militar al *rais* de Siria. Este hecho está teniendo repercusiones históricas en las relaciones entre sunníes y chiíes en muchos países del mundo. Si la diversidad geográfica del islam es un hecho obvio e innegable, que pone de manifiesto la riqueza cultural, religiosa e intelectual del islam, también es igualmente cierto que la diversidad entre sunníes y chiíes corre el riesgo de inclinar la balanza hacia los aspectos más controvertidos en la interpretación del islam. El chiísmo iraní se ha desarrollado a través de los numerosos centros e institutos islámicos, especialmente en la ciudad santa de Qum. La influencia chií en Iraq ha permitido a las autoridades y guardianes del chiísmo promocionar las ciudades santas de Kerbala y Najaf. Son los centros históricos y espirituales del islam chií y de la enseñanza musulmana de los imanes. Pero la preeminencia del chiísmo en Irán e Iraq no tiene siempre consecuencias positivas para las minorías chiíes en los países asiáticos (Bangladesh, Pakistán, India, Malasia), en Arabia Saudí o en Bahréin, país en el que son mayoría.

9.4. Escuelas islámicas al servicio del islam sunní

Millones de estudiantes musulmanes en países como en Afganistán, Bangladesh, India y Pakistán frecuentan las miles de escuelas coránicas *(madrasa)* gestionadas por jeques, maestros, movimientos y asociaciones. Estas escuelas musulmanas son la espina dorsal de los sistemas educativos centrados en el aprendizaje de la religión musulmana. Es indudable la influencia que ejercen estas escuelas islámicas en la vida nacional, en las instituciones, en la política, en la economía y en el entendimiento del islam en la vida moderna. Pakistán y Ban-

gladesh eran un solo país hasta la fragmentación en 1971 después de una guerra que costó la vida a miles de ciudadanos. El jeque Mujibur Rahman (1920-1975) fue el líder que condujo la lucha encarnizada por la independencia que vio nacer la República Popular de Bangladesh. Por su parte Pakistán sigue siendo defendiendo el islam sunní, no solo a nivel popular sino también en las instituciones y en el Estado desde su independencia en 1947. El escritor, pensador y activista pakistaní Abu Ala al-Mawdudi (1903-1979) fue el fundador del partido islámico conocido con el nombre de *Jamaat-i-Islami,* defendía el derecho a construir una sociedad islámica imponiendo un Estado Islámico. Sus escritos y activismo político contribuyeron de forma directa en el desarrollo, consolidación y progreso del islam sunní en Pakistán. Pero su influencia islámica ha marcado, hasta nuestros días, la propaganda del sunnismo, la función del Estado en la gestión del islam y el fomento de la educación musulmana a través de las escuelas coránicas. En el contexto de Pakistán, al-Mawdudi hizo de la causa contra los musulmanes ahmadíes, fundados por Mirza Ghulam Ahmadi (1835-1908), el caballo de batalla en la férrea, persistente e inalterable defensa del sunnismo. El islam de los ahmadíes se ha extendido por los cinco continentes con una política islámica que les ha conducido a tres objetivos principales: (1) la traducción del Corán en el mayor número de lenguas posibles, (2) la enseñanza del islam y la formación de propagandistas, maestros y predicadores y (3) la defensa del carisma del fundador que es considerado como el innovador, profeta, reformador y mesías del islam. Los musulmanes ahmadíes se han extendido por muchos países europeos, americanos y asiáticos. El líder espiritual mundial de la Comunidad Musulmana Ahmadiyya es Hadhrat Mirza Masroor Ahmad (1950), que ostenta el título de *Khalifat Masih V,* fue elegido en abril de 2003 y reside en Londres (Reino Unido).

9.5. Indonesia, un estado de mayoría musulmana sin la “sharia”

La República de Indonesia es la nación con el mayor número de musulmanes en el mundo. Sin embargo, la Constitución de Indonesia está centrada en la filosofía conocida como la *Pancasila* (Cinco principios). Es decir la armonía entre las religiones y culturas presentes en el país: (1) Creencia en un Dios Supremo, (2) Humanidad justa, (3) Unidad de Indonesia, (4) Democracia representativa del pueblo y (5) Justicia y bienestar social. En Indonesia la ley islámica *(sharia)* no es la fuente de la legislación ni la base de los principios jurídicos y legales que rigen el Estado y guían el Gobierno. Esto, sin embargo, no significa que el islam sea un asunto estrictamente privado, sin una dimensión pública y sin una influencia política. La teoría de la *Pancasila* está reforzada por el hecho de que las cinco corrientes de fe y pensamiento religioso (Religión Tradicional, Budismo, Cristianismo, Hinduismo e islam) tienen el mismo estatuto legal sin la preferencia que pudiera ser acordada a la religión musulmana en términos de la aplicación de leyes y normas basadas en la *sharia.* La armonía entre las

diferentes culturas y religiones en Indonesia está considerada como un elemento esencial de la identidad nacional. La fragmentación geográfica de Indonesia, en el sentido de ser una nación con miles de islas, ha contribuido a que los conflictos de matriz religioso-cultural sean menos acentuados que en otros países con minorías religiosas budistas, hindúes y cristianas.

9.6. Las escuelas islámicas en Indonesia

En el sistema educativo de Indonesia existen las llamadas escuelas musulmanas, conocidas con el nombre de *pesantren.* Son institutos internos de cuño islámico en los que estudian y se forman millones de niños y jóvenes musulmanes. Son el equivalente a las *madrasa* pero con notables diferencias. En Malasia son conocidas como *pondok.* En las instituciones *pesantren* los estudiantes siguen los programas nacionales de educación además de recibir una formación musulmana cuya finalidad es la adquirir conocimientos básicos del islam, el aprendizaje de la lengua árabe y entender el valor de los principios fundamentales que guían Indonesia a nivel estatal y gobernativo.

Dos grandes movimientos vienen a reforzar la enseñanza del islam en Indonesia. El primero es la organización sunní *Nahdatul 'Ulama* (El resurgir de los expertos) fundada por Hasyim Asyari en 1926. Su nieto, Abdurahman Wahid (1940-2009) impulsó el movimiento poniendo gran énfasis en la educación musulmana y en la necesidad de mantener la identidad nacional siguiendo los principios constitucionales. De experto e intelectual (estudios en la Universidad de al-Azhar y la Universidad de Bagdad), A. Wahid fue elegido presidente de Indonesia de octubre de 1999 a abril de 2001. Más de 30 millones de musulmanes en Indonesia apoyan, siguen y son miembros de *Nahdatul 'Ulama.*

El segundo movimiento es conocido con el nombre de *Muhammadiyah* y fue fundado en 1912 por Ahmad Dahlan como un movimiento reformista y renovador de los principios de interpretación *(iytihad)* de el Corán y de la Tradición musulmana *(al-sunna)*. La organización *Muhammadiyah* tomó las ideas centrales del pensador egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), que defendía la necesidad de adaptar el islam a la realidad de la vida moderna. La educación musulmana es uno de los pilares del movimiento *Muhamadiyah* que dirige en la actualidad miles de escuelas musulmanas en Indonesia.

Las instituciones musulmanas de Indonesia han jugado un papel importante en la creación de dos instituciones musulmanas en Malasia. La primera es la Universidad Internacional Islámica de Kuala Lumpur, con un profesorado internacional y estudiantes que vienen de muchos países del mundo a cursar sus estudios. La segunda es "El Instituto para el Entendimiento del islam en Malasia", llamado IKIM (*Institut Kefahaman Islam Malaysia,* en sus siglas en malayo) concebido como espacio institucional para el conocimiento y el entendimiento

del islam en el contexto de la Federación de Malasia, formada por 13 estados, que tiene el islam como religión oficial del Estado.

10. LOS PAÍSES EUROPEOS

No nos equivocaremos al afirmar que Europa es el espacio geográfico con mayor diversidad islámica y pluralismo musulmán en cuanto a los orígenes, lenguas, culturas y tradiciones del islam. Musulmanes africanos, asiáticos, árabes, europeos, turcos, rusos, chinos y americanos viven en los diferentes estados de la Unión Europea. Usos y costumbres, pensamiento y filosofía, tradiciones culinarias y artísticas, lenguas, se han dado cita en Europa. El fenómeno de la emigración, los estudios, las posibilidades de una vida mejor, la democracia, las libertades civiles y oportunidades profesionales han contribuido a la presencia de millones de musulmanes. La diversidad cultural y el pluralismo lingüístico son, desde hace años, parte integrante del islam en los diferentes contextos europeos. Además, los estados independientes como Bosnia y Herzegovina, Kosovo (no reconocido por España) y Albania, dejan de manifiesto la presencia de comunidades musulmanas europeas de larga historia y tradición. Este es un hecho que con frecuencia se deja abandonado u olvidado en el desván de la memoria histórica de Europa. Esta observación nos podría guiar en los esfuerzos y tentativos de diálogo institucional y político, de diálogo cultural y religioso, de diálogo entre gentes y pueblos, que han compartido la historia de Europa aun sin saberlo. Sunníes y chiíes, sufíes y seguidores de diferentes cofradías musulmanas y musulmanes que se autodenominan laicos, ismailíes y ahmadíes, guardianes del velo islámico y de la *sharia,* defensores del islam y promotores de las libertades democráticas, hacen parte de esa diversidad geográfica, cultural y religiosa de los países europeos. El pluralismo en todas sus manifestaciones demuestra que el islam no es monolítico, refractario a los cambios y cerrado a la evolución.

Pero hay además un aspecto que conviene resaltar cuando hablamos de la diversidad geográfica del islam en Europa. Me refiero a las numerosas universidades europeas, que ofrecen estudios árabes e islámicos a todos los niveles. Sin olvidar los cursos programados por instituciones políticas, culturales y religiosas. Es una aportación educativa de gran importancia y de gran valor social la que ofrecen universidades, centros especialidades y facultades universitarias. Este hecho nos debería ayudar a mantener encendida la lámpara intelectual y cultural que nos permite apreciar, valorar y defender la diversidad del islam en sus múltiples manifestaciones comunitarias o en sus expresiones individuales. El islam europeo, como lo definen algunos autores, no puede ser una puerta cerrada a cal y canto, sino que debe ser una plataforma para reconocer, valorar y apreciar la diversidad geográfica, religiosa y cultural del islam en el mundo, con todas sus contiendas internas y sus cambios actuales, con todas las interpretaciones y contradicciones. No hacerlo significaría cerrar los ojos a la evidencia de una realidad visible, obvia e incontrovertible.

11. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este rápido periplo por las landas de la diversidad geográfica del islam no es exhaustivo y mucho menos completo. No hemos mencionado las comunidades musulmanas en Australia, en los Estados Unidos, en Canadá. Pero muchos de los aspectos y connotaciones que hemos mencionado en referencia a Europa aparecen también en las comunidades musulmanas en Norteamérica. En Brasil, Colombia y Venezuela principalmente hay comunidades de musulmanes que representan una multiplicidad de identidades, si tenemos en cuenta el origen, las lenguas y las culturas de sus antepasados, principalmente en África. Tampoco hemos hablado de los musulmanes chinos, considerados en la República Popular de China como "pertenecientes a una nacionalidad". La interacción entre ser ciudadanos y defender la identidad religiosa es un tema que tiene su incidencia en la estabilidad nacional de los estados. Digamos por último que el islam, en su diversidad y pluralismo, está llamado a compartir y relacionarse con otras filosofías y culturas, con otras religiones y civilizaciones. Olvidarlo sería traicionar el concepto mismo de diversidad y negarlo a los demás.

BIBLIOGRAFÍA

‘ABD AL-RAZIQ, Ali. *El islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el islam* [Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco]. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007.

ABOU EL FADL, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women.* Oxford: Oneworld Publications, 2001.

ABU ZAYD, Nasr Hamid. *El Corán y el futuro del Islam.* Barcelona: Editorial Herder, 2010.

ABUMALHAM MAS, Montserrat. *El Islam.* Madrid: Trotta Editorial, 2007.

AHMAD, Ibrahim; SIDDIQUE, Sharon y HUSSEIN, Yasmin (coord.). *Readings on Islam in Southeast Asia.* Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

AL-ASHMAWY, Muhammad Said. *L'islamisme contre l'Islam.* París; Cairo: La Découverte; al-Fikr, 1989.

ALGAR, Hamid. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini.* Berkeley (CA): Mizan Press, 1981.

ALLÈS, Élisabeth. *Musulmanes de China.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, Biblioteca de China Contemporánea, 2008.

AMANAT, Abbas y Griffel, Frank (eds.). *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary context.* Stanford (CA): Stanford University Press, 2007.

BEARMAN, Peri; PETERS, Rudolph y VOGEL, Frank E. (eds.). *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress.* Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005.

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia y FILLIEULE, Olivier (eds). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas.* Barcelona: Bellaterra, 2004.

BENNINGSEN, Alexandre y Lemercier-Quelquejay, Chantal. *Islam in the*

Soviet Union. Nueva York; Londres: Columbia University Press, 1967.

BRAMON, Dolors. *Una introducción al islam: historia, religión y cultura.* Barcelona: Editorial Crítica, Biblioteca de Bolsillo, 2002.

BRENNER, Louis (ed.). *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa.* Londres: Hurst Publishers, 1993.

BOLAND, B. J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* La Haya: Martnus Nijhoff Publishers, 1971.

BORRAS, Alegría y MERNISSI, Salima (eds.). *El Islam jurídico y Europa.* Barcelona: Icaria-Antracyt, 1998.

BURGAT, François y VIVANCO GEFAELL, Juan. *El islamismo en tiempos de al-Qaida.* Barcelona: Ediciones, Bellaterra, 2006.

CAMPANINI, Massimo y MEZRAN, Karim. *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea.* Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

CLARKE, Peter B. *West Africa and Islam: A study of religious development from the 8th to the 20th century.* Londres: Edward Arnold, 1982.

COLE, Juan Ricardo. *Un nuevo compromiso con el mundo islámico.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2010.

COULSON, Noel J. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press,1964.

CRUISE O'BRIEN, Donal B. y COULON, Christian (eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico* [3 volúmenes]. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

CUDSI, Alexander S. y DESSOUKI, Ali E. Hillal (eds.). *Islam and Power,* Londres: Croom Helm, 1981.

CUSTÓDIO GONÇALVES, Antonio (ed.). *O Islão na África Subsariana.* Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004.

DAFTARY, Farhad. *Isma'ilis: Their History and Doctrines.* Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

DANIEL, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image.* Oxford: Oneworld, 1993.

DE PLANHOL, Xavier. *Minorías en el islam.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2002.

DE PRÉMARE, Alfred-Louis. *Les fondations de l'islam.* París: Editions du Seuil, 2002.

DIRO, Dilip. *Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia.* Londres: Harper Collins Publishers, 1994.

ELORZA, Antonio. *Umma. El integrismo en el islam.* Madrid: Alianza Editorial, 2002.

ELSHOBAKI, Amr. *Les Frères musulmans dès origines à nos jours.* París: Karthala, 2009.

ESPOSITO, John L. (ed.). *Islam in Asia: Religion, Politics and Society.* Nueva York: Oxford University Press, 1987.

— *et al.* (eds.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1995.

— (ed.) *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder (CO): Lynne Rienner, 1997.

— *Makers of Contemporary Islam.* Nueva York: Oxford University Press, 2001

— *Guerras profanas: terror en nombre del islam.* Barcelona: Paidós, 2003.

— *El Islam 94 preguntas básicas.* Madrid: Alianza Editorial, 2004.

EVERS ROSANDER, Eva y WESTERLUND, David (eds.). *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and islamists*. Londres: Hurst Publishers, 1997.

FILALI-ANSARY, Abdou y SERRAT CRESPO, Manuel. *Repensar el islam.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. *Islamic law and society in the Sudan.* Londres: Frank Cass, 1987.

FROELICH, Jean Claude. *Les musulmans d'Afrique noire.* París: Editions de l'Orante, 1962.

GALINDO AGUILAR, Emilio (ed.). *Enciclopedia del Islam.* Madrid: Darek-Nyumba, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven: Yale University Press, 1968.

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo.* Madrid: Espasa Calpe Editorial, 2009.

GUOLO, Renzo. *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad.* Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

GOWING, Peter G. (ed.). *Understanding Islam and Muslims in the Philippines.* Quezon City: *New Day Publ,* 1988.

GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio y ALVAREZ-OSSORIO, Ignacio. *Informe sobre las revueltas árabes.* Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Colección Encuentros, 2011.

HADDAD, Yazbeck y FREYER STOWASSER, Barbara (eds.). *Islamic Law and the Challenge of Modernity.* Altamaira (NY): Altamira Press, 2004.

HALLIDAY, Fred. *100 Myths about the Middle East.* Londres: Saqi Books, 2005

HARROW, Kenneth W. (ed.). *Faces of Islam in African literature.* Londres: James Currey, 1991.

HISKETT, Mervyn. *The course of Islam in Africa.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

HOPWOOD, Derek (ed.). *The Arabian Peninsula: Society and Politics.* Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1972.

HORRIE, Chris y CHIPPINDALE, Peter. *¿Qué es el islam?* Madrid: Alianza Editorial, 1994.

HOURANI, Albert. *La historia de los árabes.* Barcelona: Ediciones B, Zeta Bolsillo, 2010.

ISRAELI, Raphael. *Muslims in China. A Study of Cultural Confrontation.* Londres: Curzon Press, 1980.

IZQUIERDO-BRICHS, Ferran. *El islam político en el Mediterráneo.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, Fundación CIDOB, 2013.

JACKSON, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State.* Londres: Routledge, 2008.

KHADDURI, Majid y LIEBESNY, Herbert J. (eds.). *Law in the Middle East.* Clark (NJ): The LawBook Exchange Ltd., 2008.

KHALIL, Samir; PAOLUCCI, Giorgio y EID, Camille. *Cien preguntas sobre el islam: entrevista a Samir Khalil Samir.* Madrid: Encuentro, 2003.

KANE, Ousmane y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Islam et islamismes au sud du Sahara.* París: Karthala, 1998.

KEDDIE, Nikki R. y YANN, Richard. *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran.* New Haven: Yale University Press, 1981.

KEPEL, Gilles. *La yihad. Expansión y declive del islamismo.* Barcelona: Península, 2001.

KRITZECK, James y LEWIS, William Hubert (eds.). *Islam in Africa,* Nueva York: Van Nostrand-Reinhold, 1969.

LACUNZA-BALDA, Justo y ALBANO, Maria. *Islam. Aspetti e immagini del mondo musulmano oggi.* Cinisello Balsamo (Milán): Edizioni San Paolo, 2003.

LAPIDUS, Ira M. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LE GUENNEC-COPPENS Françoise y CAPLAN, Patricia (eds.). *Les Swahili entre Afrique et Arabie.* París: Karthala, 1991.

LEVTZION, Nehemia y POUWELS, Randall Lee (eds.). *The history of Islam in Africa.* Athens (OH): Ohio University Press, 2000.
— y FISHER, Humphrey J. (eds.). *Rural and Urban Islam in West Africa.* Boulder (CO): Lynne Ryenner Publishers, 1987.

LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del islam.* Madrid: Taurus, 1990.

LEWIS, I. M. (ed.). *Islam in tropical Africa.* Londres; Oxford: Oxford University Press, 1966.

MAILLO SALGADO, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica.* Madrid: Editorial Akal, Colección Universitaria, 1996.

MARSHALL, Paul A. (ed.). *Radical Islam's Rules: The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

MARTÍN, Javier. *Suníes y chiíes: los dos brazos de Alá.* Madrid: Catarata, 2008.

MARTINEZ MONTÁVEZ, Pedro. *El islam.* Barcelona: Editorial Labor, 1985.
— *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo.* Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1997.

MARTIN, Bradford G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

MARTÍN MUÑOZ, Gema. *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999.

MARZOUKI, Moncef. *Túnez, los senderos de la democracia.* Barcelona: Bellaterra, 2013.

MAWDUDI, Abu-l-'Ala Al *Los principios del Islam.* Granada: Ediciones Centro Musulmán, 1977.

MBACKE, Khadim y HUNWICK. John O. *Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal.* Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

MITCHELL, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

MOMEM, Moojan. *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism.* New Haven; Londres: Yale University Press, 1985.

MORTIMER, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam.* Londres: Faber Publishers, 1982.

NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a.* Cambridge (MA): Harvard University Press, 2008.

NASR, Seyyed Vali Reza. *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jamaat-i-Islami of Pakistan.* Berkeley (California): University of California Press, 1994.

— *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism.* Nueva York y Oxford Oxford University Press, 1996.

NIELSEN, Jørgen S. *Muslims in Western Europe.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.

NIMTZ, August H. *Islam and politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania.* Minneapolis (MN): University of Minnesota, 1980.

NOER, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942.* Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.

OTAYEK, René. (ed.). *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident.* París: Karthala, 1993.

PANELLA, Carlo. *Il libro nero dei regimi islamici.* Milán: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2006.

PARKIN, David J. y HEADLEY, Stephen Cavana (eds.). *Islamic prayer across the Indian Ocean: Inside and outside the mosque.* Richmond (Reino Unido): Curzon Press, 2000.

PETER, Frank y ORTEGA, Rafael (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2012.

PETERS, Francis E. *Muhammad and the Origins of Islam.* Albany (NY): State University of New York Press, 1994.

— *A Reader on Classical Islam.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

PETERS, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam.* Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.

PIPES, Daniel. *El Islam.* Madrid: Espasa y Calpe, 1987.

POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui.* París: Fayard Editions, 1996.

QUTB, Sayyid. *Milestones*. Boll Ridge (Indiana): American Trust Publications, 1988.
— *This Religion of Islam.* Chicago: Kazi Publications, 1996.

RAHMAN, Fazlur. *Islam.* Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
— *Islam and Modernity.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

RAMADAN, Tariq. *To Be a European Muslim.* Leicester: The Leicester Foundation, 1998.

RASHID, Ahmed. *Los talibán: el islam, el petróleo y el nuevo "Gran Juego" en Asia Central.* Barcelona: Península Editorial, 2001.

RICHARD, Yann. *El islam shií.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.

ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History (New Approaches to African History)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ROY, Olivier. *Genealogía del islamismo.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
— *L'islam mondialisé.* París: Editions du Seuil, 2002.

SANNEH, Lamin. *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism.* Boulder (CO): Westview Press, 1997.

SEGURA I MAS, Antoni. *Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán.* Madrid: Alianza Editorial, 2001.

SIKKAND, Yogindar. *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at, 1920-2000: A Cross Country Comparative Study.* Nueva Delhi: Orient Longman, 2002.

TAPPER, Richard. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State.* Londres: I. B. Tauris, 1991.

TERNISIEN, Xavier. *Los Hermanos musulmanes.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2007.

THORAVAL, Yves. *Diccionario de civilización musulmana.* Barcelona: Planeta-Larousse, 1996.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The sufi Orders in Islam.* Nueva York: Oxford University Press, 1998.

VERNET, Juan. *El islam y Europa.* Barcelona: El Albir, 1982.

VOLL, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1994.

WAAL, Alex de (ed.). *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa.* Londres: Hurst Publishers, 2004.

WAINES, David. *El islam.* Madrid: Cambridge University Press, 1997.

ZARCONE, Thierry. *El islam en la Turquía actual.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005.

ISLAM E INTERNET

Javier Rosón Lorente
Analista del islam en Europa, Casa Árabe

Resumen: El presente artículo pretende reflexionar sobre los contenidos desarrollados en Internet en el marco del islam como religión. Salvando inicialmente varios estereotipos, como el que presupone que todos los musulmanes son iguales y que, por lo tanto, su representación en internet tiene exclusivamente contenidos religiosos "análogos", nos centraremos en el análisis de la "*umma* virtual" y en los contenidos desarrollados por ésta que sí presentan un específico contenido religioso: el Corán, los *hadices,* el estudio de los 5 pilares del islam, las *fatwas* o dictámenes jurídicos y la misión islámica.

Palabras clave: Islam, internet, *umma* virtual.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende reflexionar sobre los contenidos desarrollados en el marco del islam, como religión, en internet. Sin embargo, existen una serie de mitos y estereotipos, ligados al islam y a los musulmanes, que deben ser aclarados *a priori.*

La primera reflexión que debemos hacer a la hora de afrontar el estudio de internet y del islam, es que la mayoría de las páginas webs, personales, corporativas, etc., no poseen ningún tipo de adscripción religiosa evidente. Esto quiere decir que un importante número de las webs mundiales (incluso aquellas desarrolladas por musulmanes) no tienen o no tienen porqué tener ningún tipo de contenido religioso. Si, de esa infinidad de webs, pudiéramos extraer todas aquellas que han sido implementadas por musulmanes (algo que es imposible), nos enfrentaríamos a varios desafíos nuevos. Por un lado, algo evidente, "una torre de babel" difícilmente abarcable. Por otro lado, ya que los musulmanes no son todos iguales, que son una realidad muy heterogénea, nos encontraríamos infinidad de modelos y formas

variadas de tratar una misma temática, ya sea esta religiosa o no. Esta aseveración es simple: tendríamos que saber quiénes son creyentes (abarcable si lo pudiéramos preguntar personalmente, ya que son todos los que se reconocen e identifican como musulmanes) pero también saber quiénes son realmente practicantes, es decir, que siguen los preceptos del islam en su vida diaria y festiva. Esta búsqueda es difícil si lo que se analiza es la religión islámica, ya que para el musulmán el islam es algo más que una religión. Se podría decir que, al igual que ocurre con los creyentes de cualquier otra confesión o "cosmovisión", su religión se constituye un hecho social total. Es decir, conforma un sistema interrelacionado y dinámico que transciende todos los aspectos de la vida cotidiana (ya sean económicos, sociales, políticos, etc.), y que se van a ir adaptando a cada contexto en el que se desenvuelve la vida del creyente y de la comunidad —ya sea este de mayoría islámica o no—, con las dificultades en la práctica e interpretación que esto conlleva.

Siguiendo esta idea, para afrontar un análisis exhaustivo de lo que podemos encontrar en internet sobre el islam, deberíamos diferenciar las webs y portales, por ejemplo, entre afinidades nacionales (Magrebíes, Senegaleses, Español, Árabe, etc.); escuelas tradicionales (seguidores de la sunna, shía, sufismos, etc.); por grupos o movimientos de piedad (Salafis; Morabitun; Yama'a at-Tabligh; Al-Ald Wa -l-Ihsan); por reivindicaciones sociales (como las entidades religiosas, etc.); culturales (fundaciones, asociaciones); por afinidad política/ideológica (como los grupos radicales, etc.).

A estas reflexiones iniciales, igualmente tendríamos que añadir otros componentes (en este caso numéricos) que se suman a la dificultad de análisis: los aproximadamente 1.618 millones de musulmanes mundiales (diferentes en todo lo arriba comentado, además de en edad, en procedencia, en intereses, e incluso en diferencias para poder acceder a las nuevas tecnologías,[47] etc.), y la no desdeñable aunque subjetiva cifra de 400 millones de páginas web, portales, etc.

1.1. Musulmanes

Centrándonos en el componente poblacional, debemos tener en cuenta *a priori,* que de esos 1.618 millones musulmanes (23,4% de la población mundial),[48] un 62,1% de la población musulmana global residiría en la zona del Pacífico y de Asia, unos 1.000 millones de personas, en contraposición a la zona de Oriente Medio, que cuenta con unos 321 millones. El 91,2% de la población de Oriente Medio es musulmana, pero sólo representan el 19,9% de la población musulmana mundial. En África, subsahariana, son 242 millones,

[47] El precio excesivo del software, las bajas tasas de penetración de Internet en los mercados emergentes, por ejemplo de Asia, etc., son impedimentos claros de acceso a las nuevas tecnologías.

[48] Se estima que en 2030, pasen a ser un 26,3%, es decir, 2.200 millones aproximadamente. Para más detalles demográficos, véase el estudio del Pew Research Center de 2011.

sólo el 29,6 de la población y tan sólo el 15% de la población mundial musulmana. En Europa, los 43 millones de musulmanes (el 5,8% de la población), representaría el 2,7% del total de musulmanes mundiales. Por último, en América, con sólo 5 millones de musulmanes, no serían más de 0,3% de la población mundial musulmana. A este particularismo en cifras, habría que preguntarle: si no viven en Oriente Medio y no todos son étnicamente árabes ¿dónde viven mayoritariamente los musulmanes que pueden potencialmente desarrollar más contenidos religiosos *on-line*? Si nos guiamos por los índices de población (aunque no sea acertado hacerlo), sin duda, sería en Indonesia, Pakistán, India, Bangladesh y en Egipto. España, por ejemplo, ocuparía el puesto 70 mundial con más de un millón de musulmanes. Dentro de esta diversidad, habría que tener en cuenta, como mínimo, las dos corrientes de pensamiento islámico más representadas chiíes vs. sunníes. Los chiíes, que se concentran principalmente en Asia y el Pacífico, es decir, en Irán, con unos 70 millones, en Pakistán (16 millones), India e Iraq, son unos 200 millones, un 10% de los musulmanes, y también presentan *(on-line)* características diferenciadoras entre ellos mismos y entre el resto de los musulmanes… por no hablar, por ejemplo, de las cofradías tiyaniya y/o murides de Senegal, quizás más diferenciadas simbólica y culturalmente, igualmente musulmanas.

Esta diversidad numérica, a la vez que cultural y/o civilizacional, hace que el objeto de estudio sea completamente difuso e inabarcable.

1.2. Internet

A nivel mundial (siempre con mucho escepticismo, ya que la mayoría de los datos que encontramos son aproximativos y muchas veces contradictorios), habría unos 2.000 millones de internautas en 2010, casi un tercio de la población mundial. 825 millones están en Asia, 475 millones en Europa y 470 millones en América. Actualmente estaríamos hablando de unos 3000 millones de internautas y unos 400 millones de webs, que día a día se van actualizando y/o modificándose constantemente.[49] Los menores de 35 años constituirían el grupo que más predomina en el uso de las nuevas tecnologías, especialmente las redes sociales (usadas por dos de cada 3 usuarios). Facebook, MySpace, Twitter cuentan con millones de usuarios fieles. ¿Pero todos estos grupos, potencialmente musulmanes, usan y/o implementan webs o contenidos religioso *on-line*?

[49] Para más detalles véase NETCRAFT, http://news.netcraft.com/, [consultada el 6 de julio de 2013]; particularmente, para Oriente Medio, véase Internet World Stats, http://www.internetworldstats.com/middle.htm, [consultada el 6 de julio de 2013].

1.3. Internet e islam en cifras[50]

Si bajamos al particularismo árabe-musulmán en cifras, de acuerdo con estadísticas de 2009, existen unos 32 millones de usuarios de internet en la región árabe, de los cuales 20 millones residen en la región africana del mundo árabe y 12 millones en la región asiática. En lo que se refiere a uso actual de Internet, las estadísticas muestran que Arabia Saudí se situaba la primera entre los países árabes, seguida por Egipto y Marruecos, Sudán, Argelia y los Emiratos Árabes Unidos. En cuanto a la expansión y crecimiento en el uso de Internet, Somalia está a la cabeza de la lista, seguida por Sudán, Marruecos, Siria, Argelia y Arabia Saudí. La franja de edad que se sitúa entre los 18 y los 35 años, constituye el 74% de los usuarios de Internet del mundo árabe. El sector juvenil es el segmento más importante para la mayoría de las páginas web y es, prácticamente, el único segmento hacia el que se dirigen los nuevos desarrollos. Esto significa que la mayor parte de los contenidos existentes en internet, para usuarios menores de 35 años, no tienen específicamente contenido religioso. Podemos llegar a pensar que la temática religiosa es la mayor de las funciones y con mayor visibilidad en la red pero, sin embargo, la diversidad de uso en muchos casos se escapa de este tópico.

Wessan Fauad (2009:91-99) afirma que las páginas de Facebook y redes sociales asumen rápidamente los atributos culturales y sociales de sus usuarios en la medida en que cada grupo aporta su contribución añadiendo sus particularidades culturales y sociales. Sin embargo, entrando en detalle, los contenidos extranjeros ocupaban el 65% de las aplicaciones, mientras que los contenidos árabe-musulmanes no superaban el 35%. De este 35%, la mayor parte está constituida por vídeos documentales y archivos en flash con textos e imágenes de naturaleza religiosa o educativa. Los contenidos de las aplicaciones para fotografías eran, en el 50% de los casos, de naturaleza personal; en un 20% de entretenimiento, incluyendo imágenes pornográficas; en otro 20% eran imágenes que mostraban contenidos religiosos, principalmente islámicos, con una modesta presencia de contenidos cristianos y, por último, en un 10% de los casos, las imágenes mostraban contenidos que se pueden definir como políticos.

¿Qué quiero decir con esto? Que aunque la mayoría de las páginas de internet, hechas por árabes y musulmanes pueden llegar a mostrar componentes culturales y sociales determinados por la religión, por el islam, sólo un 20-35% (de sus páginas), aproximadamente, tendría contenido específicamente religioso. En este porcentaje, nos basaremos para observar la temática del islam en Internet,

[50] Para más información sobre esta temática, y específicamente sobre el uso de Facebook entre los jóvenes árabes véase el artículo de Wessam Fauad, "Facebook and the Arab Youth: Social Activism or Cultural Liberation?", *Arab Insight: Bringing Middle Eastern Perspectives to Washington,* 2 (6), 2009, págs. 91-99. Este artículo ha sido traducido y republicado en la revista *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo,* 2, 2010, págs., 93-101, con el título "Facebook y la juventud árabe. ¿Activismo social o liberación cultural?".

no sin antes, volver a incidir en la dificultad que tienen este tipo de estudios que, a causa de la reinvención y evolución diaria de la temática, cuando parece que se hace aprehensible la situación vuelven a cambiar, entre otras causas, ya que el objeto de investigación corre mucho más de prisa que las posibilidades analíticas (Castell 2000:43).

2. ISLAM COMO RELIGIÓN EN INTERNET

Antes de las década de los 90, lo único que podíamos encontrar en internet sobre temas islámicos eran traducciones escaneadas del Corán y de colecciones de hadices puestos a modo de listados en red por estudiantes de informática. Varias décadas después esta afirmación ha cambiado radicalmente, acercándonos cada vez más a lo que muchos[51] han llegado a definir como *Umma* Virtual.

Como punto de partida, debemos entender la comunidad como *umma,* es decir, como una fraternidad religiosa universal, en tanto que todos los musulmanes se consideran "hermanos en el islam", lo que a su vez refuerza los vínculos de unión basados en el parentesco espiritual. Por ello, distintos movimientos islámicos (Tarrés 2005) promueven una renovación de la fe en la vida cotidiana de los musulmanes, desde el punto de vista individual, al de las pequeñas comunidades o *yamaa* y, a la unión de todas éstas, a la *umma,* a la que se suma el conjunto total de creyentes unidos, precisamente, por esa misma fe independientemente de cuál sea el contexto cultural del que se procede (Tarrés 2005). Esta aseveración es potencialmente complicada a nivel social; más aún si la queremos enmarcar en el ámbito de la "virtualidad". El concepto de "*umma* virtual" presentará, como apunta Gary R. Bunt (2009:31-39), algunas limitaciones conceptuales. En primer lugar, porque no se corresponde con los ejemplos que podemos encontrar en la vida real, no sólo por la virtualidad o intangibilidad del espacio objeto de estudio, sino también porque la mayoría de sus miembros son pasivos y, sobre todo, porque gracias a los procesos de globalización desarrollados por las comunidades musulmanas transnacionales, las comunidades virtuales se encuentran fuera de los márgenes de los territorios de los Estado-nación. Las comunidades en este caso serían mayoritariamente virtuales, desconectadas entre lo local y lo global, ya que sólo existe en el imaginario de internet. La idea de comunitarismo, de comunidad que reúne al conjunto de los musulmanes de un país, sólo se percibe a nivel virtual, ya que si bajamos a la vida real, es muy difícil que se produzca. El caso español, por ejemplo, sería igualmente fragmentado y/o dividido.[52]

[51] Para más detalles véase Olivier Roy (2004), Eickelman y Anderson (2003) y el ya citado Gary R. Bunt.

[52] Para más detalles sobre el caso español véase la tesina de Arturo Guerrero Enterría, publicada en 2008, y la tesis de 2012.

3. CONTENIDOS WEB DESARROLLADOS POR LA UMMA VIRTUAL

Para poder comprender cómo representa la *umma* virtual su religión, debemos acercarnos a las bases o fundamentos del islam, apoyándonos como mínimo, en primer lugar, en el Corán, y específicamente en los hadices y en la tradición. En segundo lugar, en el estudio de los pilares del islam, es decir, los preceptos fundamentales de esta religión, obligatorios para todos los musulmanes. Estos preceptos o principios fundamentales de la religión o del Din del islam, tienen una representación o una visibilidad específica en internet y entre las comunidades virtuales (tanto en España como a nivel internacional) en muchos casos en inglés, financiado por países árabes. Por último, analizaremos otros componentes de clara visibilidad *on-line,* como es el caso de las *fatwas,* de la misión islámica y de los "ciberpredicadores".[53]

3.1. Ciber-Corán: fuentes primarias islámicas presentadas a través de Internet

El Corán, libro sagrado de los musulmanes, también está ampliamente representado en el ciberespacio. Se representa a través de distintas suras o en su versión completa, a través de audio, texto, etc.

Los hadices son la segunda fuente del islam tras el Corán. Mientras que el Corán es recibido directamente de Allah, la *sunna* (la tradición, escrita en los hadices) es la enseñanza que recibimos del Profeta y se encuentra igualmente representada en internet. Tanto el Corán como la Sunna o los Hadices del profeta se pueden encontrar en infinidad de idiomas y formatos, algunos multimedia, en el que se mezcla el audio con el texto, y otros simplemente escritos a modo de listado.

Un ejemplo muy significativo de fuentes primarias islámicas presentadas en internet lo podemos observar en el Complejo del Rey Fahd para la Impresión del Noble Corán, ubicado en Medina (Ilustración 1). El contenido web de este complejo abarca el Noble Corán (en el que podemos consultar grabaciones, páginas de información general, exposición, formas de memorización, un glosario del Corán, índices y listados, así como buscadores de texto); las traducciones del Corán; *fatwas* (nuevos dictámenes, buscadores, etc.); la historia del Corán; clases de interpretación; además de shuras, hadices, y un largo etcétera.

[53] Otro tipo de aspectos relacionados con el "ciclo de vida" del musulmán y del islam en el ámbito de las prácticas sociales: los rituales y los eventos festivos que abarca una amplia diversidad de formas, como los ritos de culto; ritos de paso; rituales de nacimiento, de boda y funerarios; juramentos de lealtad; sistemas jurídicos tradicionales; juegos y deportes tradicionales; ceremonias de parentesco y de parentesco ritual; prácticas rituales y de salud; pautas de asentamiento; tradiciones culinarias; ceremonias de atribución de rango y prestigio; ceremonias estacionales; usos sociales de género; usos de caza, de pesca y de recolección, etcétera; así como el amplio repertorio de expresiones y elementos materiales: gestos y palabras especiales, recitaciones, cantos o danzas, indumentaria especial, procesiones, sacrificios animales, comidas especiales, etc., no será abordados en este artículo por falta de espacio.

Entre millones de páginas dedicas al Corán y a las fuentes primarias, podemos ver, por ejemplo, su versión más clásica, en la que aparece un idioma a la izquierda y árabe a la derecha, especialmente diseñado para seleccionar la parte que queramos leer, escuchar, etc. en Quran Explorer;[54] y su versión en diferentes idiomas, como el francés,[55] o el castellano, en una página argentina de la Asociación C. C. Yerrahi para la difusión del islam (orden sufí) sobre el Corán en la que aparecen los hadices organizados por temáticas.[56]



Ilustración 1: ***captura de la web del complejo del Rey Fahd en el que aparecen suras en diferentes idiomas, en este caso en español***

Fuente: Web del complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán http://www.qurancomplex.org/, [consultada el 15 de mayo de 2012]

3.2. Los cinco pilares del islam

Las prácticas religiosas fundamentales se conocen también como los "cinco pilares del islam" y, ordenadas por importancia y dificultad, son: La profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno, y la peregrinación a La Meca.[57]

---

54 Quran Explorer, http://www.quranexplorer.com/quran/, [consultada el 6 de julio de 2013].

55 HADITHS.net, http://hadiths.net/Francais/acceuil.html, [consultada el 6 de julio de 2013].

56 Asociación C. C. Yerrahi, http://www.coran.org.ar/Hadices/Pagina_Hadices.htm, [consultada el 6 de julio de 2013].

57 Para más detalles sobre las prácticas religiosas y los cinco pilares del Islam, véase la tesis doctoral de Sol Tarrés, defendida en 2005.

3.2.1. La shahada o profesión de fe en el ciberespacio

La profesión de fe o *shahada,* es el primero de los pilares del islam, y acompaña al musulmán desde su nacimiento hasta su muerte. La fe es la puerta de entrada al islam, esta es la primera y más importante práctica que se pide a un musulmán. Consiste en la recitación de la fórmula tradicional: *(la il-laha il-la Al-lahu wa Muhammadun rasuli l-lahi)* [no hay otra divinidad sino Dios y Muhammad es el Enviado de Dios]. Esta fórmula, repetida por el fiel en diversas ocasiones a lo largo del día, por ejemplo, tras la ablución previa a cualquiera de las oraciones diarias, expresa también la adhesión voluntaria del individuo a la comunidad de creyentes o *ummah.*

La *shahada* es una frase que aparece constantemente en el entorno ciberislámico. Sin embargo, su forma de representación más tangible —no sólo por su recitación, sino por el hecho práctico de su recitación— se puede observar sobre todo a través de usuarios que "abrazan" el islam a través de Internet. Desde un punto de vista práctico, la *shahada on-line* no basta para convertirse en musulmán, ya que *on-line* no se puede llevar a cabo muchos de los rituales que acompañan a la conversión, y en cualquier caso no sería posible obtener el certificado que lo confirme.[58] Sin embargo, teniendo en cuenta que el musulmán es aquel que se identifica como tal, la *shahada on-line* podría tener validez para el musulmán que crea en ello.

También hay que tener en cuenta que el islam es una religión posibilista, es decir, cualquier prescripción va a acompañada por la fórmula "si es posible". Por ejemplo: Hay eruditos como Yusuf Al-Qaradawi, que hablaba de la permisividad del recitar la *shahada on-line.* Igualmente hay ejemplos que dicen que "la persona tiene que recitar la *shahada,* lo puede hacer a través de un micrófono o a través de un teléfono. Si no tiene ningún tipo de background árabe, cosa que puede ser normal para algunos conversos, necesitaría escuchar una reproducción en audio o escuchar a alguien que previamente la haya recitado. También podría darse el caso de recitarla leyendo a alguien que la está transcribiendo *on-line.* Otro ejemplo de esto lo podemos observar en la página web MuslimConverts (en inglés).[59] Desde su punto de vista una persona "no tiene porqué hacer un curso u obtener un certificado para convertirse en musulmán. Si no tiene una mezquita cerca, no hay musulmanes en su área, y no tiene contacto con ningún musulmán a través del teléfono o a través de internet, entonces puede declarar la auto-*shahada*".[60]

---

[58] Este certificado sería imprescindible en casos como la peregrinación a La Meca o *hayy,* la peregrinación menor o *umrah,* casarse, viajar como musulmán a un país árabe, etc.

[59] Muslimconverts, http://muslimconverts.com/shahadah/converting.htm, [consultada el 6 de julio de 2013].

[60] Un ejemplo de lo arriba expuesto, puede observarse en el foro Musulmanas, http://www.musulmanas.org/foro/showthread.php?p=38367; Turntoislam, http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=25832; en http://Islamyal-andalus.es o en http://www.webislam.com/, también se describe y se documenta el proceso de conversión. Páginas consultadas el 6 de julio de 2013. Igualmente también se pueden encontrar infinidad de videos *on-line* de cómo es el proceso de conversión y la Shahada, simplemente

3.2.2. El salat o la oración en el ciberespacio

El *salat,* la oración, es el segundo pilar del islam. Cada musulmán debe rezar cinco veces al día en dirección a La Meca acompañado de un "ritual" concreto (abluciones[61] o lavado ritual, que puede ser menor o mayor, etc.): *salat al-fayr* (oración del alba), *as-suhr* (del mediodía), *al-'asr* (de la tarde), *al-Magrib* (del atardecer) y *salat al-i'sha* (oración de la noche). Cada una de ellas está sujeta a un horario perfectamente establecido, que se puede encontrar en todas las mezquitas a disposición de los fieles.

Las oraciones preceptivas diarias tienen unos horarios establecidos, y pueden hacerse en comunidad o en soledad,[62] sin embargo es una práctica altamente recomendable que los varones hagan la oración del medio día del viernes, *salat at-yumua,* en comunidad; mientras que en el caso de las mujeres es preferible que éstas hagan todas las oraciones en la intimidad del hogar.

La oración se hace se hace en dirección a La Meca, centro espiritual del islam, y dentro de ésta hacia la Kaaba, que es el templo situado en el centro de la mezquita mayor de la ciudad. La dirección a la que se mira, se llama en árabe *al-qibla,* y en las mezquitas existe un lugar que indica la orientación de la *al-qibla* y que se denomina *mihrab.*

De nuevo, no es intención de este artículo entrar a valorar si *on-line* es la forma adecuada para realizar el *salat.* Es cierto que se pueden generar las dimensiones rituales adecuadas: se puede reproducir el sonido de la oración, se puede reproducir a través de contactos, de incluso cámaras *on-line,* el sentido de pertenencia y el lugar físico para la oración.[63] Sin embargo, lo más destacable y lo que más recursos tiene *on-line* (aspecto que se repite constantemente en las distintas webs islámicas) es la diversidad de materiales, consejos, manuales de cómo se debe hacer la oración, software específico que avisa de los horarios exactos de rezo, los movimientos corporales o *rakaat* que deben realizarse, y un largo etcétera.

Internet facilita de esta manera la dimensión de lo sagrado para distintos gru-

haciendo una búsqueda en YouTube con el descriptor: "conversión Shahada". Como curiosidad también podemos encontrar en internet ejemplos de certificados de shahada o de conversión, por ejemplo, en la web de la Universidad de al-Azhar, http://www.azhar.edu.eg/, [consultada el 6 de julio de 2013].

[61] La ablución menor, que es la habitual, consiste en el lavado de cara, manos, cabeza y pies. La ablución mayor, requerida en algunos casos, consiste en el lavado completo del cuerpo. Las mezquitas tienen un lugar, generalmente un patio, donde realizar este lavado ritual. En caso de no disponer de agua, puede practicarse la llamada "ablución seca", que sería frotándose con arena limpia.

[62] No es necesario efectuar el rezo en la mezquita, pues el Islam considera toda la tierra igualmente sagrada. Se acude a la mezquita cuando se quiere realizar la oración colectivamente, sobre todo los viernes y en determinadas fechas señaladas.

[63] Ciber-Salat en Internet, Islamic University, http://www.studyislam.com/isp/jsp/downloads.jsp, [consultada el 14 de febrero de 2012].

pos de población,[64] dando cabida, por ejemplo, a aquellos musulmanes que: por razones médicas no se pueden desplazar hasta la mezquita más próxima; no tienen acceso a recursos tradicionales o buscan una perspectiva alternativa; no pueden o quieren salir de casa; o simplemente quieren orar y se encuentra en un lugar en el que la mezquita más próxima puede estar a kilómetros de su casa. En estos casos, y en otros tantos, internet es una herramienta muy útil para el musulmán. Igualmente facilita la oración a aquellos que no quieren o no pueden salir de casa y deciden no hacer la oración en la mezquita. Esto es muy común en occidente ya que en muchos países el número y la cercanía de mezquitas es muy relativa.

Resumiendo, el musulmán pueden encontrar en internet: Los tiempos y hora exacta para hacer la oración (por ejemplo, a través de una calculadora mundial de horarios); como hacer las abluciones;[65] distintas formas de hacer la oración; buscadores de mezquitas mundiales más próximas (incluyendo información sobre la comunidad, sobre el imam, etc.); videos explicativos de oraciones; cámaras *on-line;* descripciones de la oración y su ejecución en PDF; libros de oraciones; software variado; canales de radio, música, etc.[66]

3.2.3. El zakat on-line

La limosna o *zakat* es el tercer pilar. Es una obligación para todos aquellos que tengan unos beneficios económicos anuales superiores a un mínimo establecido, y consiste en la donación de un porcentaje de esas ganancias a quienes lo necesitan. Si al cabo del año las ganancias, una vez deducidas las necesidades propias y familiares, equivalen a 85 gr. de oro puro o más, el *zakat* es del 2,5% de ese valor; es decir, una cuarentava parte de los ahorros. La limosna puede hacerse en dinero y/o en especie, siendo computable las rentas económicas, el ganado, las mercancías, los minerales extraídos, los frutos, los cereales, etc. Históricamente se ha vinculado al pago de impuestos en países de mayoría islámica. Como dice el Corán, "El Zakat es para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquellos cuya voluntad hay que captar, los cautivos, los insolventes, la causa de Dios y el viajero. Es un deber impuesto por Dios. Dios es Omnisciente, Sabio" (Sura 17, aleya 26).

Muchos sitios web, tanto nacionales como internacionales, han respondido a este pilar aconsejando e informando, tanto de la parte más práctica —ya sea monetaria o en especie—, como de las acciones y causas específicas que pueden sufragar con el *zakat*.

---

[64] Para más detalles véase el libro de Gary R. Bunt, *iMuslims: rewiring the house of Islam, Chapel Hill, University of North Carolina Press,* 2009, pág. 90.

[65] Para ver cómo se hace el *salat* en según el momento del día, véase An-Nisa, http://www.an-nisa.es/1-5pilares-salat-secuencia.htm, [consultada el 26 de mayo de 2013].

[66] IslamiCity, http://www.islamicity.com/mosque/salat/PRAYER-KATALOG2.pdf y http://www.islamicity.com/Mosque/salat/salat6.asp, [consultadas el 6 de julio de 2013].

IslamiCity, por ejemplo, describe cómo funciona el *zakat* y proporciona un software para calcularlo (una calculadora),[67] así como enlaces para garantizar la confidencialidad en la transferencia de datos en Internet, utilizando distintos protocolos de seguridad SSL *(Secure Sockets Layer),* en los que se asegura la identidad del vendedor, se garantiza la integridad del mensaje y se codifican los datos con un cifrado, lo que garantiza que si alguien intercepta la comunicación no podrá interpretarla. También se usa el Comercio Electrónico Seguro, que añade un elemento más de seguridad mediante una clave asociada a la tarjeta que sólo conoce su propietario.

Excepcionalmente, esta práctica puede ir dirigida al mantenimiento de un sitio web o de sus actividades, como la creación de bases de datos, aplicaciones, etc., más allá del original alivio de la pobreza.

También encontramos webs en las que se establece un *Zakat al-Fitr* fijo para toda la comunidad. Facilitando de esta manera la donación, por ejemplo de 5€ por persona, se recomienda que se pague a principio de Ramadán, o al final para que los más necesitados puedan recibirlo y así celebrar la fiesta en igualdad de condiciones con los más pudientes. La contribución "soutient les efforts de la Mosquée de Paris pour venir en aide aux pauvres et soulager les nécessiteux dès le début de Ramadan et durant tout l'hiver" (Ilustración 2).[68]

Sin embargo, no se puede confundir el *zakat* con la donación (voluntaria y facultativa). En este sentido, hay páginas de organizaciones, comunidades, fundaciones, etc., que piden donaciones ¡hasta de coches!... En estas páginas, habitualmente se explica a qué se destinará la donación, aunque también existen otras en las que se mezclan o no dejan claro —sin entrar si su labor es o no positiva— en qué invierten o cómo diferencian entre lo que es una donación o lo que es *zakat.*[69]



Ilustración 2: ***captura de la web de la Grandèe Mosquée de Paris, sobre el zakat en ramadán, en 2013***

Fuente: Grandèe Mosquée de Paris, http://www.mosquee-de-paris.org/, [consultada el 1 de julio de 2013]

67 Calculadora de Zakat, en la que incluir las posesiones de oro, plata, inmuebles, etc. RamadhanZone, http://www.ramadhanzone.com/zakat_calculator.asp, [consultada el 13 de abril de 2012].

68 Véase la Mosquée de Paris, http://www.mosquee-de paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=125&Itemid=29, [consultada el 26 de mayo de 2013].

69 Jamia Binoria, http://www.binoria.org/services/contribution.htm, [consultada el 20 de agosto de 2012].

3.2.4. El ayuno (ramadán) y el ciber-ramadán

El ayuno del mes de ramadán, *sawm,* es el cuarto pilar del islam y, sin duda, uno de los ritos más conocidos entre los no musulmanes.[70] En el noveno mes del calendario islámico (mes de ramadán) está establecido un estricto ayuno obligatorio que consiste en abstenerse de introducir cualquier cuerpo extraño en el organismo desde que amanece hasta que se pone el sol.[71] Es decir, el musulmán debe abstenerse de ingerir alimentos, líquidos, practicar el sexo en ninguna de sus formas (ni siquiera con el cónyuge legítimo), fumar, maquillarse, perfumarse (referido tanto a los varones como a las mujeres, ya que la utilización de *kohl* y perfumes puede ser usado por ambos géneros), agredir tanto verbalmente como físicamente al prójimo, etc. El ayuno va acompañado de una serie de rituales, como la salmodia del Corán en la mezquita. El Ramadán termina con la fiesta de la pascua pequeña o *Aid al-Fitr*. Existen también otras formas de ayuno voluntario, como el que se realiza los martes y jueves o durante los diez primeros días que corresponden al periodo de la peregrinación a la Meca para aquellos que no la hagan.

¿Se puede realizar el Ramadán *on-line*? Obviamente, este sería uno de los pocos pilares que materialmente es imposible realizar *on-line* en su aspecto de ayuno físico. Sin embargo, un importante número de páginas web ofrecen todo tipo de información necesaria para su realización. Por ejemplo, es cada vez más habitual que la fecha de inicio de final de Ramadán se consulte *on-line.* Distintas comunidades, sentencian o se ponen de acuerdo para dar a sus miembros la información más fiable y consensuada (Council of North America (FCNA) y la European Council for Fatwa and Research, ECFR) han consensuado el método de determinar el inicio lunar. La precisión en este caso, como en la mayoría de las celebraciones que utilizan el calendario lunar, es muy cuidada. Aún así, en cada región y dependiendo de la escuela jurídica, se marcan los matices.[72]

Igualmente la red ayuda a los musulmanes a unir a muchos musulmanes a comunidades establecidas. También facilita el intercambio de información, los distintos rituales (con qué romper el ayuno, etc.), así como oraciones específicas para ramadán en formato audio y video. También se ofrece *on-line* las *jutbas* específicas de ramadán o el seguimiento del *tarauih.*[73] No olvidemos las

[70] Y también uno de los ritos más seguidos por los musulmanes. Para más detalles acerca del seguimiento de los distintos rituales o pilares del Islam véase la encuesta llevada a cabo en 39 países diferentes (un 67% de los musulmanes a nivel mundial), según el estudio del Pew Research Center de 2012.

[71] Este año, por ejemplo, el Ramadán se celebra del 10 de julio al 8 de agosto de 2013 (1434 de la Hégira).

[72] Estas discusiones han llegado a generar una gran cantidad de documentación, y se utilizan todas las vías que internet ofrece (mailing, foros, redes sociales, etc.).

[73] Las *jutbas,* discursos, consejos, etc., basados en el Corán y en la Sunna, y pronunciados por el imam de las mezquitas. Véase por ejemplo, Islam y al-Andalus, http://islamyal-andalus.es/index.php?option=com_

páginas de mujeres en las que se comparte y aconseja sobre menús de ramadán, formas de llevarlo a cabo si tienen hijos o no, cómo relacionarse con los maridos, etc.

Una página de referencia, ubicada en Reino Unido, Ramadan,[74] es un buen ejemplo de cómo se puede coordinar toda esta información, ofreciéndola a internautas musulmanes y no musulmanes. Para ello incluyen enlaces a varias emisoras de radio de la comunidad en el Reino Unido. Éstos hacen programas específicos durante el mes de ramadán, con recitaciones, discusiones, sermones, y consejos. Igualmente describe en sus páginas las prácticas que se realizan en 12 ciudades/comunidades internacionales, en las que se pueden observar diferencias en sus prácticas. Esta web, por ejemplo, también cuenta con información y medios para realizar la *shahada,* el *zakat,* donaciones o incluso esponsorizar un orfanato.

Otro ejemplo sería cómo el ramadán también se acerca y se normaliza por parte de los jóvenes a través de internet. No sólo porque sus progenitores lo hagan, sino también porque existen juegos *on-line* sobre ramadán y sobre la práctica del islam diario.[75]

3.2.5. El hayy, la peregrinación en el ciber-espacio

El *hayy* es el quinto pilar del islam. El musulmán debe peregrinar al menos una vez en la vida a la ciudad de La Meca, siempre y cuando tenga los medios económicos y las condiciones de salud necesarias. El *hayy* finaliza con la fiesta de la pascua grande, más conocida como fiesta del cordero o *Aid al-Adha o Aid al-Kabir,* que tiene lugar cuarenta días después de la fiesta de Ramadán y se celebrada por todos los musulmanes, aunque no hayan realizado la peregrinación, sacrificando un cordero. El ritual de la peregrinación varía ligeramente según se viva en la región de La Meca o se venga de fuera, particularmente el de la sacralización o *ihram,* que se hacen a la entrada del territorio sagrado. También las escuelas jurídicas del islam marcan sus propios matices.

Al igual que sucedía en el caso de *salat,* lo que vamos a observar en la mayoría de las páginas web, no es tanto la praxis, sino la diversidad de materiales, consejos, y manuales de cómo se debe hacer. Si bien el *hayy* puede tener un lugar en el ciberespacio, el *hayy* virtual carece del título honorífico con el que se puede nombrar al musulmán que hace la peregrinación *hayyi.* ¿Pero puede

content&view=article&id=174:jutba-ramadan-3&catid=71:ramadan&Itemid=236 [consultada el 6 de julio de 2013]. *Tarauih* o *Tarawid* son oraciones especiales que se hacen por la noche durante el mes de ramadán. Se recita 1/30 del Corán cada noche, por lo que al final se ha leído de forma completa.

[74] Ramadan, http://www.ramadan.co.uk, [consultada el 6 de julio de 2013].

[75] Islamic-Relief, http://islamic-relief.com/hilal/ramadhan_calendar_2008/hilal_ramadhan_main_calender.html, [consultada el 6 de julio de 2013].

un peregrino virtual recibir cualquier forma del sustento espiritual de su viaje *on-line*? Sin duda, es una pregunta a la que sólo podrá responder el propio interesado (Bunt 2009:94).

On-line, se puede observar la vivencia de otros peregrinos y, por supuesto, encontrar toda la información necesaria sobre cómo llevar a cabo el ritual en su ámbito más "espiritual". En su vertiente material, podemos conseguir toda la información logística del viaje: desde agencias de viaje que ofertan sus servicio y paquetes específicos de peregrinación (por ejemplo, desde 5000€; incluyendo ofertas de kits de aseo para el viaje, etc.),[76] o incluso la moda específica, tanto para hombres como para mujeres,[77] hasta información técnica sobre la *Kaaba,* el lugar de oración en La Meca, y sus alrededores, su localización en mapas, o incluso imágenes en 3D.[78]

Pero sin duda, lo que más puede llegar a sorprender es la web es el *metauniverso* Second Life (SL),[79] en el que sus usuarios ("residentes"), pueden actuar entre ellos mediante un avatar, explorando un mundo virtual (en este caso La Meca), interactuar con otros usuarios, establecer relaciones sociales, y participar en diversas actividades individuales y grupales, entre otras cosas.

3.3. Otras formas de representación del islam "on-line"

3.3.1. Las fatwas, dictámenes jurídicos en internet

Las *fatwas* son los pronunciamientos legales en el islam, emitidos por especialistas en ley religiosa sobre una cuestión específica. Puntualizan cuestiones que no están claras en la jurisprudencia islámica, a través del Muftí, que es la persona encargada de emitirlas. Estos dictámenes responden a los cambios y procesos que suceden a nivel social, es decir, se enfrenta a nuevas y novedosas situaciones que tiene que emitir o dictaminar, y que son necesarias dada la evolución de las sociedades islámicas y de las no islámicas en las que viven los musulmanes. Al igual que sucede con la *sharia,* o ley islámica, las *fatwas* se pueden encontrar en internet

Un ejemplo a nivel internacional sería la página Fatwa Online,[80] que ofrece desde *fatwas* de Ibn Taymiyya a los modernos dictámenes, por ejemplo, del muf-

[76] Véase por ejemplo Syaza Travel & Tours, http://www.syazahajj.my/cart/productdetail.aspx?id=2&categoryid=7, [consultado el 13 de julio de 2013].

[77] Miraj Travel and Tours LLC, http://www.mirajtravel.com/, [consultada el 20 de agosto de 2012].

[78] Abid S Hussain, http://www.3dkabah.co.uk/, [consultada el 17 de septiembre de 2006].

[79] Para más detalles véase el libro de Tom Boellstorff publicado en 2008. A modo de curiosidad, véase también en esta web, http://www.saudiaramcoworld.com/issue/201004/al-andalus.2.0.htm, el desarrollo en 3D sobre al-Andalus 2.0, en el que aparece la Mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada [consultado el 13 de julio de 2013].

[80] Fatwa-Online.com, http://www.fatwa-online.com, [consultada el 6 de julio de 2013].

tí de arabia Saudí Ibn Baaz (y de sus discípulos), de Muhammad Ibn Salih Ibn Uzaymin, Hammaad ibn Muhammad al-Ansaaree, Muhammad Naasiruddeen al-Albaanee, Muhammad ibn Saalih al-Uthaymeen, entre otros muchos.

Otro ejemplo, lo podemos encontrar en la Universidad de al-Azhar,[81] en El Cairo, Egipto. La universidad incluye entre sus objetivos la propagación de la religión y la cultura islámica. Con este fin, sus estudiosos islámicos emiten *fatwas* sobre diversos litigios de todo el mundo islámico sunní, relacionados con la "conducta" que deben tener los musulmanes. La web de la universidad, que ha ido evolucionando con el tiempo, inicialmente carecía de información actualizada y sólo presentaba información básica sobre la institución y sobre las formas para contactar con esta (Ilustración 3).



Ilustración 3: ***Web de la universidad de al-Azhar, 1 de diciembre de 2006***

Fuente: Universidad de al-Azhar, http://www.azhar.edu.eg/, [consultada el 23 de abril de 2006]

Igualmente, otra web muy conocida tanto por los musulmanes "autóctonos" como a nivel internacional es Dar-Alifta,[82] o "Casa de las Fatwas", creada en Egipto en 1895, y que emite unos mil dictámenes diarios sobre casi todos los aspectos que influyen en la vida del musulmán. Esta web, al igual que la mayoría de los ejemplos expuestos, se completa con otra serie de páginas en otros idiomas, en otras ciudades, en diferentes redes sociales, o formatos, como su la

81 Universidad de al-Azhar, http://www.azhar.edu.eg/, [consultada en abril de 2011].

82 Dar-Alifta, http://www.dar-alifta.org/, [consultada el 6 de julio de 2013].

página oficial en Facebook, en inglés;[83] sus portales oficiales en Youtube,[84] o su revista.[85]

En otros países no musulmanes, o por ejemplo, en Occidente en general, también podemos encontrar infinidad de sitios webs sobre (o de) *fatwas.* Gracias a los flujos migratorios de todo tipo,[86] son cada vez más los musulmanes que se encuentran viviendo en contextos sociales, políticos y jurídicos alejados de sus prácticas culturales y religiosas. Para estos grupos o individuos, buscar una fuente de autoridad en un país ajeno a sus normas puede ser bastante difícil. Internet, facilita este proceso accediendo a la tradicionalidad jurídica que profesan para intentar resolver sus problemas o dilemas diarios. Por esta razón, es cada vez más común observar infinidad de consultas *on-line* (sobre todo en foros),[87] sin ningún tipo de vergüenza o reparo, ya que internet ofrece anonimato, discreción, privacidad y, sobre todo, inmediatez en la respuesta.

A pesar de los beneficios obvios de poder acceder a opiniones de los expertos acerca de la jurisprudencia islámica, el problema al que se enfrenta este tipo de foros es su falta de legitimidad, incertidumbre y/o la confusión que pueden llegar a generar a su interlocutor. Para solucionar este aspecto, podemos observar la presencia en internet (al igual que físicamente) de tribunales de la *sharia*[88] que dictan sus *fatwas.* En el caso de Reino Unido, el 95% de las consultas están relacionadas con problemas matrimoniales de musulmanes en el país, mientras el otro 5% provienen de personas que consultan preceptos islámicos relativos a su vida cotidiana. Por ejemplo, podemos encontrar sentencias de divorcio emitidas por el Consejo, por las que se anula un matrimonio islámico. En este caso, no puede modificar los contratos civiles (que siguen las leyes del Reino Unido), por lo que en la misma página se recomienda seguir las normas dictadas por el sistema legal vigente en el país.

También es llamativo observar cómo comunidades o grupos de comunidades difunden *fatwas* (de aquí que muchos musulmanes se quejen de la cantidad de gente que se siente cualificada para poder emitirlas), como sucedió con el caso de los atentados del 11 de marzo en Madrid (Ilustración 4).

---

[83] Dar-Alifta, https://www.facebook.com/dar.alIfta.alMissiriyyah, [consultada el 6 de julio de 2013].

[84] Dar-Alifta, http://www.youtube.com/user/darsocial, [consultada el 6 de julio de 2013].

[85] Dar-Alifta, http://www.dar-alifta.org/Magazine.aspx, [consultada el 6 de julio de 2013].

[86] También habría que añadir los cada vez más musulmanes conversos, que al no haber vivido o nacido en países con leyes islámicas, en algunos casos dudan de lo que está permitido o no en su "nueva religión".

[87] Por ejemplo, en este foro de mujeres musulmanes, en su mayoría conversas, http://www.musulmanas.org/, [consultada el 6 de julio de 2013]. Según se va leyendo, aparecen infinidad de listados de respuestas que orientan (en algunos casos equivocadamente o sin fundamento jurídico) la práctica diaria del musulmán que pregunta.

[88] Islamic Sharia Council, http://www.islamic-sharia.org/, [consultada el 6 de julio de 2013].



Ilustración 4: ***captura de la fatwa emitida por la Comisión Islámica de España, en la que condena el terrorismo y al grupo Al Qaida***

Fuente: http://www.webislam.com/?idn=399 [consultada el 13 de marzo de 2005]

3.3.2. Dawa, misión islámica por internet

La *dawa,* la "llamada" o "invitación", es el nombre que recibe el trabajo "misionero" que llevan a cabo los musulmanes. Es decir, la llamada o invitación al islam, o lo que comúnmente se conoce por proselitismo. Explicar el islam, darlo a conocer, invitar a los no musulmanes a entrar en contacto con él, es un instrumento "imprescindible" para la supervivencia de los musulmanes, allí donde se encuentren.

Internet, sin duda, es un medio ideal para la *dawa.* Permite de forma sencilla y a bajo coste poner en contacto a personas de todo el mundo. Lo que tradicionalmente suponía un importante desembolso de dinero, como viajar de un país a otro, imprimir literatura sobre el islam, producir y comprar los medios necesarios para la misión, etc., actualmente se puede llevar a cabo con un simple clic del ratón. Hay muchos eruditos que opinan que la *ciber-dawa* no puede sustituir a la *dawa* presencial, pero sí apoyan el uso de esta. Más eficiente, eficaz y menos costosa que la tradicional, la *dawa* por internet incluye: la creación de sitios web, e-mails, investigación y educación *on-line,* lugares para chatear, foros, redes sociales, todos ellos creados específicamente con el fin de propagar el islam.[89]

[89] Se podría decir que todos los aspectos arriba delimitados, en tanto que formas de acercar el Islam a los musulmanes y no musulmanes, facilitar, fomentar, y/o aclarar la praxis de los 5 pilares, etc., son una forma de *dawa* "privada" y, en algunos casos, no institucionalizada.

En su vertiente institucional, centrándonos inicialmente en páginas específicas sobre *dawa,* podemos observar proliferación de centros *ad hoc,* como la web Nesiha.[90] Ibnu-Mosoud Islamic Center (IMIC), fundado en 2009, tiene también un claro objetivo misionero. Registrada y autorizada por el Ministerio de Justicia de Etiopía como una organización religiosa local independiente,[91] en la actualidad el centro cuenta con muchos programas diferentes de *dawa* como pueden ser: una biblioteca islámica, un centro de orientación para musulmanes, un instituto de lengua y ciencias islámicas, cursos, seminarios, audio, distribución de información y folletos, cursos islámicos, etc. Otro ejemplo de web específica sería DawaNet![92] En su información institucional se presentan como una página web para la *dawa,* una red donde los musulmanes aprenden unos de otros sobre la mejor manera de transmitir el mensaje del islam, un mensaje de belleza, sabiduría y tolerancia, y de la manera en el que las almas de la humanidad pueden encontrar la paz mediante la conexión con su Creador, Señor del Universo.

Si lo que queremos observar son centros más generalistas, que "alternan" entre la *dawa,* información para la propia comunidad o *umma* global, e información relacionada con la propia "religión", tenemos el ejemplo de la página web IslamiCity,[93] llamada inicialmente Islam.org (Ilustración 5). Esta web, de tendencia wahabí (saudí), dirigida inicialmente por muftíes que trabajaban en Estados Unidos y en Beirut, incluía servicios de todo tipo (limosna, sunna, peregrinación, etc.).



Ilustración 5: ***captura de la web IslamiCity en sus inicios***

Fuente: IslamiCity, http://www.islamicity.com/ [consultada el 08 de mayo de 1999]

90 Ibnu-Mosoud Islamic Center (IMIC), http://www.nesiha.org/, [consultada el 11 de mayo de 2011].

91 Es interesante puntualizar que Etiopía cuenta con un 34,6% de población musulmana, según el estudio "The Global Religious Landscape", llevado a cabo por el Pew Research Center en 2012.

92 DawaNet!, http://www.dawanet.com/, [consultada el 6 de julio de 2013].

93 Véase por ejemplo, IslamiCity http://www.islamicity.com/, [consultada el 6 de julio de 2013].

Entre otras, también podríamos destacar la web americana IslamTomorrow,[94] en la que se expone que uno de sus objetivos principales es la *dawa,* pidiendo donaciones para esto. Igualmente, la página Minbar Global, usada por muchos musulmanes y que se dedica a divulgar los conceptos del islam para los hispanohablantes a través de un conjunto de sermones,[95] que tratan de las cosas necesarias en la religión y lo que importa a los musulmanes. También incluye un conjunto de libros, audios y videos que se divulgan en la web y en otros medios de comunicación como los canales vía satélite, además de DVDs que contienen todas las temáticas y materiales antes mencionados.

3.3.3. Los ciberpredicadores

Un tipo particular de *dawa,* cada vez más extendida, es la que llevan a cabo los denominados "ciberpredicadores". Estos difusores de la *dawa,* utilizan todo tipo de recursos web a su alcance (audio, video, videoconferencia, blogs, facebook, etc.), para difundir la religión del islam y acercarla a los no musulmanes. Destacaremos, entre muchos, al egipcio Amr Khaled,[96] uno de los más conocidos a nivel internacional, que combina una visión conservadora del islam y pensamiento positivo sobre el crecimiento personal individual y la participación del musulmán en la sociedad, con un discurso dedicado fundamentalmente a los jóvenes (segunda y tercera generación) nacidos en países no musulmanes, de padres inmigrantes.

Otro ejemplo muy significativo es la página oficial del Yusuf al-Qaradawi,[97] en la que se recoge exhaustivamente la biografía y las publicaciones del *sheij,* actividades académicas, etc. Al-Qaradawi es uno de los intelectuales más influyentes del mundo, egipcio y ha llegado presidir o dirigir numerosas instituciones islámicas internacionales, como por ejemplo: el Consejo Europeo de Fatwas e Investigación y la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes. Al-Qaradawi también difundía su mensaje a través del programa al-Sharia wa al-Hayah ("La Sharia y la Vida") en la televisión qatarí por satélite Al Jazeera,[98] que junto a la ya célebre página IslamOnline,[99] ha contribuido a proyectar su figura internacionalmente. El sheyj al-Qaradawi usa todos los recursos de internet para difundir su mensaje, como por ejemplo Youtube, donde se pueden consultar muchos de sus discursos, en este caso, en uno de las canales oficiales de Al Jazeera.[100]

---

[94] Islamtomorrow, http://islamtomorrow.com/aboutus.asp, [consultada el 6 de julio de 2013].

[95] El Minbar Global, http://www.sermonesislamicos.com/, [consultada el 6 de julio de 2013].

[96] Khaled llegó a figurar en el puesto 62 de las 100 personas más influyentes del mundo, para la revista estadounidense "Time", 2007. Para más detalles, véase su página: http://amrkhaled.net/

[97] Yusuf al-Qaradawi, http://www.qaradawi.net/, [consultada el 6 de julio de 2013].

[98] En Al Jazeera, http://www.aljazeera.com/, ha llegado a tener una audiencia más de 40 millones de personas, [consultada el 6 de julio de 2013].

[99] http://islamonline.net/ar/, [consultada el 6 de julio de 2013].

[100] Aljazeera.net, http://www.youtube.com/user/aljazeerachannel (versión árabe), o http://www.youtube.com/user/AlJazeeraEnglish en su versión en inglés, [consultadas el 6 de julio de 2013].

Otro ejemplo sería el de Abdullah Gymnastiar, uno de los predicadores más conocidos en Indonesia.[101] Nacido en Bandung, capital de la provincia indonesia de Java Occidental, también es cantante, autor y editor, empresario, etc. Su estilo de predicación, práctico y que, por lo general, se ha dirigido a aspectos de la vida diaria, gira en torno autocontrol, la conciencia, la tolerancia y la firmeza en la fe, y se pueden consultar en la web de su fundación Yayasan Daarut Tauhiid.[102]

[101] Sobra decir que Indonesia es el país con la mayor población musulmana del mundo, que asciende a 209.120.000 musulmanes o 13,1% del total de la población musulmana mundial, según el estudio "The Global Religious Landscape", llevado a cabo por el Pew Research Center en 2012.

[102] Daarut Tauhiid, http://daaruttauhiid.org/, [consultada el 6 de julio de 2013].

BIBLIOGRAFÍA

ALLIEVI, Stefano, NIELSEN, Jørgen S. *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe. Muslim minorities.* Leiden; Boston: Brill, 2003.

BOELLSTORFF, Tom. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human.* Princeton: University Press, 2008.

BUNT, Gary R. *Islam in the Digital age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments.* Londres; Sterling, Va.: Pluto Press, 2003.

BUNT, Gary R. *iMuslims: Rewiring the House of Islam.* Londres: Hurst & Company., 2009.

BUNT, Gary R. *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments.* Cardiff; Wales: University of Wales Press, 2000.

CASTELLS, Manuel. *The Network Society, a Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2004.

CESARI, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet Muslims in Europe and in the United States.* Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.

COOKE, Miriam y LAWRENCE, Bruce B. *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

EICKELMAN, Dale F. y ANDERSON, Jon W. *New Media in the Muslim World: the Emerging Public Sphere.* Bloomington (IN): Indiana University Press, 2003.

EL-NAWAWY, Mohammed y KHAMIS, Sahar. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace.* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.

ESPOSITO, John L. *The Future of Islam.* NuevaYork; Oxford: Oxford University Press, 2010.

GUERRERO ENTERRÍA, Arturo, "E-Islam: the Spanish Public Virtual Sphere", *CyberOrient,* 5 (1), 2011.

GUERRERO ENTERRÍA, Arturo. *Ciberislam en español. Sobre el islam en internet en lengua española* [tesina]. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, 2008.

GUERRERO ENTERRÍA, Arturo. *C-iber-Islam génesis de la red virtual española (1996-2010),* [tesis doctoral inédita]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, 2012.

HOWARD, Philip N. *The Digital Origins of Dictatorship and Democracy: Information Technology and Political Islam.* Oxford; Nueva York: Oxford University Press, 2010.

PEW RESEARCH CENTER. *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010-2030.* Washington, District of Columbia: The Pew Forum on Religion & Public Life, 2011.

PEW RESEARCH CENTER. *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010.* Washington, District of Columbia: The Pew Forum on Religion & Public Life, 2012.

ROY, Olivier. *Globalised Islam: the Search for a new Ummah.* Londres: Hurst & Company, 2004.

TARRÉS, Sol. *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía. La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebí de Sevilla* [Tesis doctoral inédita]. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.

TRUJILLO MONTALVO, Patricio, "Etnografía en mundos virtuales", *Cuadernos de Investigación,* 9, 2010, págs. 119-117.

Parte II

ISLAMISMOS, PODER POLÍTICO Y CONTESTACIÓN EN EL MUNDO ÁRABE

LA REFORMA EN EL ISLAM: LEGITIMIDAD RELIGIOSA Y LUCHA POLÍTICA

Emilio González Ferrín
Profesor de Pensamiento Árabe Contemporáneo,
Universidad de Sevilla.

Resumen: Los movimientos de reforma en el islam contemporáneo pueden dividirse entre tendencias "modernistas" —modernizar el islam— o tradicionistas —islamizar la modernidad. El siglo XX fue testigo de la consolidación de un determinado islam socio-político en tanto que ideología de sustitución frente a un primer tiempo de colonialismo y uno segundo de regímenes dictatoriales. La llamada "Primavera Árabe" propició el acceso al poder de unos partidos islamistas, posteriormente contestados en el tradicional juego pendular de desgaste ideológico.

Palabras clave: islamismo, reforma *(islah),* modernismo islámico, califa, mahdismo.

1. TRADICIÓN Y MODERNIDAD

En su obra sobre el papel de la Tradición en el pensamiento islámico contemporáneo, Daniel Brown acuña el término "espectro de cambio" (Brown 1996:133) y logra sintetizar la dialéctica entre Tradición y Modernidad: la Tradición sería la luz del pensamiento, y la Modernidad el prisma a través del cual se colorea a cada momento esa luz permanente. Es probable que toda la literatura árabe contemporánea que se ocupa de las ideas religiosas lleve siglos proponiendo prismas; compactando una determinada "arquitectura de la memoria" en la pretensión de constituir un único aparato de referencia moral y ocasionalmente social. Cada avance en ese constructo mítico se ubica en el mecanismo llamado de *islah* (reforma).

A grandes rasgos, podemos localizar dos tonalidades o corrientes de opinión

en ese permanente proceso de Reforma islámica: "tradicionismo" frente a "modernismo". Con una matización: siempre que se produce entre esas dos corrientes la confrontación sistemática de pensamiento liberal frente a pensamiento reaccionario, no siempre implica "automáticamente" un hoy liberal frente a un ayer reaccionario. Aquí debemos desmarcarnos de gran parte de la bibliografía clásica al uso y particularmente de la —por otro lado— sin duda magnífica monografía de Wilfred C. Smith, *El Islam en la Historia moderna,* (Smith 1957) según la cual los pares contrapuestos son siempre razón y revelación en un orden determinado; el ayer preso y el hoy liberador. Volveremos sobre esta dicotomía apriorística al acercarnos a la obra de Von Grunebaum y Leonard Binder, pero lo importante ahora es destacar que el "hoy" no es siempre más racional, liberador o "razonable" que el ayer. A grandes rasgos, tradicionismo y modernismo funcionan más según la "ley del péndulo" que según una aparente lógica de permanente vanguardia modernista.

En ese orden de cosas, y acerca de esas dos grandes corrientes permanentemente confrontadas y en ocasiones enfrentadas, "tradicionismo" y "modernismo", debemos apuntar tres observaciones preliminares: en primer lugar participan ambas por igual de las fuentes del saber religioso al uso, cuales son razón y revelación. En segundo lugar, no se corresponden en absoluto con criterios de evolución racionalista generacional: no se opone una generación más liberal a una anterior vista como obsoleta, sino que en ocasiones ocurre al contrario y sobre todo, ambas corrientes coexisten no sólo en el tiempo sino, lo que es más interesante, en la obra en evolución de un mismo autor, si bien es cierto que por criterios de claridad puede llevarse a cabo una catalogación preliminar de los autores o, seguramente mejor, de sus obras e ideas.

En tercer lugar, esos etiquetados de "tradicionismo" y "modernismo" no son imprimaciones epidérmicas o acreditaciones de un club determinado: la literatura de las ideas religiosas árabes contemporáneas es trascendental y suele estar dirigida a salvar el mundo, un mundo que a veces se escapa y otras veces debe eclosionar; unas veces deberá sacrificarse la esencia para salvar la existencia y otras al contrario. Es la "temática histórico-trascendental" a la que se refiere el añorado Mohammed Arkoun (Arkoun 1979:30), aludiendo a que se trata de una literatura nada "estética" o circunstancial. Esa literatura de ideas "reformistas" está por lo mismo permanentemente en contacto con la calle y las fuerzas vivas, ocasionando revuelos, escándalos, tumultos o incluso revoluciones que producen recato o exhibicionismo, censura u ovación, condenas o promociones, y exilios o retractaciones. De ahí que lo moral siempre tenga repercusión social.

Es bien sabido que, por lo general, la corriente "modernista" goza de más predicamento en Occidente ya que se le asocia con racionalismo, liberalismo y anti-fundamentalismo. "Liberalismo secular", es como denomina Roel Meijer a la corriente a la que nos referimos a lo largo de toda su obra (Meijer 1999). Un

teólogo musulmán también la calificaría de *neo-mutazilí,* por aquello de hacer referencia a que el llamado mutazilismo fue la corriente clásica de pensamiento más basada en la razón pura —a veces hasta provocando ciertas "inquisiciones racionalistas".

Por su parte, la llamada corriente "tradicionista" se asocia con un mayor inmovilismo o inclusive taxidermia religiosa. Pero es una injusticia —y un error científico— despreciar así, de un plumazo, la ingente elaboración intelectual de la que algunos autores han hecho gala para defender, por ejemplo, la vigencia de la institución califal. El mismo teólogo musulmán calificaría también a esta tendencia de *salafí,* por aquello de que el salafismo es la corriente alimentada preferentemente de tradición dogmática. Insistimos; "modernista" o "tradicionista" es la idea, pero no necesariamente la persona, ya que en la producción literaria de un mismo autor encontraremos por lo general una profusión de ideas tal que nos sea difícil el etiquetado inamovible. E insistimos más aún, la persona etiquetada como "modernista" puede basar un razonamiento —que viene de razón— en el descubrimiento de saberes no razonables —revelación—, del mismo modo en que la persona "tradicionista" puede tratar de razonar cualquier concepto asociado con esa revelación.

En líneas generales, la corriente "modernista" pretende modernizar el islam, en tanto la corriente "tradicionista" pretende islamizar la modernidad.

2. ISLAM MATRICIAL

Resulta ya un lugar común de la islamología referirse a la obra de Philip K. Hitti que lleva por título y desarrolla una determinada afirmación: el islam es un "modo de vida" que como tal incluye una dimensión cultural, una religiosa y una política (Hitti 1973). Pero, ¿cuál es el sentido real de esa insistencia en lo excepcional de esta religión? ¿o se trata de una sobredimensión identitaria de toda religión?. En realidad, definir el islam como "religión-cultura-sistema político" no pretende sino magnificar un concepto por miedo a la posible simplificación de otro: religión. ¿Es simplificar el islam definirlo exclusivamente como religión?. ¿No es más bien esta "excepcionalidad" un rasgo distintivo de un denso "orientalismo" interpretativo de ida —los musulmanes son más religiosos que [...]— y vuelta —los occidentales se alejaron de la religión [...].

En ocasiones, ya vemos, definir el islam como un modo de vida se aleja incluso de tal magnificación del concepto para hundirlo en el pantano de incomprensión que hoy día lo cubre. Es probablemente el caso de Gustav von Grunebaum, criticado sistemática y certeramente por Abdallah Laroui así como Hichem Djaït. El austríaco magnifica también el concepto de islam en su interpretación seguramente aséptica y sin duda historicista: sin hablar explícitamente de modos de vida, Grunebaum se refiere en su visión antropológica del

islam a "identidad cultural". Viene a explicar cómo en tierras del islam —no exclusivamente en tierras árabes— se elabora siempre una identidad cultural en función de factores exteriores, o contacto con otras culturas, que rompen el equilibrio establecido y suscitan a cada momento la necesidad de nuevas respuestas sobre el *homo islamicus* y su lugar en el mundo. Incluso —añade— la literatura árabe contemporánea no respondería más que a una continua aculturación para asimilar —¿fagocitar?— las nuevas tendencias occidentales, por naturaleza contrapuestas (Grunebaum 1962).

Esa concepción de la cultura como un compartimento estanco trenzado por una religión sirve a Grunebaum para desarrollar y registrar un teorema pretendidamente infalible: de una determinada concepción de la idea de Dios surge un modo de vivir la religión que a su vez genera una teoría política. A este bucle generativo lo denomina el autor "la matriz del islam", presente por supuesto en todo momento y lugar y modificador sistemático de la circunstancia. Podemos apostillar que esta idea de un cierto islam genético e inductor alimenta ríos de tinta en la creciente corriente de la *droite divine* occidental contemporánea, compartiendo así la percepción con la militancia islamista esa extraña idea tan extendida del hecho islámico como compartimento estanco. Dicho de otro modo: el excepcionalismo identitario islámico es el alimento fundamental del exclusivismo interpretativo occidental así como de la consideración islámica "desde dentro" como ajena y trascendental "reserva espiritual del mundo".

En las antípodas de esta interpretación "matricial" del islam surge la teoría del estado y su relación con la religión de Leonard Binder, uno de los paladines occidentales en el estudio del modernismo islámico. En su estudio —francamente recomendable— que lleva por título *Liberalismo islámico,* el autor abunda en las cuestiones que nos ocupan partiendo de la distinción entre "conocimiento" y "opinión". Binder va más allá de aquel Daniel Brown, analista de los nutrientes del pasado. Si éste pretendía comprender el papel de la Tradición y su peso en las formulaciones modernas sobre lo que debe ser el islam, Binder aplica definitivamente esquemas occidentales cuya pulcritud en el planteamiento e impecabilidad en los datos aportados no logra, con todo, sustraerse de un cierto maniqueismo ambiental.

Así, para Binder, el futuro del islam es su desembocadura en una "democracia multirreligiosa" (Binder 1988); su incorporación en un mundo de diversidad corporativa religiosa. Sin percatarse de ello, por esa línea avanza hacia la identidad religiosa; al entrecruzamiento de religiones, más que a la convivencia de individuos. A las religiones y sus límites como sujetos de la Historia, aunando conceptos contrapuestos en Occidente —democracia y confesionalismo, por ejemplo— en aras de un —por otra parte— bienintencionado pero evitable paternalismo. Un paternalismo describible *grosso modo* en los términos siguientes: nosotros, occidentales

avanzados, hemos logrado superar la presencia social de la religión, pero "ellos" aún necesitan incorporarse a la modernidad en bloque y de la mano del ulema. Vaya por delante —con todo— que el libro *Liberalismo islámico* es un magnífico acercamiento a los autores modernistas; tan afinado en su selección como pueda ser el también imprescindible *Liberal Islam* de Kurzman y con las mismas sincera voluntad de comprensión y logro de explicación (Kurzman 1998).

3. EL REFORMISMO TRADICIONISTA

Suele vincularse el "modernismo" islámico al avance del liberalismo procedente de Occidente. Sería, poco menos que un contagio. Sin menoscabo de la trascendencia del intercambio cultural que supuso el encuentro o encontronazo euro-árabe en la época que nos ocupa ahora —siglos XIX y principios del XX—, tal idea no deja de ser una vertiente más de la corriente según la cual la *Nahda,* o reverdecimiento cultural árabe posterior a la invasión napoleónica de Egipto, marcó pretendidamente un año cero de todo lo digno de mención en el mundo árabe. Ese "fundamentalismo napoleónico" plantea siempre que toda modernidad árabe nación en 1798, fecha de la efímera ocupación francesa.

Lo cierto es que "modernistas" y "tradicionistas" los ha habido siempre en el universo cultural del islam, árabe o no. Sin ir más lejos —que ya es bastante—, tras la revolución en el tratamiento de la *Sunna,* o Tradición del Profeta, por parte de Al-Shafii —muerto en el Fustat del 820, El Cairo— surgieron dos grandes corrientes de pensamiento religioso-teológico cuales fueron los *Ashab al-Hadiz* o "tradicionistas", y los *Ahl al-Kalam* o teólogos especulativos cuya última tendencia encarnarían los *mutazilíes,* fundamentalistas de la razón. Y a los "modernistas" contemporáneos, ya lo hemos visto, los denominarían en ocasiones *neo-mutazilíes.* Para los "tradicionistas", el "modernismo" —al que se hacía así depender del empuje occidental—, se corresponderá siempre con el concepto de modernidad ajena, exclusivamente asociada con la industrialización europea. De ahí que el tradicionismo adquiera un matiz especial con los años: no se trata sólo de mantener una tradición, sino de defenderla. De ahí que algunos autores (Laroui 1991) pasen a hablar de los tradicionistas como "apologistas" de un determinado islam "ucrónico".

Ese "reformismo tradicionista" se entiende como los sucesivos intentos de reformar la sociedad adecuándola a la *sharia* (utópica ley islámica), y se distancia así del modernista-liberal, que seguramente pretende reformar la *sharia,* o incluso cuestionar su validez, para adecuarla a las verdaderas demandas de la sociedad de cada tiempo. Se remonta el que nos ocupa ahora a los comienzos de la tradición apologética islámica protagonizada ya en el siglo XI por Al-Mawardi en contra del racionalismo aristotélico, y la cadena apologética continúa con Ibn Taymiyya quien, lejos de meras especulaciones escolásticas, se aferró al concep-

to de califato y su ordenamiento jurídico, *sharia,* para asegurar la supervivencia del islam. Insistió en que el bien común de la comunidad dependía de la obediencia a Dios y del justo gobierno basado en el Corán, la Sunna o Tradición del Profeta, y la voz de la comunidad por medio de sus ulemas.

Esta apología de Ibn Taymiyya (m. 1328), heredero de la escuela hanbalí de Harrán, se alzó para reconstruir la sociedad islámica tras la desunión ocasionada por las Cruzadas y el imperialismo mameluco así como la "relajación de costumbres" producto de las innovaciones externas. Su abuelo, Abd al-Salam (m.1254), célebre y reconocido hanbalí, había escrito ya un tratado sobre la necesidad de mantener la vigencia legal y la memoria latente del hadith: *Selección de hadices con valor jurídico.* Ibn Taymiyya, jurista en Damasco, fue quien reservó en primer lugar un sitio privilegiado para los *salaf,* los predecesores dignos de crédito, así como delimitó claramente los márgenes sociales de la comunidad depositaria de la revelación del Profeta; los *ahl al-sunna wa-l-yamaa* (la gente de la Tradición y el sentimiento comunitario), en contra de las sectas existentes. En realidad, toda su obra, de profundo calado intelectual, es una continuada reacción activista contra la pasividad de los ideales místicos de *ittisal* —conjunción— e *ittihad* —unión— con Dios. El ideal teológico de Ibn Taymiyya no es conocer a Dios ni mucho menos unirse a Él, sino servirle.

Retomando la polémica antisectaria de Ibn Taymiyya y basándose también en la puritana escuela hanbalí, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) se erigía en el campeón del tradicionismo apologético del siglo XVIII así como transmisor del mensaje de Ibn Taymiyya a través de una larga cadena de transmisión. Originario del Nechd, en el corazón de arena de la península arábiga, cuna mítica del islam, llevó a cabo una campaña en contra tanto del culto a los santones del chiísmo —en extensión desde Kerbala— como del paganismo, una vez más dominante en los medios beduínos. Su teología dogmática se basa en el carácter incomparable e inmarcesible de Dios, así como en su primer atributo metafísico, la Unicidad *(tawhid).* De paso, la tendencia que inauguró sirvió para relanzar la "idea árabe" en el seno de la comunidad islámica, desplazada de su origen en el desierto de Arabia por el predominio turco. El wahhabismo se presentaba como "el primer soplo de vida del islam árabe tras su decadencia en los siglos anteriores".

Abd al-Wahhab fue el defensor a ultranza de la idea de la *umma,* único tipo de sociedad que admite, si bien es cierto que su racismo arabista y particularmente anti-turco —por el momento imperialista que le tocó vivir—, le impidió abordar directamente el tema del califato universal. Al wahhabismo le movió la protesta contra el deterioro interno, instando a la sociedad musulmana a volver a su pureza primitiva, y se identifica como la línea de reforma puritana árabe del siglo XVIII: la vuelta a la Ley clásica es suma y sustancia de la fe,

todo lo demás es superfluo y erróneo. En este intento de ordenamiento jurídico y religioso, basado en la escuela hanbalí, el wahhabismo condenó asimismo las llamadas "innovaciones sufíes" como heréticas. El misticismo fue de este modo rechazado de pleno cuando, paradójicamente, Abd al-Wahhab había sido sufí a los treinta años. La causa mayor puede resultar ser la necesidad de militancia, la "Razón de Estado"; ya que el fundador llevó hasta sus últimas consecuencias aquello del "islam, modo de vida" al efectuar una alianza con un príncipe local, Ibn Saud (m. 1767) para que teoría y práctica corrieran parejas. De este pacto, que convirtió un principado beduino en una teocracia canónicamente instituida, data la fundación del estado wahhabí. En adelante resultará ya imposible desligar el destino del wahhabismo del de los saudíes.

Por otra parte, los primeros años del siglo XIX fueron testigos de la proliferación de congregaciones reformistas tradicionistas en la línea de la más estricta ortodoxia pero arropadas paradójicamente, a tenor de cuanto veíamos anteriormente, por el misticismo de las *tariqa* sufíes. Su iniciador fue seguramente el jerife magrebí Ahmad b. Idris (m. 1837). Formado en las cofradías shadilíes, Ibn Idris organizó la llamada *Tariqa Muhammadiya* —escuela/cofradía mahometana— de enorme impronta sufí. El magrebí Ben Idris, presentado como descendiente del Profeta, llegó a rozar la herejía cuando fundó el movimiento citado durante una estancia en la península arábiga y llegó a insinuar su carácter profético. Esta *Tariqa Muhammadiya* se iría segregando a su vez con el tiempo en tres grandes *tariqas* o escuelas: la Rashidiya en Argelia, la Amirganiya en Sudán y organizada por Muhammad Al-Amirgani (m. 1853), representando un papel moderado frente al movimiento del *mahdi* Muhammad Ahmad (m. 1885), y la Sanusiya, seguramente la de mayor impronta de las tres y fundada por el argelino Muhammad b. Ali al-Sanusi (1787-1859) en Cirenaica.

4. EL PRIMER SALAFISMO

El reformismo tradicionista es en general calificado de *salafí* por propugnar el seguimiento de los llamados *al-salaf al-salih*, los antepasados dignos de imitación. La corriente hunde sus raíces en el parapeto ideológico que —veíamos— uno de sus próceres, Ibn Taymiyya, construyó frente a la amenaza externa de la invasión mogola, o puede calificarse en ocasiones también de *wahhabí* al seguir la reconstrucción que Abd al-Wahhab llevó a cabo frente a los turcos en el corazón de la península arábiga (s. XVIII). El propulsor del salafismo contemporáneo, y verdadero mentor de cuanto significa este calificativo, sería el egipcio Rashid Rida (1865-1935) frente a la disolución del califato llevada a cabo por el gobierno turco en torno a 1924. Su "salafismo" se basa en el "programa de acción del islam", la reivindicación de la identidad islámica frente a otras ideologías con visos de imponerse. Equivale sin duda a conservadurismo, y propone la "reforma de la sociedad", no del islam, abogando por la solución

islámica, afortunada en el pasado según se conserva en el inconsciente colectivo cultural, como antídoto frente al modo de vida "alienado" por la incursión de ideologías foráneas.

A finales del siglo XIX se produjo un auténtico despertar de la conciencia islámica paralela a ese reverdecer que veíamos, la *Nahda* puramente árabe, y lo cierto es que se acabó presentando como uno de los troncos fundamentales de ésta. En Egipto, y a instancias de Al-Afgani y Abduh, se pretendió hacer salir al espíritu islámico del estéril conservadurismo en que quedó sumido tras la dominación turca. Ambos pugnaron por la libertad de las naciones árabes, pero para poder exigir la libertad exterior, la independencia, era necesaria una liberación previa ante sí mismos: despojar el pensamiento islámico de la insulsa repetición de textos canónicos obsoletos. Al-Afgani se centró en el activismo político-revolucionario y su llamada panislamista. Por su parte Abduh, proto-modernista, experimentaría, según sus propias palabras, "cuán descorazonadora puede llegar a ser la letra sin la iluminación del espíritu", pretendiendo hacer concordar la fe islámica con la ciencia y civilización contemporáneas; entendidas así, como contemporáneas, no como europeas.

De la mano de Rashid Rida, la *salafiya* se convirtió en una especie de partido religioso o lo que hoy entendemos como *lobby;* grupo de presión generador de opinión. Rida fijaría su propia visión de las cosas en su ya citada defensa de la reinstauración del califato: "El califato o la suprema forma de gobierno". Este conservadurismo egipcio acabaría concordando con un similar salafismo más oriental entre los llamados *Ahl-i-hadith* (la gente del hadith, o tradición escrita) en el subcontinente indio, futuro Pakistán. La I Guerra Mundial (1914-17) y la disolución del califato (1924) contribuirían a que la *salafiya* emprendiese un rumbo algo más radicalizado y, en cualquier caso, tradicionista. Si llegó a plantearse como un movimiento de reforma intelectual y en cierta medida militante, las circunstancias antes apuntadas contribuyeron a que fuese siempre en primer lugar militante y después intelectual.

Rashid Rida fundó en 1897 la revista *Al-Manar* (el faro) y aprovechando el cauce de tal revista redactó el monumental y célebre comentario coránico que lleva su nombre: *Tafsir al-Manar*. El referente de este genuino "grupo mediático" abarcaría a figuras como el doctor Tawfiq Sidqi, comprometido con la divulgación de la ciencia y la aplicación de la nueva medicina, en especial la higiene. El camino hacia una "socialización de la reforma islámica" se había iniciado, a la tensa espera de su traducción política. Entretanto, Rashid Rida acabó convirtiéndose en un director de conciencia *(murshid)* animando a la intelectualidad de su tiempo a una militancia en torno a una serie de órganos.

Así, se creó la homónima imprenta *salafiya* dirigida por Muhibb al-Din al-Jatib, y en cuyas planchas verían la luz una serie de publicaciones, los órganos

generadores de opinión antes aludidos: en primer lugar la citada revista *Al-Manar,* pero también la *Revista salafiya* (desde 1917), para la recuperación de la cultura árabe; *Zahra* (de 1924 a 1929), que agrupó a parte de los literatos del momento, *Fath* (conquista), ya claramente un órgano de acción con un lema, agrupar a los musulmanes de toda extracción y nacionalidad. Y por último, la *Revista de la Juventud Musulmana,* militante, movilizadora, dirigida por Ahmad Yahya al-Dardiri y que abogaba por la creación de la *Asociación de la Juventud Musulmana,* nacida como reacción a los movimientos de indiferencia religiosa y de libre pensamiento. ¿Qué proponían todas estas revistas y demás órganos de opinión? Rechazar toda *bidaa,* toda innovación perniciosa introducida en la creencia.

Desde 1923, Rida abogaba por el mantenimiento de un Califato, disuelto un año después en Estambul. En realidad con la llamada a su restauración, con el invento del "Parlamento Islámico" entendido como reuniones de ulemas, Rida estaba preparando el caldo de cultivo en el que macerará la ideología política de los Hermanos Musulmanes *(al-ijwan al-muslimin),* nacidos en 1928 por obra de Hasan al-Banna (1906-1946), momento crucial en que podemos hablar de una transformación, el paso de un conservadurismo teórico a un fundamentalismo progresivamente más práctico. En ese salto definitivo y definitorio, los *Ijwan* nacían como contrapartida de la secularización ambiental y un convencimiento tripartito: la modernidad es cosa de otros, el islam oficial de la mezquita-universidad de Al-Azhar es una institución religiosa pasiva, y los partidos políticos son órganos corruptos que no consiguen representar a la mayoría.

Al-Banna entendió su mensaje como *dawa* (llamada), *tariqa* (cofradía, hermandad) y *haqiqa* (verdad). También organizó el movimiento como institución política alternativa, asociación deportiva, organismo cultural, cooperativa económica y voluntariado social. Todo un modo de vida alternativo que iría emergiendo en la periferia del control estatal, en el Egipto que no sentía deberle nada a un Estado cliente de un Occidente alienador. Al-Banna fundó su movimiento precisamente en Ismailiya, la ciudad puerta de Suez, en donde la presencia occidental era más acusada; trasladado a El Cairo, su movimiento se basaría en unas ideas bien claras: facilitar una explicación precisa del Corán, ofrecer justicia social para los musulmanes, la lucha contra la ignorancia, la pobreza y la enfermedad, la liberación de los musulmanes de los ocupadores, y la obtención de una *pax islamica universal.* El medio será un completo *yihad* que podrá entenderse desde esfuerzo personal a Guerra Santa.

5. LA LUCHA POLÍTICA DEL ISLAM

Los Hermanos Musulmanes aprovecharon el canal de opinión salafí así como una red de oportunas asociaciones benéficas para acercarse al pueblo llano en esas

zonas periféricas del Estado, consumándose con el tiempo la asimilación de islam e ideología política. Ese islamismo político radical sin duda crea un nuevo cisma en el mundo árabe, convirtiendo a la religión en el nuevo "polo de la contestación social" de un pueblo islamizado contra un Estado militarizado o —incluso— a la contra: gobiernos islamizados y respuestas militarizadas, como en el caso de Egipto 2013. En el juego de sociedad civil frente a sociedad militar desde las independencias, será precisamente el islamismo —andando el tiempo— el que volverá a poner las riendas en manos civiles, como históricamente estuvieron en el mundo árabe antes del largo paréntesis dictatorial/militarista. Ese neo-islam militante y también revolucionario se había apropiado del discurso social liberador: el islam se convertía en vehículo de protesta. El fracaso de los nacionalismos una vez obtenidas las independencias —y convertidas las nuevas élites locales en los equivalentes a fuerzas de ocupación—, así como el derrumbamiento del bloque soviético, llevó a las masas árabes a plantear su propia "lucha de clases" en términos religiosos. Agotado el discurso social propuesto entonces por los movimientos de liberación nacionalistas, se volvieron los ojos hacia ese neo-islam revolucionario que se había apropiado del discurso social liberador.

Lo cierto es que aún teniendo en cuenta en nuevo auge de la religión como "lucha de clases", la entrada progresiva en la modernidad ha ido secularizando al mundo árabe. Los gobiernos y sus métodos son eminentemente laicos, al margen de gestos religiosos de cara a la galería islamista o en todo caso tradicionista. El "modernismo" —pragmático, acomodable— habría así penetrado en las esferas de la educación, y lo cierto también es que gran parte de la juventud —al menos quizá hasta los ochenta, y a partir de 2010, a tenor de cierto liberalismo doctrinal en torno a las "Primaveras Árabes"— se ha mantenido siempre al margen de la religión, aunque el inconsciente colectivo sigua teniendo en cuenta la moral islámica y su poder de vehiculación militante. Esta "posibilidad/opción" de laicismo árabe arropando a un cierto "modernismo" islámico, ha tenido siempre una doble dirección: la simplista que rechaza la religión "en su forma" al cuestionar racionalmente rituales vistos como obsoletos, y la complicada que asocia el retraso de modernidad con la pasividad y conformismo derivados de una religión y su *tawakkul* o excesivo abandono a la voluntad incontestable de Dios.

La aceptación de un laicismo institucional no implica en modo alguno un anti-islam. De hecho, el "modernismo" se ha basado siempre en un "islam ideal" traicionado por la politización y socialización. Incluso los grandes paladines de ese "modernismo" —y podríamos citar aquí a los egipcios Abduh y Abdel Razeq, así como al indo-paquistaní Iqbal—, en realidad nunca se alejaban de una Tradición, sino que desempolvaban lo servible para su tiempo y lugar concretos. Eran reformadores, en todo caso, y en la crítica a esos autores siempre planea un menosprecio ante su ingenuidad: al no abrazar

abiertamente el laicismo, su obra no resulta ser más que una pizca de buena voluntad para salvar lo insalvable —vigencia de un islam institucional director—, acaso "desvirtuándolo".

En esas condiciones, y en un entorno político-social de post-colonialismo y dictadura nacionalista, acuciados por prolongados desajustes estructurales en materia de educación y vertebración de la sociedad civil, así como por una demografía "galopante" y espeluznantes indicadores económicos, ¿que podría elegir el musulmán medio, ante la tesitura de una etérea elaboración ético-intelectual —la "gimnasia mental" del "modernismo", como algunos autores la definieron— o bien ante una militancia islámica afianzada en la historia del "tradicionismo"? La lucha política del islam; la politización de esa religión —islamismo— tenía las puertas abiertas y se convertía en la única posible re-estructuración socio-política.

Esas "puertas abiertas" dieron paso desde 1979 a una gradación de islamización progresiva, localizable en una frenética secuencia de acontecimientos que en líneas generales se han presentado como movimientos revolucionarios, populares, de islamización socio-política "desde abajo" y con un discurso tradicionista anti-occidental de probado éxito aglutinador:

— El 31 de marzo de 1979 se daba forma en Irán al proceso revolucionario que acabó con el régimen del Shah, proclamándose una república islámica al frente de la cual se situó el ayatolá Jomeini. Se inauguraba así una tendencia con visos de convertirse en reflejo social: toda revolución en el espacio arabo-islámico apuntaría siempre a derrocar un determinado "Antiguo Régimen", y de la lógica incertidumbre de todo proceso revolucionario se seguiría indefectiblemente la islamización política; la institucionalización de un régimen islamista. Por mucho que tales procesos revolucionarios no pareciesen "seguir los esquemas de la Ilustración europea" (Hobsbawm 1994:IX) —nada más lejos de sus objetivos, por otra parte—, difícilmente podrían contemplarse como atípicos procesos de islamización "medievalizante", al seguir el sendero de toda revolución que se precie: acabar con un régimen percibido como totalitario y corrupto.

— El 21 de noviembre de ese mismo año, 1979, y coincidiendo con el primer día del siglo XV islámico, un grupo de unos trescientos hombres armados tomó la ciudad santa de La Meca durante unos días, proclamando un *Mahdí.* Tras dos semanas de genuinas batallas campales, el ejército saudí acabó con la revuelta, pero se evidenciaba un componente revolucionario islamista nuevo: el paramilitar, en el futuro de gran predicamento en las guerras abiertas en suelo islámico —Afganistán, Argelia, Bosnia, Chechenia, África, etc.— y difícilmente deslindable del llamado "terrorismo islámico" (Wright 2001:148). En tanto que variante del terrorismo sin vinculación directa con regímenes concretos, en su particular "mitomanía" defenderían siempre al citado estereotipo del *Mahdí,* el líder revolucionario emanado del pueblo, enfrentado históricamente a la institucionalización de la figura del Califa:

el pueblo contra la institución, siempre dentro del ámbito islámico. Sin embargo, y dado que esos grupos armados acabarían actuando contra intereses occidentales e incluso en territorio occidental, el llamado *yihadismo* acabaría considerándose un movimiento no necesariamente "intra-islámico": en adelante, el gran "éxito mediático" de determinados regímenes totalitarios árabe-islámicos consistiría precisamente en presentarse ante Occidente como su última barrera contra esa "nueva plaga", cuando en realidad eran esos regímenes precisamente el objetivo inicial de tales operaciones paramilitares y terroristas.

— El 6 de octubre de 1981, el oficial Jaled al-Istambuli acababa con la vida del presidente de Egipto Anuar El-Sadat durante un desfile militar. A la islamización revolucionaria "desde abajo" y el neo-mahdismo *yihadista* habría que sumar entonces la infiltración en el ejército de células islamistas con pretensiones golpistas. A la consiguiente depuración del ejército egipcio seguiría una violenta represión de toda agrupación de corte islamista en el espacio araboislámico, maniobra que contribuiría a justificar permanentes estados de excepción, depuraciones y consolidación de regímenes totalitarios con casos emblemáticos como el Egipto de Mubarak o el Túnez de Ben Ali, antiguo ministro de Interior de fulgurante carrera merced a su dureza con las células islamistas. En paralelo, la condena a la clandestinidad de los grupos islamistas acabaría acarreando su finalmente exitosa "organización en la sombra", la única vertebración posible cuando llegue el final de tales regímenes.

— También en 1981, el jeque marroquí Abdeslam Yasín fundaba el movimiento *Yamaa Islamiya* —Asociación Islámica—, que pasaría a llamarse desde 1987 *Al-Adl wa-l-Ihsán* —Justicia y Caridad—, constituido desde entonces como partido político. Yasín tenía una larga carrera de condenas desde que en 1974 dirigiese al entonces rey de Marruecos, Hasán II, una carta titulada *el Islam o el Diluvio.* Yasín ejemplificó durante toda su vida el enfrentamiento al régimen marroquí —*Majzen*— de un islam populista y político, de cuyo sustrato acabarían constituyéndose otros partidos islamistas de más éxito, andando el tiempo.

— En mayo de 1985 lograban huir de Indonesia Abdulá Sungkar y Abu Bakar Baasyir, fundadores de la *Yamaa Islamiya.* Ambos habían adquirido gran notoriedad popular en su recluta de voluntarios —*muyahidín*— para el "frente afgano" contra la ocupación de la Unión Soviética en los setenta del siglo XX, así como en su abierta oposición al régimen laico del presidente indonesio. Por lo general, el "ataturkismo" —regímenes duros que hicieron gala de un nacionalismo laico— siempre acabaría cohesionando "a la contra" a movimientos de este tipo. La huida de Sungkar y Baasyir a Malasia acabaría por expandir su islamización política y armada por el Sudeste asiático.

— En 1989 triunfó el golpe de Estado de Omar al-Bashir en Sudán, proclamándose un régimen islámico que inicialmente recibiría el soporte ideológico de

Hasan al-Turabi, líder del Frente Islámico Nacional. El "tándem" Bashir/Turabi acabaría convirtiéndose en enfrentamiento por la radicalización del discurso de éste último, sobrepasando los intereses más mundanos del primero.

— El 26 de diciembre de 1991 se celebró en Argelia la primera vuelta de las primeras elecciones legislativas del país. El Frente Islámico de Salvación (FIS), liderado por Abbasi Madani, obtenía 188 de los 231 escaños de la Asamblea Nacional. Resultaba más que previsible una mayoría absoluta en la segunda vuelta, anunciada para un mes después. Sin embargo no se produjo: el 11 de enero de 1992 el ejército tomaba el poder y anulaba el proceso democrático, condenando al FIS a la clandestinidad y a su inexorable radicalización hasta la constitución de un Grupo Islámico Armado —GIA— en la subsiguiente guerra civil. El "miedo al islam democrático" alcanzaba así en Argelia la cota más alta hasta la fecha, seguido del "castigo económico" al triunfo electoral del Movimiento para la Resistencia Islámica —HAMAS— en Palestina y el beneplácito occidental ante el cuidado golpe de Estado en Egipto contra los Hermanos Musulmanes en julio de 2013.

— En 1996 alcanzaban los Talibanes el poder en Afganistán. Si de 1978 a 1989 venían operando los *muyahidín* —contingentes paramilitares islamistas— contra el predominio soviético en la zona, a partir del 96 se hacía efectivo el régimen represivo y de islamización forzada de los Talibanes, grupos que —por otra parte— habían sido "intelectualmente armados" en la vecina Pakistán.

— Si en 1987 había tenido un inesperado éxito el levantamiento palestino contra Israel conocido como "primera Intifada" —laico, mediáticamente bien trabado y apoyado por la comunidad internacional, dada su imagen de "David frente a Goliat"—, la segunda entrega de la Intifada en 2000 cambiaba definitivamente el rumbo de la causa palestina, hundiéndola definitivamente en la —hasta entonces mínima— islamización. En adelante, la causa palestina bifurcaba entre los intereses corporativos de una estructura probablemente obsoleta —*Fatah*— y a la medida de la atención mediática occidental, y la causa revolucionaria islamista del citado HAMAS. Esta última tendencia acabaría triunfando electoralmente desde 2005 y 2006, situando a uno de sus líderes como primer Ministro: Ismail Haniya.

— La victoria electoral de HAMAS en Palestina no es el único ascenso al poder institucional del islam político: en 1995 había ganado en Turquía el partido de Nekmetin Erbakan, camuflando su ideología islamista en unas siglas filantrópicas de obligada acuñación, dado que los partidos islámicos que se presenten como tal serían considerados ilegales. Erbakan no lograría siempre convencer con su "forja de siglas de camuflaje" y ello motivó sus ocasionales suspensiones para la vida política. El mismo líder islamista había publicado un manifiesto en 1969 que daría nombre a su programa transnacional neo-otomanista: *Milli Görüş* —"visión nacional". En la senda de su partido se abriría paso otro político islamista, Recep Tayyip Erdogan, que con su *Partido de la Justicia y el Desarrollo* llegaría a ser nombrado

primer Ministro en 2003, iniciando una década de progresiva islamización "desde arriba y desde el centro", en el sentido de que un gobierno abiertamente islamista compaginaría su acción directa de gobierno con la creación de una genuina clase media tecnócrata islamista, emanada de una tupida red de centros universitarios y preuniversitarios de formación para la vida pública.

— Ese "modelo turco" de tecnocracia partidista islámica maquillada en siglas filantrópicas triunfaría también respectivamente en Túnez (elecciones de 2011 con el partido Al-Nahda de Rachid Gannuchi), Marruecos (elecciones de 2011 con el partido de Justicia y Desarrollo de Abdelilah Benkiram), y en gran medida Egipto en 2012, con dos formaciones islamistas —Hermanos Musulmanes y Al-Nur— que respectivamente constituirían el partido de gobierno y la oposición hasta el freno contra-político que constituiría el "pronunciamiento" militar en julio de 2013.

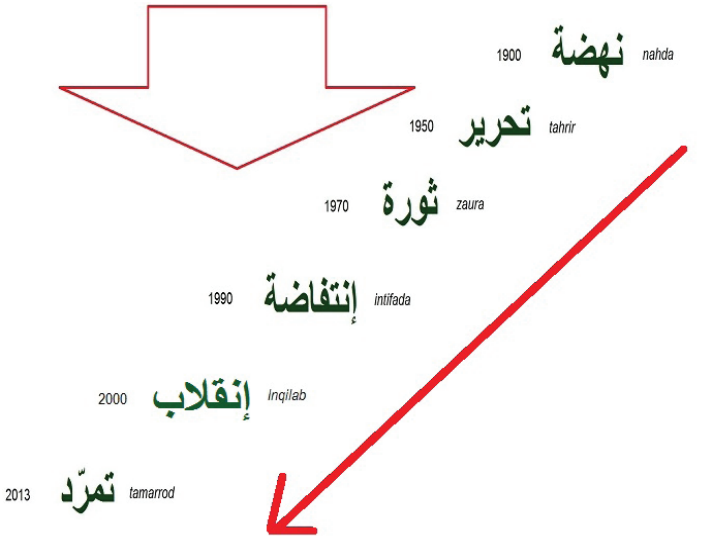
6. LA CONTRA-RÉPLICA: "REVOLUCIÓN 2.0"

En su lucha política de fundamentación socio-religiosa, el islam contemporáneo ha empleado siempre el motor conceptual de la *thawra* —revolución— para una pretendida búsqueda de la *asala* —la autenticidad, el genuino "yo" de una colectividad. Ese camino revolucionario (González Ferrín 2010:7) ha renovado su vestuario terminológico a lo largo de más de un siglo, en el que ha ido oscilando el componente genuinamente islámico. En otras palabras: la revolución no siempre fue estrictamente islamista, si bien el islam funcionaría siempre como "ideología de sustitución", de reserva ante lo que pudiera ser considerado como "bancarrota de civilización"; agotamiento de ideas renovadoras (Bennabi 2006).

Si hasta comienzos del siglo XX el "motor conceptual" era la idea de *nahda* —reverdecer cultural— en un buscado paralelismo con Europa y su Renacimiento, especialmente fundamentado en un laicismo respetuoso con el islam cultural, a partir de los años cincuenta la lucha política se desvincula por completo de lo religioso, aferrándose a un *tahrir* —liberación— de marcado tinte nacionalista laico. Posteriormente, la más que probable "impronta soviética" en las elites intelectuales de los setenta propiciaría una revisión desde dentro de ese nacionalismo desgastado tras unas independencias encaminadas a la decantación totalitaria de unos regímenes. Sería el tiempo de la *thawra* como tal, la "revolución permanente", de excesiva reclusión minoritaria entre unas minorías de izquierda acomodadas intelectualmente de cara a Occidente y de espaldas a poblaciones autóctonas sometidas a la dureza de sus regímenes.

Acercándose los años noventa, el peso de la simbólica *Intifada* palestina — levantamiento— renovaría conceptualmente el poder de lucha política "desde abajo" ejemplificada en aquel enfrentamiento de "David contra Goliat" de 1987 contra Israel. La paralela revolución de los medios de comunicación hasta la consolidación de una "solidaridad ubicua" ante cualquier noticia de lucha, evolución

o enfrentamiento político, acercó en torno al año 2000 el viejo término empleado para la revolución iraní de 1979, *Inqilab;* el darle la vuelta a la situación hasta acabar con una opresión. Ese "voltear al régimen" proliferaría entre los manifiestos y primeras páginas web de lucha islamista, muy especialmente en Asia Central.



Finalmente, la llamada "Primavera Árabe" trajo consigo el ya narrado acceso democrático al poder de partidos islamistas. Su gestión pública protagonista conlleva el inevitable desgaste al que nunca se enfrenta una ideología de clandestinidad, preparándose el terreno para una "contra-réplica", una segunda entrega de la revolución —*Revolución 2.0,* como se denomina en muchos blogs— de la mano del concepto de *tamarrud* —rebelión—, nuevamente de indudable paralelismo occidental con los movimientos de indignados. La reacción popular de este *tamarrud* contra el islam político consolidado —Turquía y Egipto, principalmente— crea una fisura nueva en las sociedades musulmanas: la democracia había derivado en el poder de los *ijwanchi* —los "hermanos", por aquello de "Hermanos Musulmanes"; los "barbudos"— y a ellos se opone una juventud laica. A su vez, esos sistemas políticos islamistas ya consolidados, y sin duda legitimados por las urnas, califican a los nuevos movimientos de contestación como la llegada de los *Banu ilmán* —los ateos—, cuando no de revolución *fululí,* en intencionada referencia a la vuelta de los dictadores pre-democráticos: lo *fululí* sería el rescoldo de antiguos regímenes, cuyos intereses se vieron embargados por las "democracias islámicas".

Se diría que aquel islam en tanto que "foco de contestación social" tendría que enfrentarse ahora a una revisión desde la calle, el espacio que había venido ocupando hasta la instauración de las diversas democracias.

BIBLIOGRAFÍA

ARKOUN, Mohammed. *La pensée árabe.* París: P.U.F., 1979.

BENNABI, Malek. *Vocation de l'Islam.* Beirut: al-Bouraq, 2006 (1954[1]).

BINDER, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies.* Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1988.

BROWN, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought.* Cambridge: University Press, 1996.

GHALIOUN, Burhan. *Islam y política: Las traiciones de la modernidad.* Barcelona: Bellaterra, 2000.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, "Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico", *Awraq,* 1 (2010), págs. 5-25.

GRUNEBAUM, Gustave E. Von. *Modern Islam: the search for cultural identity.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1962.

HITTI, Philip K. *El Islam, modo de vida.* Madrid: Gredos, 1973.

HOBSBAWM, Eric. *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991.* New York: Pantheon Books, 1994.

KURZMAN, Charles. *Liberal Islam. A Sourcebook.* Nueva York; Oxford: Oxford U.P., 1998.

LAROUI, Abdallah. *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?* Madrid: Libertarias, 1991.

MEIJER, Roel. *The Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-wing Political Thought in Egypt, 1945-1958.* Richmond: Curzon Press, 1999.

SMITH, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History.* Princeton: Princeton University Press, 1957.

WRIGHT, Robin B. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam.* Nueva York: Simon & Schuster, 2001.

EL ISLAM POLÍTICO EN TIEMPO DE REVUELTAS

Ferran Izquierdo Brichs
Profesor Agregado de Relaciones Internacionales,
Universitat Autònoma de Barcelona.

Resumen: Las revueltas árabes no fueron protagonizadas por los grupos islamistas, pero estos han sido los más favorecidos pues son las fuerzas mejor preparadas para ganar en los procesos electorales. Esto ha provocado fuertes tensiones con los jóvenes protagonistas de las protestas que demandaban libertad. No obstante, los partidos islamistas en la actualidad están muy lejos de la radicalidad de los años ochenta y primeros noventa. Los grupos islamistas mayoritarios se han moderado y en muchos casos defienden los sistemas de democracia parlamentaria representativa pues ven en ellos la mejor, sino única, forma de llegar al poder.

Palabras clave: Islamismo, Democracia, Revueltas árabes, Transición política, Oriente Medio, Norte de África.

1. INTRODUCCIÓN[103]

Las victorias islamistas en las elecciones de Egipto y Túnez volvieron a convertir al islam político en uno de los centros de interés de los analistas del mundo árabe y musulmán. Tras unos años en que parecía que el islamismo[104] se había

[103] Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad "Revueltas populares del Mediterráneo a Asia central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios" (HAR2012-34053).

[104] Luz Gómez García define el islamismo como el "conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico", y añade que "el término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la charía como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imames). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes" (Gómez García 2009:165). Según Guilain Denoeux, "el islamismo es una forma de instrumentalización del Islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos. Proporciona respuestas

debilitado y tenía menos influencia, y sobre todo, tras las revueltas que estallaron a partir de 2010, los islamistas volvían a reaparecer como los grupos políticos más fuertes. En la mayoría de los casos, las revueltas cogieron a traspié a los grupos islamistas y están siendo protagonizadas por jóvenes que espontáneamente toman las plazas, y allí donde hay industria también por sindicatos obreros. Sin embargo, en Túnez y en Egipto los mayores réditos de la caída de los regímenes los han recogido los grupos islamistas en forma de victorias electorales.

Las transiciones políticas son procesos largos en los que los distintos actores políticos, económicos y sociales intentan adecuar el nuevo sistema a sus necesidades para ganar poder. Los revolucionarios tunecinos, egipcios y yemeníes se están enfrentando en la actualidad a unas élites que quieren construir un sistema político muy alejado de las aspiraciones de los jóvenes que protestaron en las plazas. La principal amenaza para esta juventud es el poder ganado por algunos partidos islamistas, y su modelo social retrógrado. Aunque los partidos islamistas mayoritarios aceptan y reivindican un sistema político democrático, en algunos aspectos su democracia tiene muy poco que ver con la nueva sociedad que quieren construir los jóvenes. En Egipto, las protestas de Tamarrud y las luchas sindicales chocaron con el gobierno conservador de los Hermanos Musulmanes, y las manifestaciones de unos y otros mostraron un país muy dividido. Esta división se puso de manifiesto ya durante las revueltas contra los viejos regímenes en la forma de tratar el papel de la mujer, pues muchas tunecinas y egipcias pueden ver cómo, en algunos aspectos, la democracia puede tener consecuencias negativas para sus vidas al restringirse todavía más algunos de sus derechos y libertades.

El hecho de que los partidos islamistas mayoritarios acepten el sistema parlamentario no significa que no se produzcan tensiones. Cualquier partido que basa su ideario y su acción política en las creencias religiosas o nacionalistas es inevitablemente excluyente hacia algunos sectores de la sociedad, lo que obligadamente tiene que generar fuertes resistencias y rechazos. En muchas ocasiones, si el ideario de estos partidos gana fuerza, la política se polariza y la sociedad se divide. Sin embargo, esto no descalifica a los islamistas para participar en un sistema democrático, de la misma forma que no descalifica a muchos otros partidos nacionalistas o conservadores cristianos en las democracias europeas. No obstante, este problema se ve agravado en países que están en momentos de transición política, pues las tensiones son mucho más duras porque todos los actores políticos y sociales se están posicionando en el nuevo sistema y, lo que es más desestabilizador, están intentando que el diseño del nuevo sistema político, constitucional y electoral se adecue a sus necesidades mejor que a las de los demás. En estas luchas

políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinvención de conceptos tomados de la tradición islámica" (Denoeux 2002:61). Más allá de las definiciones, es importante retener que hay una gran diversidad de islamismos que se desarrollan de forma distinta en contextos diferentes, y con idearios y estrategias no coincidentes.

por ocupar espacios de poder y por estructurar el sistema no participan tan solo los partidos políticos, sino todos los actores que tienen recursos de poder suficientes para influir. Así, el papel de los militares, del capital, de las elites religiosas o de la judicatura puede ser también muy importante e incide en la transición y en el diseño del futuro sistema político. Esto, a su vez, se refleja en las tensiones políticas y genera todavía mayor inestabilidad. Por fortuna, también es importante el papel de la población movilizada para mejorar su condición de vida, tanto en términos materiales como en derechos y libertades. Las transiciones políticas en los países del sur de Europa son una muestra de estas tensiones. La transición española necesitó más de un decenio para hacer caer la dictadura y estabilizar la democracia,[105] y durante estos años todos los actores participaron en las luchas por asentarse en el poder político, social y económico. En el caso de los países árabes, todavía sin saber hacia dónde conducirá el proceso, la fuerza de los partidos islamistas es un factor añadido a tener muy en cuenta.

La aparición de gobiernos dominados por los islamistas en estos países ha sido un cambio radical en la política árabe. Al mismo tiempo, las victorias electorales de los Hermanos Musulmanes en Egipto y de Nahda en Túnez han provocado grandes tensiones en las sociedades de estos países, con enfrentamientos y protestas importantes contra los gobiernos. La democracia a la que aspiran los islamistas no es la misma que la que desean muchos de los jóvenes reunidos en las plazas. Los derechos y libertades por los que están luchando son distintos, y esto se expresa en primer lugar en el debate constitucional, y después en la práctica cotidiana desde el gobierno. Y, además, en unos momentos de crisis e inestabilidad, estos gobiernos se tienen que enfrentar a demandas económicas de una población que ha conseguido movilizarse. La ideología neoliberal de los islamistas les lleva por una parte a aplicar unas políticas que tienen un impacto muy negativo sobre el bienestar de las capas trabajadoras y humildes, y por otra parte a reprimir a los sindicatos y las demandas redistributivas de la riqueza, lo que añade leña a un fuego ya encendido. Sin embargo, antes de descalificar a estos grupos como enemigos del sistema de democracia representativa, hay que recordar una vez más que la actuación de los partidos islamistas en los gobiernos de Turquía, de Egipto o de Túnez es muy parecida a la de los partidos conservadores europeos, aunque con mayores tensiones por producirse en momentos de transición política.

Vemos pues que el islam político ha vuelto al primer plano de la política árabe e internacional, lo que obliga a realizar nuevos análisis, pues el islamismo ha evolucionado desde los años ochenta y noventa. La revolución en Irán a finales de los setenta y la victoria electoral del FIS en Argelia a finales de los ochenta, marcaron dos momentos álgidos de la movilización popular e ideoló-

[105] Desde finales de los años sesenta cuando se inician las grandes movilizaciones contra el franquismo, hasta principios de los ochenta cuando fracasa el intento de golpe militar y los herederos de Franco pierden las elecciones.

gica por parte de los grupos islamistas. Seguidamente, la guerra civil argelina y la violencia terrorista dejaron su huella en los años noventa. La percepción del islamismo en la actualidad continúa asociada en muchos casos a las dinámicas de finales del siglo pasado o al yihadismo de unos pocos grupos fundamentalistas, sin tener en cuenta que los grupos islamistas mayoritarios han sufrido una gran evolución, y que el contexto en el que se mueven también es muy distinto. Como veremos, más que por el yihadismo o la radicalidad ideológica del siglo pasado, el islam político actual está mucho mejor representado por la moderación —tanto ideológica como en la actividad política— del AKP turco, los Hermanos Musulmanes egipcios, el PJD marroquí, an-Nahdah en Túnez, y de la mayoría de los partidos o grupos grandes. Factores centrales en esta dinámica de moderación son por una parte la relación de los grupos islamistas con los regímenes, y por otra la reivindicación y aceptación de la democracia liberal como estrategia en su lucha política. El caso del islamismo turco es seguramente paradigmático en este sentido.[106]

Evidentemente, continuamos encontrando grupos de oposición violenta, que aparecen frecuentemente en los medios de comunicación, aunque son mucho menos importantes que lo que dan a entender los periodistas y los políticos.[107] Sin embargo, con cada vez más frecuencia son los grupos de oposición no violenta o que han aceptado actuar en convivencia con los regímenes los que tienen el mayor apoyo de la población.

Por otra parte, la moderación de los grupos mayoritarios abre un espacio libre a su derecha que otros intentan ocupar. Así, ideológicamente y en lo que se refiere a cuestiones como el derecho de familia, costumbres y debate teológico, los salafistas han ido ganando presencia y se han convertido en un competidor importante para grupos como los Hermanos Musulmanes. En el discurso político, la sustitución del lema "El islam es la solución" y de la lucha por la imposición del Estado islámico, por el de "La libertad es la solución y la justicia es la aplicación",[108] permite que grupos y voces más radicales continúen reclamando el Estado islámico y el gobierno de la *sharia*. Y en lo que se refiere a la acción política, el abandono de la lucha armada y la aceptación de la vía parlamentaria también favorece la aparición de grupúsculos yihadistas, en ocasiones en contacto con algunas tendencias salafistas que han optado por la acción política. Sin

[106] Ver Izquierdo Brichs y Farrés Fernández (2008) y Veiga y Durán (2013).

[107] Por ejemplo, según Europol, en los años 2007, 2008 y 2009 hubo en Europa 1.316 atentados o intentos de atentado terroristas. De estos, solo 3 eran de tendencia islamista (EUROPOL 2010). En 2010 hubo tres ataques islamistas de un total de 249 (EUROPOL 2011) y en 2011 no hubo ni uno solo islamista de un total de 174 (EUROPOL 2012). Sin embargo, desde las fuentes políticas, policiales y periodísticas, los mensajes del miedo y la estigmatización racista se continúan difundiendo con toda crudeza contra el Islam y el islamismo político asociándolos de forma generalizada con el terrorismo.

[108] Ikhwanweb (20/5/2011) "FJP Abandons the Motto 'Islam Is the Solution'" <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28604>

embargo, no se debe olvidar que en general estos grupos políticos más radicales en el discurso y en la acción son minoritarios.

Los grupos más radicales, tanto desde el islamismo como desde el salafismo, ven las revueltas árabes como una oportunidad por distintas razones. La inestabilidad favorece su capacidad de actuar, porque pueden escapar mejor a la represión, o allí donde se produce violencia porque se pueden convertir en actores importantes, como está ocurriendo en Siria, y como ya ocurrió anteriormente en Afganistán, Argelia o Iraq. Además, las caídas de los regímenes en muchos casos llevan a la salida de prisión de algunos de sus líderes y militantes. En los países con cambios democráticos pueden difundir mejor su ideario, en muchos casos consiguiendo financiación desde Arabia Saudí y el Golfo. Y creen también que el contagio de las revueltas puede favorecer su visión internacionalista y panislamista (Moussalli 2009).

2. EL CAMINO DE LA MODERACIÓN

A mediados de los años ochenta, en su análisis del islamismo, Bruno Étienne señalaba que, volviendo a las raíces ortodoxas, la idea de unidad *(tawhid)* era uno de los elementos básicos del pensamiento islamista. Según esta interpretación, la unidad de la comunidad musulmana conlleva la idea de solidaridad social en todos sus ámbitos, y esta unidad social implica la unidad territorial a través de la unidad política en un solo Estado islámico (Étienne 1987:73). Sin embargo, este objetivo político revolucionario y totalmente enfrentado a los regímenes en el poder, en los movimientos mayoritarios ha dejado paso o al nacionalismo islámico como en el caso de Hamas (Travin 2007) y (Navarro y Travin 2013) o a aceptar los sistemas estatales. Las organizaciones que continúan teniendo estructuras y objetivos panislámicos son las más radicales, pero también las más minoritarias. Por otra parte, a pesar del éxito en la reislamización de la sociedad, al aceptar la convivencia con los regímenes o la participación en la política desde dentro del sistema, en la actualidad el islamismo ha perdido no solo el objetivo de la unificación sino también el objetivo del Estado islámico (Roy 1999).

La radicalidad y la fuerza del islam político en los años ochenta y primeros noventa era producto de la debilidad de los regímenes, pero la situación en el nuevo siglo es muy distinta. Desde entonces se vivieron cuatro dinámicas que obligaron a los grupos islamistas a escoger entre adoptar posiciones más pragmáticas o la marginación minoritaria.

La primera de estas dinámicas fue la represión de los regímenes. Al igual que habían hecho en otras ocasiones contra los grupos nacionalistas o progresistas, las élites gobernantes demostraron que antes de perder el poder estaban dispuestas a usar todos los medios para acabar con las protestas y los movimientos

de resistencia, incluida la represión más violenta contra los grupos políticos y contra la población. Y a partir del once de septiembre de 2001, con la connivencia de los gobiernos occidentales, la "guerra contra el terrorismo" promovida por el gobierno norteamericano fue aprovechada para reforzar las políticas autoritarias y las agresiones contra los derechos humanos por parte de Israel y las dictaduras árabes.

La segunda dinámica, la guerra civil argelina, fue consecuencia de la primera. La bunquerización de los regímenes llegó al extremo argelino, en que se vio que las élites en el poder estaban dispuestas incluso a llevar al país a la guerra civil, y los dirigentes de los grupos islamistas se sintieron lo bastante fuertes como para hacerles frente. Sin embargo, la población pronto se fue cansando de la violencia, y una consecuencia de ello fue el alejamiento cada vez mayor de toda iniciativa que pudiera conducir nuevamente a la represión y a la guerra. Los militares y servicios secretos argelinos supieron jugar muy bien la carta de la violencia para justificar el golpe de Estado, la represión y su permanencia en el poder. Para ello no dudaron en potenciar a los grupos islamistas más sanguinarios, como los Grupos Islámicos Armados (GIA), o en perpetrar ellos mismos asesinatos adjudicados después a los islamistas.[109]

La tercera dinámica fue el fin de la crisis económica y la recuperación de los mecanismos rentistas.[110] Los grupos islamistas se habían colocado en la vanguardia del descontento provocado por la crisis económica de los años ochenta y noventa. En muchos casos lideraron las "revueltas del pan". Sin embargo, la recuperación de los precios de la energía y de las ayudas exteriores alimentó nuevamente el rentismo, y la gente se desmovilizó. De esta forma, los grupos islamistas perdieron su principal recurso de poder, el apoyo mayoritario de la población.

La cuarta dinámica tiene relación con los cambios en las bases de apoyo de los movimientos islamistas. La desmovilización de los sectores populares coincidió en muchos casos con el crecimiento de sectores de la pequeña y mediana burguesía a consecuencia de las políticas de privatización impuestas por los gobiernos occidentales, el FMI y las elites económicas globales. En Turquía, las políticas de liberalización permitieron el surgimiento de una nueva burguesía "verde", no ligada al poder político, conservadora y religiosa, y en muchos casos con lazos con las cofradías sufíes. En la mayoría de regímenes rentistas y autoritarios árabes, las políticas de liberalización económica fueron aprovechadas por las elites para apropiarse directamente de los recursos, pero también permitieron una ligera ampliación de las clases medias y la penetración del capital financiero

[109] Ver Mellah (2004) y Burgat (2006:145-148).

[110] Sobre la configuración de los regímenes de poder en el mundo árabe, ver Izquierdo Brichs (2009 y 2012).

islámico, procedente sobre todo de la Península Arábiga y el Golfo.[111] Estas capas burguesas y profesionales que no forman parte de las élites de los regímenes, pasaron a apoyar a la oposición conservadora islamista, que estaba perdiendo su base social popular,[112] y al ser una importante fuente de ayudas para asociaciones y ONGs benéficas islámicas, y para mezquitas e incluso grupos islamistas, consiguieron aproximar a sus intereses tanto a buena parte del establishment religioso, como a grupos islamistas importantes.[113] Pero al mismo tiempo exigieron a los grupos que se relacionaran con los regímenes de una forma más pragmática, pues lo que querían no era una revolución, sino ganar espacios para influir en las políticas del Estado o para poder aprovechar también sus rentas. El capital verde se convierte en un recurso para los grupos en los que se encuadran estos sectores de burgueses y profesionales islamistas, pero sus necesidades son muy diferentes de las de los movimientos sociales surgidos de las crisis económicas. Tanto la agenda como la forma de actuar de los grupos se modifican, y evolucionan hacia el reformismo y la negociación sin cuestionar el poder de las elites primarias de los regímenes, para ganar un poco de espacio en el seno del sistema.

Todas estas dinámicas condujeron a los movimientos islamistas mayoritarios a adoptar propuestas ideológicas, programáticas y activistas menos radicales y más pragmáticas, y a aceptar la negociación con los regímenes. Así, la mayoría de los grupos fueron pasando de la resistencia y la voluntad de transformación de los sistemas de poder, a la oposición más o menos leal a los regímenes y como máximo a objetivos de reforma.[114] Este giro es muy visible en los Hermanos Musulmanes, con la renuncia al establecimiento de un Estado islámico, el rechazo a la violencia, y el diálogo con el resto de fuerzas opositoras y con los regímenes (Fuentelsaz Franganillo 2010), (Lampridi-Kemou 2011), (Lampridi-Kemou 2013), (Álvarez Ossorio 2011).

---

111 Sobre el impacto de este proceso en Egipto ver Beinin (2004).

112 Ver por ejemplo a Lampridi-Kemou (2011) y Fuentelsaz Franganillo (2010), quien menciona la caída de la Bolsa egipcia tras la detención de algunos empresarios cercanos a los Hermanos Musulmanes. Según Ayubi (1996:276-277) las instituciones del capital islámico (bancos, empresas, servicios…) no forman parte de una estrategia islamista para tomar el poder, entre otras cosas porque es difícil que coincidan los intereses de estos sectores de capital con los sectores populares de los movimientos islamistas. Sin embargo, si lo analizamos desde el punto de vista de las élites, vemos que las élites del capital verde y las élites políticas islamistas pueden aliarse, o incluso ser las mismas, de la misma forma que pueden enfrentarse cuando los intereses no coinciden. Estas dinámicas se producen también en el interior de los movimientos islamistas, en la competición por su control. Así, dependiendo de las élites que dirijan los grupos islamistas, estos adoptarán unas estrategias u otras, más o menos conservadoras en su discurso y más o menos radicales en su actividad.

113 Como nos recuerda Haenni (1999:140-141), esta vertiente caritativa de la burguesía islámica es totalmente acorde con la coyuntura contemporánea neoliberal, de retirada del Estado y su substitución por la caridad de los empresarios, que, al igual que en Occidente, en ocasiones incluso la transforman en actos promocionales y publicitarios.

114 Ver, por ejemplo, el caso del PJD en Marruecos de Feliu y Parejo (2012), Desrues y Hernando de Larramendi (2011) y Macías-Amoretti (2013).

En el pasado, el mensaje islamista preponderante fue que los Estados modernos estaban muy lejos de la guía de Alá y eran dañinos y corruptos, y que por tanto la revuelta contra ellos estaba justificada y era un deber (Qutb 1964). La alternativa era una comunidad islámica gobernada por la ley islámica. Como comenta Burgat, "para Qutb, como para Zawahiri y Bin Laden, los gobernantes no son culpables únicamente de los clásicos excesos autoritarios profanos. Son culpables, sobre todo, de haber vuelto a la ignorancia preislámica, merecen la venganza de los creyentes por su incapacidad para respetar la norma divina, lo que "explica" sus fechorías políticas. Prueba de ello es su compromiso con la laicidad, que coloca el derecho positivo —es decir, una norma de origen humano— en sustitución de la norma inspirada en la revelación divina, la *sharia* y su expresión jurídica, el *fiqh*" (Burgat 2006:119).

Sin embargo, este discurso revolucionario, de resistencia a los regímenes, ha ido dejando paso al pragmatismo de la reforma. La *umma* ya no es la solución política, aunque si social, identitaria y cultural. El objetivo de la construcción de un Estado islámico basado en el gobierno de la *sharia,* ha dejado paso a la estrategia de la islamización de algunas leyes y de la sociedad. La reislamización afecta a la sociedad en general, pero también al discurso político tanto de los regímenes como incluso de algunos partidos laicos. Este regreso a la religión se está produciendo en muchas ocasiones en su versión más rigorista como el salafismo, en muchos casos wahhabí, en otras ocasiones con una vuelta al islam popular, e impregna cada vez más ámbitos del espacio público. En este sentido, los islamistas han ganado una victoria al llevar el debate ideológico a su terreno, pero no ha sido suficiente para modificar la relación de fuerzas respecto al poder. Han sido necesarias las revueltas populares, la mayoría de ellas alejadas del islam político, para que algunos regímenes se debiliten o incluso caigan.

Nos encontramos pues ante un doble proceso, por una parte de nacionalización del discurso político, y por otra parte en el discurso religioso, moral y cultural vemos una tendencia contraria, de globalización y pérdida de las referencias autóctonas. Además, al igual que con las otras ideologías políticas, el islamismo sufre un proceso de pérdida de pureza ideológica a medida que se acerca a la competición por el poder, lo que abre la puerta a las críticas de los fundamentalistas.

La evolución hacia el pragmatismo se manifiesta de forma muy clara en la relación con los regímenes y con la democracia. Desde la guerra en Argelia, muchos de los grupos islamistas más importantes parecen haber asimilado que es muy difícil enfrentarse a los regímenes en el poder e intentan evitar el choque directo. Así, en algunas de las revueltas de los últimos años, los grupos islamistas mayoritarios son muy reticentes a apoyar las movilizaciones e incluso las obstaculizan en más de una ocasión.

Los regímenes pueden aceptar una oposición islamista que no ponga en peligro su control sobre el Estado. Ceden así parte del control ideológico a islamistas conservadores y pragmáticos, o a elites religiosas conservadoras (incluso salafistas) alejadas de la política. A las elites de los regímenes, esto les permite reforzar el discurso conservador, y al mismo tiempo presentarse como garantía contra algunas de las demandas más extremas de los salafistas o contra los grupos islamistas radicales. En muchas ocasiones los regímenes ganan también el apoyo de los intelectuales y grupos democráticos que reclaman la protección del régimen ante las presiones y amenazas salafistas o islamistas.[115] Paradójicamente, la democracia puede conducir a una pérdida de derechos en lo que se refiere a derecho de familia, moral y costumbres, principalmente en relación con la mujer.[116] Ante la amenaza de regresión en algunos derechos y libertades en el caso de victoria electoral islamista, hemos podido ver a sectores sociales y grupos políticos que deberían estar luchando por la democracia, buscar el apoyo de los militares (como ocurrió en muchas ocasiones en Turquía y más recientemente en Egipto), o incluso de los regímenes autoritarios (como en los casos sirio y argelino).

3. ISLAMISMO Y MOVILIZACIÓN POPULAR

En los años ochenta y noventa, la crisis provocada por la caída de los precios del petróleo y las políticas impuestas por el FMI llevaron a grandes movilizaciones de la población. Los islamistas pudieron aprovechar los distintos recursos que tenían a su alcance para organizar la movilización social: las mezquitas, las ONGs islámicas, las asociaciones profesionales y estudiantiles, e incluso partidos políticos allí donde podían actuar (Wiktorowicz 2004:10-12).

Esto no dejaba de plantear contradicciones, pues las reivindicaciones populares no siempre eran coincidentes con las necesidades de la base social burguesa y de clase media de los dirigentes islamistas. Como mencionaba Ayubi a principios de los noventa, "una de las cosas más curiosas acerca del resurgimiento islámico es que parece reconciliar grupos con diferentes actitudes sociales y objetivos políticos [...] el punto en que se encuentran es de tipo cultural (sensación de alienación, búsqueda de la autenticidad, demanda de imposición de normas públicas), y posiblemente filosófico (creencia en que lo divino, y no lo humano, ordena los asuntos humanos). En la acción sociopolítica, sin embargo, los diferentes grupos no pueden ir mano a mano (como se ha probado en el caso iraní) excepto en situaciones de transición, porque la función "social" del islamismo es diferente para cada grupo" (Ayubi 1996:244). Mientras la movilización popular fue fuerte tuvo un peso importante en el discurso y la acción de los grupos islamistas, pero cuando decayó los intereses de las élites islamistas prevalecieron.

---

115 Ver Ben Abdallah El Alaoui (2008) y Feliu (2012).

116 Para un seguimiento de los discursos de los grupos islamistas ver Izquierdo Brichs (2013).

Y cuando la rabia popular estalló en las revueltas, al frente no estaban los islamistas sino unos jóvenes que en muchos casos tenían un ideario muy distinto. La relación de alianza entre los grupos islamistas y la población está volviendo cada vez más a la dimensión clásica de la religión: una relación de control ideológico en la que la población es un recurso, no un actor. Como recuerda Burgat, es difícil separar al islamismo de los avances conseguidos por las asociaciones pietistas y de difusión de la religión, como las cofradías sufíes o el Tablig (Burgat 1996:92). Esta relación se establece en ocasiones de forma directa, con los mismos protagonistas, y en otras de forma indirecta al aprovechar los islamistas la difusión de una ideología que les es favorable. En todos los casos, sin embargo, el discurso más conservador y alienante —sobre todo en cuestiones de moral, costumbres, familia y la mujer— recupera su presencia, de la misma forma que puede ocurrir con el neofundamentalismo cristiano en Estados Unidos, o judío en Israel. La creciente presencia del salafismo, en ocasiones en competencia con los grupos islamistas como en las elecciones de 2012 en Egipto, es producto de esta evolución.

4. ISLAMISMO, ¿UNA FUERZA DEMOCRATIZADORA?

Los fracasos de los grupos islamistas en su lucha por el poder en los años ochenta y noventa, llevaron a muchos de ellos a la conclusión de que la democracia liberal es un camino para acceder al poder. De esta forma, la democratización del sistema político se ha convertido en una reivindicación de la mayoría de los grupos islamistas.

El avance de la lucha por la democracia exige un liderazgo y una unidad de acción en los grupos de la oposición que todavía está lejos de ser una realidad. Persiste una gran desconfianza hacia la voluntad democrática de los islamistas. "Entre los demócratas laicos en el mundo árabe hay sectores de intelectuales liberales de clase media, profesionales y empresarios que se han movilizado por la democracia en otras partes del mundo. Muchos de estos demócratas laicos (algunos de los cuales también son miembros de minorías religiosas o étnicas) no analizan los datos del Arab Barometer respecto a lo que creen sus conciudadanos.[117] Estos demócratas imaginan lo que implicaría la alternativa política al régimen autoritario que no les gusta. Temen que no sería una modesta versión

[117] Como en todo el mundo, la población de los países de mayoría árabe o musulmana, cuando puede escapar al control ideológico de las élites y establecer sus propias prioridades, prefiere más libertades, derechos y democracia: "[...] los resultados del Arab Barometer [...] muestran que las actitudes y valores de los ciudadanos, incluidos los relacionados con el Islam, no son la razón de la persistencia del autoritarismo. De hecho, el barómetro indica que si y cuando se avanza hacia la democracia, la mayoría de los ciudadanos árabes del mundo le da la bienvenida [...]. Como resultado, aquellos que desean hacer avanzar la causa de la democracia en el mundo árabe no deben centrar sus investigaciones en los presuntos impulsos antidemocráticos de las mujeres y los hombres corrientes, sino más bien en las estructuras y las manipulaciones, y quizás también las alianzas de apoyo externo, de una clase política que se dedica a la preservación de su poder y privilegios" (Jamal y Tessler 2008:109) [Nota del autor].

islamista de una democracia decididamente constitucional, sino más bien un régimen dominado por la Hermandad Musulmana egipcia, el jordano Frente de Acción Islámica, o alguna otra línea dura y antidemocrática fuerza política islamista —una nueva y más inquietante hegemonía" (Diamond 2010).

Este debate, y el miedo de las clases medias seculares a los islamistas, sirve a los regímenes para dividir y debilitar a la oposición, ya de por sí fragmentada. En la actualidad, la mayoría de islamistas (y la población que los apoya) prefieren la democracia. El problema es que, igual que las clases medias laicas, las clases medias "verdes" prefieren negociar espacios de poder con los regímenes, y jugar al reformismo antes que luchar por la transformación del sistema político.

Las revueltas y movilizaciones que se suceden desde 2011 no niegan este análisis. Estos movimientos están protagonizados principalmente por jóvenes deseosos de derechos y libertades que ahora les son negados, y que tienen muy poca esperanza en el futuro que les deparan los regímenes. De ahí que en muchas ocasiones haya enfrentamientos entre estos jóvenes y los islamistas, tanto dentro de las revueltas como tras la caída de los dictadores. Puede haber coincidencia en la reivindicación de un sistema de democracia representativa, pero muchos de los derechos y libertades reivindicados por los jóvenes y, sobre todo, las jóvenes, no solo no forman parte de la agenda islamista, sino que los grupos islamistas harán lo posible para impedir que se conviertan en realidad. De todas formas, estos mismos islamistas aceptan la democracia representativa tal y como la conocemos en Occidente. Así, el debate se plantea en muchas ocasiones de una forma parecida a los debates en Europa, entre nuestra derecha más retrógrada y la izquierda o los sectores más liberales.

Así, el obstáculo central para la democracia está en el autoritarismo de los regímenes y la estructura rentista de la mayoría de países árabes (Izquierdo-Brichs, 2012), no en el islamismo. La evolución de los grupos islamistas en la mayoría de países árabes muestra una clara tendencia hacia el pragmatismo. Esto hace pensar que en el caso de elecciones limpias en un sistema democrático, lo que prevalecería sería el voto de la ciudadanía, y lo que nos indican las encuestas es que, en el caso de votar hacia partidos ligados a la religión, preferirían a los demócratas musulmanes al estilo del AKP: "la conclusión general sugerida por el Arab Barometer es que los valores democráticos están presentes en un grado significativo entre los ciudadanos árabes musulmanes, la mayoría de los cuales apoyan la democracia, y que este es el caso independientemente de si un individuo cree que su país debe ser gobernado por un sistema político que sea islámico además de democrático" (Jamal y Tessler 2008:104).

A diferencia de los años ochenta y primeros noventa, los grupos islamistas mayoritarios están dispuestos a negociar y convivir con los regímenes autoritarios árabes a cambio de escapar a la represión, de poder actuar en algunos ámbi-

tos sociales y políticos, y también a cambio de pequeñas parcelas de poder. Por esta razón, el problema del islamismo en muchos de estos países ya no es que amenazan a los sistemas autoritarios, sino que con su pragmatismo los refuerzan (Lampridi-Kemou 2011).

5. CONCLUSIÓN

Las revueltas populares como en Túnez, Egipto, Yemen, Libia, Bahréin y Siria pueden conducir a cambios en un futuro inmediato en el mundo árabe. Y estos cambios pueden afectar también a los islamistas en varios aspectos. Por una parte, ya se ha demostrado que tienen capacidad para subirse a la ola de las revueltas y aprovecharse de ellas. Una vez las revueltas consiguen éxitos y se producen algunos cambios democratizadores, los islamistas actúan del mismo modo que lo hace la derecha conservadora y retrógrada en las democracias occidentales, y se convierten en un obstáculo para la conquista de nuevos derechos y libertades, provocando tensiones importantes con los jóvenes protagonistas de las revueltas árabes. Sobre todo las mujeres ven como, paradójicamente, la democracia representativa puede conllevar pérdidas importantes para ellas cuando las elecciones las ganan los islamistas.

Es necesario tener en cuenta también que, allí donde se produzcan revoluciones democráticas, todas las nuevas élites dirigentes, islamistas o no, deberán enfrentarse de una forma muy rápida a las demandas económicas de la población por una parte, y por otra parte a las presiones del capital corporativo nacional e internacional apoyado por las instituciones financieras internacionales y por la UE y Estados Unidos. Ante estas demandas contradictorias, los nuevos gobiernos deberán escoger ante quien responden, y muy seguramente los islamistas se situarán en el campo neoliberal. En contraste con la desconfianza de los años ochenta y noventa, esto se leerá en los gobiernos occidentales como un elemento de responsabilidad y estabilizador como ha ocurrido con el AKP turco, y seguramente permitirá un acercamiento entre las dos partes. Aunque siempre quedará Israel y su política de ocupación y colonización de los territorios palestinos como una cuña separadora entre los gobiernos occidentales y los gobiernos árabes más democráticos, pues al tener que responder ante la opinión pública, se verán obligados a mostrar una mayor solidaridad con los palestinos.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ OSSORIO, Ignacio, "Las paradojas del islam político en Siria", *Revista Cidob d'Afers Internacionals,* 93-94, 2011, págs. 163-178.

AYUBI, Nazih N. M. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas.* Barcelona: Bellaterra, 1996.

BEININ, Joel. "Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of Islamist Social Movements in Egypt and Turkey", *French and US Approaches to Understanding Islam,* France-Stanford Center for Interdisciplinary Studies, 2004.

BEN ABDALLAH EL ALAOUI, Hicham, "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme", *Le Monde Diplomatique,* 2008.

BURGAT, François. *El islamismo cara a cara.* Barcelona: Bellaterra, 1996.
— *El islamismo en tiempos de Al-Qaeda.* Barcelona: Bellaterra, 2006.

DENOEUX, Guilain, "The forgotten swamp: navigating political Islam", *Middle East Policy,* 9 (2), 2002.

DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.). *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos.* Córdoba: Almuzara, 2011.

DIAMOND, Larry, "Why are there no Arab Democracies?", *Journal of Democracy,* 21 (1), 2010.

ÉTIENNE, Bruno. *L'islamisme radical.* París: Hachette, 1987.

EUROPOL, "TE-SAT 2010. EU Terrorism Situation and Trend Report", en http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/TE-SAT%202010.pdf, 2010.
— "TE-SAT 2011. EU Terrorism Situation and Trend Report", en https://www.europol.europa.eu/sites/default/files/publications/te-sat2011_0.pdf, 2011
— "TE-SAT 2012. EU Terrorism Situation and Trend Report", en https://www.europol.europa.eu/sites/default/files/publications/europoltsat.pdf, 2012

FELIU, Laura, "Feminism, Gender Inequality and the Reform of the Mudawana in Morocco", *The Scientific Journal of Humanistic Studies,* 4, 2012.

FELIU, Laura y PAREJO, María Angustias, "Morocco: the reinvention of a totalitarian system", en Ferran Izquierdo Brichs (ed.), *Political Regimes in the Arab World.* Londres; Nueva York: Routledge, 2012.

FUENTELSAZ FRANGANILLO, Jorge, "La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi 'Akif (enero de 2004-enero de 2010) [tesis doctoral]", *Departamento de estudios árabes e islámicos y estudios orientales,* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo.* Madrid: Espasa Calpe, 2009.

HAENNI, Patrick, "Ils n'en ont pas fini avec l'Orient: de quelques islamisations non islamistes", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* 85-86 (1), 1999.

IZQUIERDO BRICHS, Ferran (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo.* Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2009.

— *Political Regimes in the Arab World.* Londres; Nueva York: Routledge, 2012.

— *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución.* Barcelona, Cidob/Bellaterra, 2013.

IZQUIERDO BRICHS, Ferran y FARRÉS FERNÁNDEZ, Guillem, "La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos,* 5, 2008.

JAMAL, Amaney A. y TESSLER, Mark A, "Attitudes in the Arab World", *Journal of Democracy,* 19 (1), 2008.

LAMPRIDI-KEMOU, Athina, "Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta?", *Revista Cidob d'Afers Internacionals,* 93-94, 2011.

— "Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales", en Ferran Izquierdo Brichs (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución.* Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2013.

MACÍAS-AMORETTI, Juan Antonio, "El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder polìtico", en Ferran Izquierdo Brichs (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución.* Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2013.

MELLAH, Salima, "Le Mouvement islamiste algérien entre autonomie et manipulation", *Comité Justice pour l'Algérie* <http://www.algerie-tpp.org/tpp/presentation/resume_19.htm>, 2004.

MOUSSALLI, Ahmad. *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?* Beirut-Londres-Washington: Conflicts Forum, 2009.

NAVARRO, Fernando y TRAVIN, Javier, "Entre el pragmatismo y el celo ideológico: el camino del islam político palestino", en Ferran Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución.* Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2013.

QUTB, Sayyid, *Milestones (Ma'alim fi al-Tariq),* http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/index_2.htm, 1964.

ROY, Olivier, "Le post-islamisme", *Revue du monde musulman et de la méditerranée,* 85-86 (1), 1999.

TRAVIN, Javier, "La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals,* 76, 2007.

VEIGA, Francisco y DURÁN, Marién, "La era del AKP: una aproximación al islamismo contemporáneo", en Ferran Izquierdo Brichs (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución.* Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2013.

WIKTOROWICZ, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004.

EL PAPEL DE LOS JÓVENES EN LAS PRIMAVERAS ÁRABES

Rocío Vázquez Martí
Analista del mundo árabe y musulmán, Universidad de Granada

1. LA SITUACIÓN PREVIA

Los jóvenes, de entre 14 y 24 años, constituyen en torno a un 60% de la población en casi todos los países árabes. Esto significa que, aunque las revoluciones fueron protagonizadas por la práctica totalidad de la sociedad (implicando a todos los estratos y sectores), la mayoría de los manifestantes que salieron a la calle a finales de 2010 y principios de 2011 eran, de hecho, jóvenes. Los jóvenes de estos países constituyen, a día de hoy, el sector más preparado y con mejor formación, por lo que tienen la posibilidad de realizar importantes contribuciones al desarrollo de la región.

Dado que la represión política y el deterioro social son fenómenos que venían dándose con anterioridad en estos países, cabe deducir que fueron factores económicos los que constituyeron el último impulso, aunque no la única causa, para el estallido de las revoluciones. Como hemos dicho, los jóvenes suponen casi un 60% de las sociedades en el mundo árabe, es el sector con mejor formación (estudios superiores) y sin embargo tienen pocas posibilidades de encontrar trabajo o, quienes lo encuentran, lo desempeñan en pésimas condiciones. Túnez, Egipto y Libia, por ejemplo, gozaban de una cierta estabilidad económica basada en el turismo (en los dos primeros casos) y en el petróleo (en el caso de Libia) pero las administraciones ya no tenían capacidad para absorber a los jóvenes que cada año se preparaban para integrarse en el mundo laboral. Las tasas de paro habían alcanzado niveles sin precedentes: por ejemplo, un 28,2% en Arabia Saudí o incluso un 30% en Libia.

País	Habitantes (millones)	PIB (millones de $)	% de petróleo en el PIB	Paro (%)	Uso de internet (%)	Uso de facebook (%)
A.Saudí	26,5	676.7	45	28.2	43	20
EAU	8.26	260.8	25	4.3	43	38
Qatar	1.95	181.7	50	**0.4**	28	27
Kuwait	2.8	149.8	50	2.2	40	32
Omán	3.1	80.9	9	15	56	14
Bahréin	1.2	30.8	11	15	57	29
Iraq	31.1	127.2	x	15	4	5.3
Siria	22.5	107.6	x	8.3	20	x
Líbano	4.1	61.6	x	x	33	34
Jordania	6.5	36.8	x	12.3	30	34
T.Palestinos	4.2	12.95	x	16.5	35	22
Egipto	82	518	x	12.4	26	13
Argelia	35	264	30	9.7	13.4	9.7
Marruecos	36	162.6	x	8.1	43	12
Túnez	10.7	100.9	x	19	35	27
Libia	6.7	x	65	**30**	5.8	7

Pero los jóvenes no han despertado repentinamente y se han dado cuenta de la pésima situación en la que viven, sino que llevan años organizándose y estudiando sus reivindicaciones. Existen movimientos sociales y políticos previos a las revoluciones que, más adelante, jugaron un importante papel en la organización y convocatoria de las protestas y que también deberán jugarlo en los procesos políticos de transición. Aunque, en algunos casos, sus miembros fundadores eran personalidades ya consagradas, su amplia base se componía fundamentalmente de jóvenes, como por ejemplo el movimiento *Kefaya,* fundado en 2003, cuyo objetivo principal era impedir el traspaso hereditario de poder de Hosni Mubarak a su hijo Gamal; o el grupo 6 de abril, que organizó la primera huelga general de la historia moderna de Egipto, en 2008.

No es de extrañar, por tanto, que las primeras víctimas de esta deteriorada situación económica, pero también política, fueran los jóvenes: Muhammad Buaziz, en el caso de Túnez, un joven de 26 años que se quemó a lo bonzo en protesta por la confiscación de las verduras que vendía sin permiso; o Jaled Said, en el caso de Egipto, cuya muerte a manos de la policía en una comisaría de Alejandría inició una campaña de solidaridad que organizó las primeras manifestaciones de protesta, a finales del mes de diciembre de 2010; o las decenas de jóvenes activistas de derechos humanos y blogueros que han sido encarcelados, durante los últimos dos años, en Bahréin y Kuwait.

Hay que tener en cuenta que, aunque todos los actores de los levantamientos populares de la Primavera Árabe tienen reivindicaciones comunes y universales

(que pueden resumirse en el lema de todas ellas "pan, libertad y justicia social"), el sector de los jóvenes tiene, además, reivindicaciones específicas que afectan directamente a su colectivo.

— Mejorar el marco legal relacionado con la protección y garantía de sus derechos.

— Crear un consejo asesor que se ocupe de las cuestiones que afectan a este colectivo.

— Actualizar la prestación por desempleo.

— Favorecer la creación de empleo, especialmente para quienes tengan estudios superiores.

— Permitir una mayor participación de jóvenes y mujeres en la vida política, reservando un número significativo de escaños del Parlamento a estos colectivos.

2. LOS JÓVENES Y LA REVOLUCIÓN: EL PAPEL DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

Dado que los jóvenes constituyen el sector con mayor acceso a internet y, en general, a las nuevas tecnologías, es interesante detenerse a analizar qué papel desempeñaron esas nuevas tecnologías y, concretamente, las redes sociales, en el desarrollo de las protestas. Hay quien considera que las revoluciones no podrían haberse dado sin esta "imprescindible herramienta". Es cierto que internet ha facilitado el intercambio de información, la difusión de ideas, la convocatoria de las manifestaciones y, sobre todo, lo ha hecho con una inmediatez que ningún otro medio de comunicación puede superar. Pero no es menos cierto que una de las primeras medidas que adoptaron los regímenes que se vieron hostigados por las protestas fue bloquear el acceso a las páginas de internet más consultadas y limitar el envío de mensajes de texto, dejando así a sus sociedades aisladas del resto del mundo durante días. ¿Impidió esta medida el desarrollo de las revueltas? Es evidente que no.

Es indudable que internet, no sólo ha permitido el intercambio de información y ha provisto de gran cantidad de imágenes y vídeos sobre las protestas, sino que también ha ofrecido, y desde antes de los levantamientos, un espacio donde los jóvenes, principalmente, han acudido para debatir y criticar cuestiones de actualidad: por ejemplo, en 2007 sólo 70.000 egipcios tenían página de Facebook; en 2008 ya eran medio millón y, a día de hoy, son más de 5 millones.

Antes de las revoluciones, ya se difundían, a través de la red, numerosos vídeos sobre las torturas que tenían lugar en las comisarías; se discutía sobre el islamismo y la *sharia;* sobre derechos humanos y sobre la situación de la mujer. Es comprensible si nos paramos a pensar que una de las características de esta nueva herramienta tecnológica es que permite al usuario mantener el anonimato

lo que, para muchos, significa seguridad. El anonimato les permite expresarse con libertad; les da acceso a personalidades destacadas; les abre una ventana a lo que ocurre en otros países; y les da la posibilidad de conocerse entre sí, virtual o físicamente. Además, el árabe es una lengua totalmente integrada en el uso de internet, lo que significa que aquellos que no estén familiarizados con idiomas extranjeros no quedan excluidos de las redes sociales. También hay que tener en cuenta que los usuarios jóvenes suelen utilizar el dialecto del árabe que se habla en sus respectivos países (y no el *fusha,* o árabe moderno estándar), así como los registros informales del árabe, algo que les hace sentirse cómodos y les permite expresarse con todo detalle.

No se puede negar la gran ayuda que han supuesto las redes sociales en los levantamientos que están teniendo lugar en el mundo árabe. Se han creado decenas de grupos de Facebook que han conseguido cientos de miles de seguidores en pocos días y se han difundido vídeos que resultaron verdaderamente inspiradores para muchísimos jóvenes. A modo de ejemplo, las páginas Kulena Jaled Said (Todos somos Jaled Said) y al-Shahid (El mártir), fueron creadas por Wael Ghonim, un joven que en 2010 tenía 30 años, y que gestionaba las páginas de forma anónima. El día 27 de enero (dos días después del inicio de la revolución), Ghonim desapareció, según relató su familia al canal de televisión por satélite al-Arabiyya y confirmó la empresa Google, donde trabajaba este joven informático. El 5 de febrero, Mustafa al-Naggar, otro célebre bloguero egipcio y destacado opositor, aseguró que tenía información de que Ghonim "había sido arrestado por las autoridades, estaba vivo e iba a ser liberado en unas horas". Finalmente, fue liberado el día 7 de febrero, tras 12 días de arresto. Fue recibido con aplausos y aseguró: "no renunciaremos a nuestra reivindicación: el fin del régimen". En una entrevista televisada, Ghonim se mostró muy emocionado y no pudo contener las lágrimas en varias ocasiones, pidiendo perdón a los padres de quienes habían muerto durante las protestas. Estas imágenes dieron la vuelta al mundo y le convirtieron en uno de los rostros más conocidos de la revuelta egipcia. Era exactamente lo que los egipcios necesitaban: alguien con quien poder identificarse, una imagen pública para un problema social más amplio.

Otro ejemplo es el de Asmaa Mahfouz. Asmaa Mahfouz, es una activista egipcia de 26 años, forma parte del movimiento de *Jóvenes 6 de abril* desde 2008, año en que comenzó a movilizarse durante la convocatoria de la huelga general en solidaridad con los trabajadores del sector textil de *al-Mahalla al-Kubra.* Pero el 18 de enero de 2011, publicó un vídeo en internet en el que animaba a la gente a protestar contra el "gobierno corrupto" de Hosni Mubarak y a manifestarse el 25 de ese mes en la Plaza Tahrir. El vídeo rezaba: "Yo, una chica, iré a la Plaza Tahrir y estaré sola", decía Mahfouz. "No crean que van estar seguros en sus casas. Ninguno de nosotros lo está. Vengan con nosotros y exijan sus derechos,

mis derechos, los de sus familias. Estaré allí el 25 de enero para decirle "No a la corrupción. No a este régimen". En los vídeos publicados, Asmaa Mahfouz habla directamente a la cámara y se identifica dando su nombre. La audacia de este acto y la energía con la que habla inspiró a otros muchos que publicaron también sus vídeos en la red.

Una prueba de la importancia de las redes sociales, y de internet en general, es que los regímenes no dudaron en contraatacar, no sólo con las habituales detenciones, la represión y el acoso policial, sino adaptándose y utilizando también las nuevas tecnologías. Durante la huelga general de Egipto en 2008, por ejemplo, se crearon en Facebook varios grupos orientados a desacreditar al grupo *6 de abril* y a mejorar la imagen del Estado: "6 de abril… ¿huelga o destrucción?"; "Los gamberros del 6 de abril y la ilusión de cambio" etc. No hay duda de que internet es una plataforma donde los jóvenes usuarios se encuentran unos a otros, dejan de sentirse aislados y permite crear una conciencia colectiva. Pero en las protestas que han tenido lugar en el mundo árabe han participado ciudadanos de todos los sectores de la sociedad, de todas las edades y de todas las tendencias, y sólo una minoría tenía acceso a internet.

3. LOS JÓVENES HOY: SU IMPLICACIÓN EN LOS PROCESOS DE TRANSICIÓN

Gracias a los levantamientos populares, ha quedado claro que los jóvenes son agentes de cambio. Y ha quedado claro también que ellos mismos son conscientes de su potencial. Por ejemplo, en los países que han conseguido un cambio de régimen, el panorama político ha sido testigo de un incremento significativo de fuerzas políticas: todos los grupos que habían estado marginados, encarcelados o ignorados, han conseguido ahora el permiso oficial para constituirse en partidos políticos. Pero es interesante observar la cantidad de grupos de jóvenes que han hecho lo mismo: no sólo se han creado muchos partidos denominados "jóvenes de la revolución", de todos los signos y en todos los países; sino que los sectores jóvenes de partidos y organizaciones ya existentes, también han decidido escindirse del núcleo original o, por lo menos, buscar cierta autonomía. Por ejemplo, los Jóvenes del 6 de abril o el sector más joven de los Hermanos Musulmanes, que también ha creado un partido (Tercera Corriente, *al-Tiyar al-Thalith*).

Pero, una vez ocurrido el cambio de régimen, cuando se inicia el proceso de transición, es imprescindible no dejar caer a los jóvenes en la resignación y el cinismo en el que han vivido toda su vida. El sector de los jóvenes sigue estando marginado de diversas maneras, como por ejemplo, a través de la falta de oportunidades de empleo; la ausencia de mecanismos para hacer oír sus voces, para expresar sus necesidades y aspiraciones, en el proceso político; recelos de los

líderes "veteranos", que temen que las ansias de libertad de estos jóvenes puedan provocar caos o parálisis política; además, los programas orientados a los jóvenes que funcionan actualmente no están sujetos a una evaluación real, con lo que no se obtienen conclusiones sobre lo que funciona y lo que no.

Los jóvenes necesitan más oportunidades para desarrollar sus habilidades y participar en todos los ámbitos de la sociedad. Hay que aprovechar sus ganas de participar ofreciéndoles espacio y herramientas para el desarrollo de una participación activa y eficaz. En definitiva, hay que provocar su compromiso. ¿Qué deben hacer las nuevas élites gobernantes para permitir, favorecer y aprovechar la participación de los jóvenes? En primer lugar, hay que crear mecanismos para poder escuchar y comprender las necesidades y aspiraciones reales de los jóvenes en diferentes ámbitos y para facilitar la supervisión del trabajo político, desarrollando una estrategia política a nivel nacional para favorecer su integración; hay que alentar la participación de los jóvenes en todas las etapas del proceso político y de la toma de decisiones: en la investigación, el diálogo, el diseño de soluciones, la ejecución y la supervisión de todo el proceso; se debe planear y ejecutar una profunda reforma del sistema educativo para que los jóvenes adquieran habilidades, no sólo académicas, sino también capacidad de liderazgo e innovación, fomentando el pensamiento crítico y la comprensión de las reglas del juego democrático y ofreciendo también oportunidades para programas de formación profesional; ofrecer todo el apoyo posible en el plano económico y favorecer la colaboración entre el sector público y el privado para crear más oportunidades de empleo; desarrollar un marco institucional a nivel regional: fomentar la cooperación entre los bancos centrales de la región, junto con el Banco Mundial y organizaciones internacionales, para apoyar a los jóvenes empresarios; crear un Fondo Común Árabe regional para invertir en estos proyectos; o un Consejo Regional de la Juventud; apoyar a los jóvenes emprendedores, ofreciéndoles buena formación a través de la coordinación entre el gobierno, la sociedad civil y el sector privado y facilitando la creación de redes para intercambiar ideas y experiencia y alentar la inversión de donantes nacionales e internacionales; reforzar el papel de las organizaciones sindicales y concienciar a la población sobre los derechos de los trabajadores.

Tener en cuenta las reivindicaciones de los jóvenes no es una opción, sino una necesidad urgente para los países donde se ha dado un levantamiento popular (o donde se está dando todavía) y donde ha quedado demostrada la gran capacidad de movilización que tiene este grupo social. Pero no se trata tanto de que las élites gobernantes elaboren y ejecuten programas dedicados a los jóvenes sino de que permitan a los jóvenes que sean ellos mismos quienes expliquen cuáles son sus necesidades, estudien las posibilidades que existen para aliviarlas, debatan hasta alcanzar un consenso y lleven sus proyectos a la práctica. Todo bajo una estricta supervisión, también realizada por ellos.

4. EL PAPEL DE LOS HERMANOS MUSULMANES DE EGIPTO

4.1 Los Hermanos Musulmanes en los procesos políticos

Para entender la importancia y el alcance del papel desempeñado por los Hermanos Musulmanes (HHMM), tanto en la revolución como en el periodo de transición, hay que conocer cuál ha sido su relación con la autoridad y con las otras fuerzas políticas a lo largo de su historia, desde su fundación en 1928.

Apenas dos meses después de que se completara la Revolución del 25 de enero, los HHMM presentaron la solicitud y obtuvieron el permiso oficial para crear su partido político: el partido Libertad y Justicia *(Hizb al-Hurriyya wal Adala)*. A simple vista, se puede interpretar como una consecuencia natural del nuevo espacio político que se abre ante los egipcios, tras la caída del régimen de Mubarak. Pero hay que saber que este grupo lleva ochenta y cinco años debatiendo sobre la utilidad y/o legitimidad de crear un partido y entrar de lleno en la escena política oficial del país. Hasta el 25 de enero de 2011, éste había sido uno de los temas fundamentales en el desarrollo del grupo y había alimentado el debate interno más importante, tanto para los miembros del grupo como para el régimen y el resto de fuerzas políticas: ¿Debían los HHMM convertirse en un grupo político o mantenerse como una organización socio-religiosa? El debate se ha zanjado rápidamente pero ha marcado la historia del grupo desde su nacimiento.

La relación de esta organización con la autoridad, tanto durante los reinados de Fuad y Faruq como con los tres regímenes liderados por militares que siguieron a la monarquía, ha pasado varias veces de una relativa tolerancia y aceptación a una durísima represión. Aunque las relaciones con Gamal Abdel Nasser (líder de la Revolución de los Oficiales Libres, que puso fin a la monarquía en 1952) comenzaron siendo amistosas, incluso parece probado que los HHMM supusieron un gran apoyo para el triunfo de los militares, el grupo acabó siendo ilegalizado en 1954, tras el intento de asesinato del general Abdel Nasser. Con el sucesor de Nasser, Anwar el-Sadat, que inició un proceso de aperturismo económico y desarrolló una política pro-occidental, las relaciones volvieron a relajarse y muchos de los HHMM que estaban en la cárcel fueron liberados. Sadat fue asesinado en 1981 por un grupo islamista violento, la *Gamaa Islamiyya,* pero los HHMM fueron acusados del asesinato. Así, la represión volvió a dominar las relaciones entre el grupo y el nuevo régimen de Hosni Mubarak, especialmente en la década de los 90.

En cualquier caso, lo cierto es que desde el principio, los HHMM se comportaron y fueron percibidos como una fuerza política más del espectro egipcio, entrando en el juego de relaciones de poder que se daba entre la autoridad y las demás fuerzas políticas. Los HHMM, que se han caracterizado siempre por su naturaleza primordialmente pragmática, llegaron a formar alianzas coyunturales

con determinados grupos políticos para poder concurrir a diversas citas electorales y han presentado gran cantidad de candidatos "independientes" en prácticamente todas las elecciones.

A lo largo de su historia, los HHMM no han evolucionado de forma parecida a los grupos islamistas análogos de Marruecos y Turquía (los partidos Justicia y Desarrollo) debido a la continua represión a la que se han visto sometidos y a la mentalidad de sus ancianos líderes. En cualquier caso, se han dado importantes cambios. Durante los últimos 30 años, los HHMM se han acostumbrado a la competitividad y al valor de la representación electoral, han desarrollado nuevas habilidades y competencias profesionales y han establecido unos lazos más estrechos con activistas, investigadores, periodistas y políticos fuera del campo islamista. Las llamadas a una auto-crítica y a la auto-reforma han encendido profundos debates sobre temas políticos que, tradicionalmente, eran competencia del guía general y de sus allegados más próximos. Justo en el momento en el que el liderazgo interno de los HHMM era más diverso, estalló y triunfó la Revolución del 25 de enero y, una vez desaparecido el régimen, el grupo islamista, no sólo ha obtenido, finalmente, el permiso para crear un partido político sino que se han dado muchas escisiones que ya existían previamente pero que no podían materializarse bajo la represión del antiguo régimen.

5. LA REVOLUCIÓN DEL 25 DE ENERO

5.1 El papel de las autoridades religiosas en la Revolución: la Iglesia copta, al-Azhar, los Hermanos Musulmanes, los grupos salafíes y los grupos yihadíes

La revolución no ha estado dirigida únicamente contra el régimen, represivo y corrupto, sino también contra el *establishment* religioso y su discurso, que ha apoyado al régimen directa o indirectamente. El levantamiento del 25 de enero ha reconfigurado la escena y ha aclarado la posición de la sociedad respecto a las instituciones religiosas y los discursos oficiales. Nadie pensaba que los "religiosos egipcios" podían ser capaces de desafiar la autoridad de las instituciones y los discursos religiosos, que ya comenzaban a percibir como parte integrante del régimen represivo. Las autoridades religiosas oficiales, tanto islámicas como coptas, han sido las grandes perdedoras en este proceso. Al-Azhar (la institución de mayor prestigio y autoridad religiosa dentro del mundo *sunní*) tardó mucho en pronunciarse respecto al levantamiento y, cuando lo hizo, no abandonó el discurso de apoyo total al régimen, llamando a la calma y rechazando tajantemente las luchas internas, ignorando que se trataba de ataques orquestados por el régimen contra los manifestantes. Igualmente, el gran muftí, Ali Gumua, hizo todo lo posible por dar cobertura religiosa al régimen. En cualquier caso, ha quedado claro que la sociedad en general ha prestado poca atención a lo que tuvieran que decir estas instituciones.

La Iglesia Copta, por su parte, se alineó desde el principio con el régimen de Mubarak, oponiéndose a la convocatoria del 25 de enero y pidiendo a sus fieles que no participaran. Aún así, miles de coptos tomaron las calles negándose a seguir las directrices del Papa Shenuda (sucedido ahora por Teodoro II). La participación de los cristianos, especialmente de los jóvenes coptos, en la revolución supone otra revolución paralela contra la Iglesia, que no ha dejado de usar un discurso sectario para aislar a los cristianos y colocarlos como apoyo del régimen de Mubarak, argumentando que ofrecía cierta protección y ciertas garantías a la comunidad copta. Por primera vez, la voz de los coptos se escuchó más allá de los discursos oficiales.

De igual manera, así como las autoridades islámicas institucionales han sido dejadas a un lado, también lo han sido los grupos salafíes, que expresaron su apoyo expreso al régimen. Todos los grupos salafíes boicotearon unánimemente la revolución pues la consideraban el principio de una gran *fitna* (una fragmentación social que no se puede permitir). Curiosamente, el régimen, que acababa de prohibir los canales salafíes vía satélite, pudo, en cambio, utilizar el discurso de esta corriente y a los *sheyjs* salafíes en su guerra contra la revolución. Los líderes de los grupos salafíes aparecieron en los canales de televisión estatales exigiendo el fin de las protestas, con el argumento de que se trataba de una conspiración sionista-norteamericana o que podía resultar como la revolución iraní.

Otras corrientes islamistas, como los grupos yihadíes, que lucharon durante décadas contra el régimen antes de renunciar a la violencia (como la *Gama'a Islamiyya*), se opusieron a la revolución, negándose a derrocar a Mubarak y asegurando que estaban satisfechos con su intención de no presentarse a las siguientes elecciones. De igual manera, los líderes de la *Gama'a* aseguraron que participarían en cualquier proceso de diálogo, incluso aunque no hubieran participado en las protestas. El régimen recogió el guante con rapidez, esperando que cuantos más grupos se incluyeran en dicho diálogo, más se dispersarían las verdaderas aspiraciones revolucionarias.

El acercamiento y la participación de los HHMM en las protestas se puede interpretar como una extensión de la estrategia del grupo en las últimas décadas: preferencia por un cambio progresivo, en lugar de un cambio revolucionario, precaución y pragmatismo. Los HHMM desempeñaron un papel relativamente limitado en las manifestaciones. De hecho, se abstuvieron de acudir a la plaza de Tahrir el 25 de enero (tal vez porque no estaba muy claro qué se podía obtener con todo aquello) y no fue hasta el 28 de enero cuando bajaron a la calle, aunque se mantuvieron en una discreta segunda fila. Desde el principio quisieron ser parte del movimiento general pero no ponerse a la cabeza. Otra razón por la que no quisieron liderar las protestas fue porque sabían que el régimen podría aprovechar la oportunidad de presentar las manifestaciones, ante el exterior, como un

proyecto islamista, lo que podría haber supuesto el fracaso de la revolución. A base de presentar a los HHMM como el único rostro real de la oposición egipcia, el expresidente Mubarak pudo convencer a los países occidentales, durante muchos años, de que él era el único obstáculo que se interponía entre los islamistas y el poder. Pero, al contrario de lo ocurrido en protestas anteriores, donde miembros de los HHMM se aferraban a su Corán y a su eslogan "el islam es la solución", los símbolos religiosos estuvieron notablemente ausentes esta vez. Los HHMM sabían, por propia experiencia, que cuanto mayor fuera el papel que desempeñaran, mayor sería el riesgo de una reacción violenta (como ocurrió, por ejemplo, tras las elecciones parlamentarias de 2005). Su prioridad inmediata fue la renuncia de Mubarak y el fin de la era de corrupción y dictadura ligada a él. Pero, en definitiva, los HHMM adoptaron una postura cambiante. Tardaron unos días en sumarse a las protestas y luego aceptaron la invitación a participar en el diálogo con el régimen, antes de que Mubarak hubiera abandonado el poder. Esto fue interpretado como una grave concesión.

Igual que en cualquier organización de estas dimensiones, existen, dentro de los HHMM, diversas tendencias y corrientes ideológicas: quienes desean una orientación más política; quienes desean centrarse en las cuestiones de educación y predicación; y quienes se encuentran en un término medio entre las dos opciones anteriores. Estas divisiones quedaron de manifiesto durante las protestas de enero y febrero: los miembros más jóvenes y politizados, deseaban implicarse desde el principio; los que se interesan más por la dimensión proselitista, deseaban contenerse y mantenerse al margen.

6. CONCLUSIÓN

En 2010, los líderes gobernantes de los países que han sido testigo de la llamada Primavera Árabe eran ancianos que se aferraban a sus cargos desde hacía décadas. Hosni Mubarak nació en 1928; Ben Ali, en 1936; al-Qaddafi en 1942. Y los miembros de sus respectivos equipos no pertenecían tampoco a una generación más joven. Este es un dato interesante si tenemos en cuenta que las poblaciones de estos países son cada vez más jóvenes y no es de extrañar, por tanto, que después de más de medio siglo de regímenes autoritarios, no una sino hasta tres generaciones nuevas, que han sido reiteradamente ignoradas, se sientan cada vez más insatisfechas y hayan exigido cambios y reformas al mismo tiempo.

Desde la segunda mitad de la década pasada, numerosos observadores venían comentando lo que el profesor Marc Lynch (que imparte Ciencias Políticas y Asuntos Internacionales en la Universidad George Washington) llamó "el nuevo espacio público árabe" *(the new Arab public space),* que se apoya en las televisiones vía satélite y el acceso, cada vez más generalizado, a internet. Estas nuevas herramientas tecnológicas permitieron el surgimiento de un nuevo nivel de discusión y debate

que ya no estaba sujeto al control de la información, a la censura de las noticias, los discursos y, en general, de la vida intelectual, tal y como venía sucediendo a lo largo del medio siglo anterior, bajo los regímenes militares post-coloniales.

Se ha dicho a menudo que las redes sociales, y en particular Facebook, hicieron posibles las revoluciones, pero esta es tan sólo una verdad a medias. Lo que ocurrió entre 1996 y 2011 fue que se desarrolló, dentro de este nuevo espacio público, una nueva opinión pública, un nuevo intercambio de experiencias, una identificación de las cuestiones que más preocupaban a los usuarios. Este nuevo movimiento socio-tecnológico se inició, en cierta manera, en 1996 cuando se creó la cadena al-Jazeera. En sus primeros años de vida, Al Jazeera era la única fuente de información independiente a la que podían tener acceso las poblaciones árabes y, además, llegaba prácticamente a todos los televisores del mundo árabe, construyendo así un lenguaje común y un debate común. La telefonía móvil también ayudó a que el cambio se fuera gestando y luego llegaron Facebook, Twitter y Youtube. Estas nuevas herramientas ampliaron el espacio público, eran fáciles de utilizar y estaban dirigidas, principalmente, a los jóvenes: las redes sociales eran, y siguen siendo, dominio de los jóvenes.

Es muy cierto, y así se ha dicho muchas veces, que la capacidad para coordinar y planear las protestas políticas se desarrolló y mejoró de manera innegable gracias a las redes sociales. Pero una de las características más importantes de este nuevo movimiento es la internacionalización en la que se apoya. Cuando el gobierno tunecino, en los primeros días del levantamiento, bloqueó las páginas de internet más visitadas y problemáticas, innumerables activistas de otros países, como Egipto, consiguieron que Facebook siguiera funcionando en Túnez a través de servidores externos; los comentarios de Twitter se rebotaban también desde el exterior, haciendo posible que las respuestas llegaran de nuevo a los manifestantes tunecinos. Esto refleja el hecho de que las agendas y las reivindicaciones eran también comunes: a finales de 2010 y principios de 2011 veíamos cómo lo que ocurría en un país era inmediatamente imitado, aplaudido, comentado, apoyado y criticado en otros países. Todo lo ocurrido en Egipto, Túnez, Libia, Siria, Bahréin, Yemen y otros países árabes, circulaba por la red, en Youtube y en Facebook, habitualmente en árabe, inglés y francés. El acceso es ilimitado y el control prácticamente imposible.

Los jóvenes han sido protagonistas de las revoluciones, pero no los únicos actores. Facebook y las nuevas herramientas tecnológicas han sido increíblemente útiles, pero no decisivas. El activismo de los jóvenes es tan sólo el punto de salida, es el inicio de un cambio que debe permitirles tener una voz en sus sociedades. Pero para que el cambio sea efectivo, tiene que haber actores dispuestos a escuchar esta nueva voz y a encontrar soluciones a los problemas más acuciantes de la juventud.

BIBLIOGRAFÍA

HOFFMAN, Michael y AMANEY, Jamal, "The Youth and the Arab Spring: Cohort Differences and Similarities", *Middle East Law and Governance Journal,* 4, 2012, págs. 168-188.

BÉNILDE, Marie, "La révolution arabe, fille de l'Internet?", en http://blog.mondediplo.net/2011-02-15-La-revolution-arabe-fille-de-l-Internet, [consultado el 15 de abril de 2013].

UNICEF, *A Generation on the Move: Insights into the Conditions, Aspirations and Activism of Arab Youth.* Beirut: Issam Fares Institute for Public Policy & International Affairs, 2011.

ESPOSITO, John, "Arab youth want democracy, not theocracy", en http://edition.cnn.com/2011/OPINION/02/28/protests.democracy.islam/index.html, [consultado en abril de 2013].

Vídeo de Wael Ghonim, en http://www.youtube.com/watch?v=VlBAzvX9Xw4

Vídeo de Asmaa, en Mahfoud http://www.youtube.com/watch?v=SgjIgMdsEuk

Parte III

Islam global: dimensión económica, política y social

APROXIMACIÓN A LOS PLANES DE DESARROLLO ECONÓMICO DE LOS PAÍSES ÁRABES

Ana González Santamaría
Economista especializada en negocios con los países árabes

Resumen: Las economías árabes muestran diversos grados de apertura y desarrollo como diversos son sus recursos y los modelos económicos que han adoptado los veintidós países que componen la Liga Árabe. Tras una breve introducción a las economías árabes, este artículo analiza los planes económicos de cuatro países árabes que pueden considerarse paradigmáticos. Estos países son Marruecos, Argelia, los Emiratos Árabes Unidos (EAU) y Arabia Saudí.

Palabras clave: desarrollo, integración, diversificación, competitividad, Arabia Saudí, Argelia, Emiratos Árabes Unidos, Marruecos.

INTRODUCCIÓN

Los veintidós países de la Liga Árabe constituyen realidades muy heterogéneas y presentan diversos grados de desarrollo económico. La dotación regional de recursos destaca por la abundancia de hidrocarburos y en ella se produce el 40% del petróleo del mundo y se encuentran el 60% de las reservas. También cuenta con importantes reservas de gas natural y dos de los mayores productores mundiales son árabes, Qatar y Argelia. Esta dotación de recursos ha llevado a desarrollar una industria petroquímica importante en algunos países así como industrias de transformación de minerales, como el fosfato, en el caso de Marruecos y Jordania.

Ranking regional	Puesto *ranking* mundial 2012/13*	Puesto *ranking* mundial 2011/12**
Qatar	11	36
Arabia Saudí	18	12
EAU	24	33
Omán	32	49
Bahréin	35	38
Kuwait	37	67
Jordania	64	96
Marruecos	70	94
Líbano	91	104
Egipto	107	110
Argelia	110	148
Libia	113	---
Mauritania	134	159
Yemen	140	99

(*) Clasificación sobre 144 países. (**) Clasificación sobre 183 países
Nota: Túnez figuró en el puesto 46 en el ranking 2011-2012 aunque no figura en el de 2012-13
Fuente: *Arab World Competitiveness Report 2013,* WEF, 2013

Tabla 1: ***Clasificación de los países árabes por la facilidad para hacer negocios***

Aunque no todos los países árabes son exportadores de hidrocarburos y esto lleva a muchos analistas a diferenciarlos en dos grandes grupos. Al margen de su condición o no de productores de hidrocarburos, los países árabes tienen en común algunos retos económicos como hacer frente a las necesidades de una población, con tasas de crecimiento por encima de la media mundial y predominio de jóvenes. Esta situación conlleva la necesidad de crear un número ingente de puestos de trabajo[118] y luchar contra las elevadas tasas de desempleo y otras deficiencias del mercado de trabajo como la precariedad, la baja tasa de actividad femenina o el elevado paro juvenil (superior al 30%). Asimismo requiere importantes esfuerzos en educación y formación profesional así como en otros servicios sociales.

Para hacer frente a estos retos es necesario crear economías diversificadas, competitivas y en las que el sector privado sea el principal motor de la economía. Crear una industria exportadora y desarrollar un sector servicios competitivo en actividades como el turismo o el comercio es la única manera de generar empleo e integrarse en el mercado global. En la consecución de estos objetivos es donde más diversidad muestran las economías árabes ya que las situaciones de partida difieren al igual que los instrumentos empleados. Así, aunque en todos los países el sector público tiene un peso importante en la economía, en los países productores de hidrocarburos es el principal contribuyente al PIB y debe ser el impulsor de un sector privado que garantice la buena marcha de la economía en la era pospetróleo. Estos países cuentan con enormes excedentes presupuestarios, derivados de la evolución al alza de los precios del petróleo en los últimos años, que les permiten financiar holgadamente las infraestructuras necesarias para su de-

[118] Habría que crear unos 80 millones de puestos de trabajo según el Banco Mundial en el periodo 2000-2020.

sarrollo económico. En el caso de los países no exportadores la construcción de esas infraestructuras requiere de la participación de organismos de financiación multilateral, acuerdos bilaterales con otros países y el desarrollo de proyectos público-privados.

La necesidad de atraer inversiones extranjeras es compartida por todos los países ya que es la vía de adquisición de *know-how* y nuevas tecnologías. Esta necesidad es más patente en el caso de la generación de energías limpias que todos los países quieren incluir en sus cestas energéticas a medio y largo plazo. Por este motivo, la mayoría de los países árabes ha realizado, en los últimos 20 años, importantes esfuerzos para crear incentivos a la inversión extranjera mediante el establecimiento de zonas económicas especiales y la mejora de su marco jurídico e institucional para facilitar los trámites, la transparencia y la repatriación de capitales. Muchos de estos procesos se han realizado en el marco de acuerdos de libre comercio con otros países, principalmente con la UE y los Estados Unidos. Los resultados son muy variados aunque los países mediterráneos que más han avanzado en sus tratados de asociación con la UE y la mayoría de los países del Golfo son los que más inversiones han atraído.

Por último, es preciso mencionar otra característica de las economías árabes y es su bajo nivel de integración económica, uno de los más bajos del mundo. Paradójicamente algunos países de la ribera sur del Mediterráneo han avanzado en su convergencia con la UE pero no ha ocurrido lo mismo a escala regional. Aunque existe el compromiso de crear la Gran Zona Árabe de Libre Comercio (GAFTA, en sus siglas en inglés)[119] y otras iniciativas subregionales como el Consejo de Cooperación de los Estados Árabes del Golfo (GCC, en sus siglas en inglés) y la Unión del Magreb Árabe (UMA), los intercambios regionales no superan el 3% del total en el Magreb y está en torno al 15% en el GCC, la iniciativa más avanzada ya que estableció un mercado común en 2008. Asimismo, tiene un proyecto, hasta ahora fallido, de crear una moneda única, si bien los proyectos de interconexión eléctrica y ferroviaria son una realidad que potenciará sus intercambios.

El bajo nivel de integración económica regional supone enormes pérdidas en términos de empleo, inversiones y competitividad y no puede ser ignorado. Sólo en el Magreb se calcula que las pérdidas por la falta de integración económica han sido del orden de los 180.000 millones de dólares en las dos últimas décadas.

1. PLANES DE DESARROLLO ECONÓMICO EN LOS PAÍSES ÁRABES: CUATRO CASOS PARADIGMÁTICOS

A continuación se van a exponer los planes de desarrollo económico que están adoptando en la actualidad cuatro países árabes elegidos, bien por considerarse potencias económicas de su región, bien porque sus planes de desarrollo

[119] Establecida el 01/01/98 y en la que participan 17 países árabes.

económico constituyen un modelo o son similares a los de la región. Es el caso de los EAU y, específicamente, del Emirato de Dubái cuyo modelo sirve de inspiración a muchos países del Golfo. Por su parte, el modelo seguido por Marruecos, basado en la apertura económica y la convergencia con la UE, es similar a los de Egipto y Túnez.

1.1. Arabia Saudí acelera su diversificación económica

Arabia Saudí es la mayor economía árabe y basa su riqueza en la extracción de petróleo del que es el primer productor mundial, además de poseer las mayores reservas probadas del mismo. El petróleo representa el 80% de sus ingresos y el 90% de sus exportaciones. En torno a este recurso ha desarrollado una importante industria pesada en la que destaca el refino de petróleo, que contribuye al 4% del PIB, la producción de plásticos, fertilizantes, aluminio y acero.

La salud de las finanzas saudíes está en la actualidad garantizada por unos precios al alza del petróleo, un bajo nivel de deuda pública y unos superávits en las cuentas públicas que le permiten poseer más de 600.000 millones de dólares en activos extranjeros. No obstante, la juventud de su población, el elevado paro juvenil (40%) y el bajo nivel de empleo que proporciona la industria petrolera, hace necesaria la diversificación económica. A ello se suma que el sector público, principal motor de la economía, debe impulsar la diversificación industrial y crear las condiciones que permitan construir nuevas infraestructuras y atender las necesidades de la población. Por este motivo, el gasto público alcanza niveles elevados, en torno al 36% del PIB, con expectativas de crecer a un ritmo del 7% anual hasta 2025. Esto lleva, inevitablemente, a una mayor dependencia del petróleo y vulnerabilidad frente a su precio.

La diversificación industrial es, pues, una imperiosa necesidad que se ha ido demorando aunque ya figuraba en los objetivos estratégicos del país desde los años 70. El principal instrumento para llevarla a cabo son las denominadas ciudades industriales. Las dos primeras, Jubail y Yanbu, comenzaron sus actividades en 1976 y han captado unos 180.000 millones de dólares en inversiones que representan el 12% del PIB no petrolero. No obstante, hubo que esperar hasta el nuevo milenio para que las autoridades aceleraran la creación de una industria no petrolera.

Así, en el año 2000 se crea una institución para atraer inversiones, Saudi Arabian General Investment Authority (SAGIA) y en 2001 se establece la Saudi Industrial Property Authority (MODON) para gestionar los polígonos industriales. Esta última gestiona en la actualidad 28 ciudades industriales en las que se ubican unas 3.000 pymes y que han atraído inversiones cercanas a los 80.000 millones de dólares además de dar empleo a más de 300.000 personas. A ellas se suman otras cinco ciudades en construcción y el proyecto de aumentarlas hasta 40.

Por su parte, SAGIA, se encarga del desarrollo de cuatro macroproyectos industriales que suponen una inversión de 27.000 millones de dólares cada uno. Estas ciudades son: Knowledge Economic City, Prince Abdulaziz bin Mousaed Economic City, Jizan Economic City y King Abdallah Economic City (KAEC). Esta última, ubicada 100 km al norte de Yedda, comenzó a construirse en 2005 y se espera que albergue a 4,5 millones de personas y genere 1,3 millones de empleos. Está dedicada principalmente al sector logístico, industria ligera y servicios y enlazará mediante una línea de alta velocidad con las principales ciudades del país Yedda, Medina y Meca.

La inversión en infraestructuras también forma parte de los planes de desarrollo saudíes destacando el proyecto de alta velocidad Haramain, anteriormente mencionado, cuyo coste total se estima en 11.500 millones de dólares y cuya segunda fase ha sido adjudicada a un consorcio de 12 empresas españolas con dos socios locales. La línea de alta velocidad tendrá 450 km y permitirá el transporte anual de unos 20 millones de personas. Otros proyecto importante es la construcción de la terminal Red Sea Gateway en el Puerto de Yedda que incrementará en un 45% su capacidad y que supondrá una inversión de 510 millones de dólares. En total, se han previsto inversiones por valor de 450.000 millones de dólares para modernizar las infraestructuras en los próximos años.

La sanidad es otra prioridad porque presenta algunas deficiencias y por las necesidades inherentes a una población en crecimiento. Así, en el periodo 2000-2009 el gasto en infraestructuras sanitarias fue de 500.000 millones de dólares y actualmente se construyen 130 hospitales con un coste estimado de 15.800 millones de dólares además de cinco ciudades sanitarias, para garantizar la asistencia médica especializada en todo el país, que supondrán inversiones de unos 4.300 millones de dólares.

SAGIA también implementó en el periodo 2005-10 un ambicioso plan, denominado "10x10 Program", cuyo objetivo era mejorar el clima de negocios, atraer inversiones extranjeras y conseguir que Arabia Saudí se situara entre las diez economías más competitivas del mundo. El lanzamiento del programa coincidió con la entrada del país en la Organización Mundial del Comercio y sus resultados se han acercado bastante al objetivo inicial.[120] Además ha conseguido atraer inversiones extranjeras del orden de los 25.000 millones de dólares anuales durante el periodo de vigencia del programa que han creado 335.000 empleos, según datos de SAGIA. Este organismo calcula que el 29% de estos empleos los han ocupado nacionales, dato del máximo interés para las autoridades saudíes que en el año 2011 lanzaron el "programa Nitaqat" que pretende fomentar la contratación de nacionales y sustituir parte de los ocho millones de trabajadores extranjeros.

[120] Alcanzó el décimo puesto en el índice de competitividad global del Banco Mundial 2010-2011.

Otro sector prioritario para el futuro del país es la educación en el que tienen previsto invertir 5.000 millones de dólares en educación básica mientras fomentan la formación superior y la investigación a través de la Universidad de Ciencia y Tecnología King Abdallah. El centro, creado en 2009 con una dotación de 10.000 millones de dólares, pretende situarse entre los diez primeros del mundo para el año 2020. En la apuesta tecnológica saudí también figuran las energías alternativas y con este fin se estableció la ciudad King Abdullah City for Atomic & Renewable Energy cuyo objetivo es promover la generación de energías alternativas que permitan satisfacer la creciente demanda de energía del país.

Con todos estos datos se puede afirmar que la diversificación de economía saudí está conociendo un importante impulso. En 2012 los proyectos industriales superaron los 4.000 millones de dólares y se espera que sobrepasen los 6.000 millones en 2013. La metalurgia, principalmente el aluminio, es la industria que más inversiones está recibiendo (40%) seguida de lejos por el agroalimentario (12%) y las manufacturas (7%).

1.2. Argelia, un gran potencial económico por desarrollar

Argelia tiene todas las condiciones para ser la potencia económica del Magreb pues no sólo es el país más extenso y poblado de la región sino que su dotación en hidrocarburos le confiere una gran riqueza. En 2012, fue el sexto exportador mundial de gas natural y el decimoquinto exportador de petróleo. No obstante, a pesar de las buenas condiciones de partida, la estabilidad macroeconómica y su situación estratégica en el Mediterráneo, la economía argelina no ha conseguido un desarrollo industrial satisfactorio e integrarse en la economía global.

Tras haber dejado atrás el rigor de la planificación económica de corte socialista y una política que fomentó el desarrollo de la industria pesada frente a la industria manufacturera y al desarrollo agrícola, Argelia se embarcó, a finales de los años 80, en un proceso de creación de un marco que permitiera establecer una economía de mercado. De forma paralela, diseñó un programa de privatización de empresas públicas no con el objetivo de desarrollar una industria destinada a la exportación y a competir en el mercado internacional sino a abastecer el mercado interno. A finales de los años 90, se constató el fracaso de esta política y surgió una nueva perspectiva organizada en torno a planes quinquenales de inversión pública que todavía sigue vigente. Su objetivo principal es diversificar la economía, crear empleo y disminuir la dependencia de las importaciones[121] que se han quintuplicado en la última década.

En la actualidad, está en vigor el tercer plan quinquenal 2010-2014 que prevé unos 286.000 millones de euros en inversiones entre las que destaca la construc-

[121] En 2011 se estimaron en 46.000 millones de dólares según datos oficiales.

ción de 5.000 centros educativos, 1.700 infraestructuras sanitarias, dos millones de viviendas sociales junto con importantes proyectos relacionados con el gas natural y la energía. En total las infraestructuras recibirán 40.000 millones de euros, el sector transporte 35.000 millones y la modernización industrial unos 27.000 millones.

Asimismo, se dieron pasos hacia la apertura económica como la firma del acuerdo de asociación con la UE en 2002, con vistas a crear una zona de libre comercio en 2010,[122] para la que se ha establecido un nuevo calendario hasta 2017 y cuyo plazo quizás vuelva a ampliarse.

La nueva perspectiva económica tuvo su punto álgido a principios de 2007 cuando se hizo público el documento *Estrategia y políticas de reactivación y de desarrollo industrial,* que fue discutido por un grupo de expertos que elaboraron que hubieran debido elevarse al Consejo de Ministros para que aprobara una nueva estrategia industrial a lo largo de ese año. No obstante, esto no sucedió aunque el Ministerio de Industria y de la Promoción de la Inversión sí que parece haberla adoptado aunque sin el apoyo de todas las instituciones públicas.[123]

Esta estrategia pretendía crear una economía abierta estructurada en torno a la reactivación industrial de determinados sectores y al desarrollo del sector privado. El primero de ellos consiste en seleccionar los sectores con mayores ventajas competitivas[124] y abrirlos a la inversión extranjera para que reciban tecnología y *know-how* que los haga más productivos. Asimismo, se contempla el fomento de la subcontratación en industrias como la farmacéutica o la agroalimentaria para fortalecer el tejido industrial y la creación de industrias relacionadas con las TIC y la automoción. El segundo eje se centra en proporcionar ayudas a las empresas privadas, que son mayoritariamente pymes poco especializadas y que muchas veces actúan en la economía informal. El objetivo es que el sector privado vaya tomando las riendas de la actividad industrial ofreciendo acceso al crédito y formación.

Esta nueva perspectiva se vio alterada en julio de 2009 con una nueva ley de finanzas que impuso restricciones a la importación, control de cambios y un límite a la inversión extranjera que no puede ser mayoritaria en las sociedades establecidas en Argelia. Aunque en mayo de 2010 se volvió a retomar la senda de la apertura todavía se mantiene la obligación de que el capital extranjero sea minoritario.

En los últimos dos años la economía argelina se ha mostrado macroeconómicamente estable con excedentes presupuestarios, un bajo nivel de deuda pública

[122] Se han realizado tres reducciones arancelarias pero Argelia no aplicó la cuarta programada para 01/09/10.

[123] Fatiha Talahite, "Las políticas industriales en Argelia (1963-2007)", *Las políticas industriales en el Magreb,* Casa Árabe, julio de 2011.

[124] Sectores petroquímico, fertilizantes, siderúrgico, químico, textil, materiales de construcción.

(2% del PIB) y unos 120.000 millones de dólares en reservas. En cuanto al sector privado, se está fortaleciendo y según el ministro de Asuntos Exteriores, Mourad Medelci,[125] representa el 53% de la industria mientras que el comercio y la agricultura están íntegramente en manos privadas. La misma fuente señala que grandes empresas como Sonelgaz están subcontratando sus servicios de gestión de clientes con el objetivo de impulsar la privatización de la economía. Es probable que esta tendencia se mantenga en los próximos años y se complemente con acciones de desarrollo del turismo con el objetivo de atraer 3,5 millones de turistas en 2015. Para ello está prevista la construcción de 70 hoteles y casi doblar la capacidad hotelera hasta alcanzar las 160.000 plazas, además de mejorar las infraestructuras existentes. Estas actividades requerirán unos 5.000 millones de dólares en inversiones, aportadas en parte por capital privado.

A pesar de estas iniciativas, la economía argelina todavía es muy dependiente de los hidrocarburos, que en la última década han generado el 97% de las exportaciones y contribuyen al 51% del PIB. Algunos expertos[126] señalan que el país necesita revisar su política energética ya que las exportaciones de gas podrían disminuir en un 50% hasta 2030 y aconsejan desarrollar las energías renovables. Por este motivo, Argelia invertirá 100.000 millones de dólares en la exploración de nuevos yacimientos de gas y tiene intención de invertir en renovables para que produzcan un tercio del consumo nacional en 2030.

El país tiene también pendiente reformar su sistema financiero para facilitar el acceso al crédito del sector privado y la inversión extranjera. Medidas como la posible apertura a la inversión extranjera de la Bolsa de Argel son bienvenidas aunque insuficientes. Argelia necesita crear un marco regulatorio e institucional que fomente el libre mercado y atraiga a la inversión extranjera que, sigue sin responder de forma significativa a los estímulos, salvo en el sector energético. Otro cambio necesario es conseguir una mayor integración en la economía global y para ello deberá profundizar en crear zonas de libre comercio no sólo con la UE, que es su principal socio comercial, sino también con sus vecinos del Magreb y otros países árabes. Su posible adhesión a la Organización Mundial del Comercio en 2014 contribuirá, sin duda, a su apertura económica.

Como puede observarse todavía queda mucho por hacer para que Argelia consiga crear una economía más integrada y competitiva a nivel global. Si, como en otros momentos de su historia, el país no consigue encauzar su economía hacia una espiral positiva, que la haga más dinámica y competitiva, muchos son los peligros que le acechan. Dar cobertura a las demandas sociales de empleo,[127]

[125] Declaraciones realizadas durante su visita a España en septiembre de 2012.

[126] Francis Ghilès, *Algerian Gas' Challenges after the Attack on In Amenas,* Notas Internacionales del CIDOB, N.º 70, 03/13.

[127] El desempleo se estima en torno al 20% y a principios de siglo se situaba en torno al 50%.

educación y sanidad requiere importantes aumentos del gasto público que deberán compensarse con crecimientos significativos del PIB. Parece que hay voluntad política y anuncios como, el realizado en enero de 2013, sobre la creación de una empresa conjunta entre la Compañía Nacional de Vehículos Industriales de Argelia, el Fondo Nacional de Inversión y Renault, para crear una planta de producción de vehículos en Orán, dan motivos para creer que algo está cambiando definitivamente en la política económica del país.

1.3. Emiratos Árabes Unidos, una economía dinámica en un mundo globalizado

La Federación de los Emiratos Árabes Unidos (EAU)[128] ha conocido una profunda transformación en los últimos 60 años. La explotación petrolífera, iniciada en los años 50, cambió radicalmente la trayectoria de una economía cuyos principales recursos eran la pesca y el cultivo de perlas. Los EAU basaron su economía en la explotación de hidrocarburos, principalmente petróleo, recurso del que posee las sextas reservas mundiales. Se inició así un intenso cambio económico y social que impulsó la construcción de algunas de las ciudades más modernas del mundo.

No obstante, a finales de los años 90, comenzó una nueva dinámica económica, impulsada por el Emirato de Dubái, a la que se han ido sumando, en mayor o menor medida, el resto de emiratos principalmente, su capital y locomotora económica, el Emirato de Abu Dabi. El objetivo de la misma era diversificar la economía y reducir la dependencia del petróleo desarrollando el sector servicios y la industria petroquímica. Como resultado se ha creado una economía de mercado abierta al libre comercio con una baja fiscalidad y grandes facilidades a la inversión que trata de sacar partido a su privilegiada posición geográfica que le sitúa como vía de acceso entre los países de Oriente Medio y de Asia, principalmente India y China. Como resultado, ha conseguido que los hidrocarburos sólo representen el 30% del PIB.

Aún así, la influencia de los hidrocarburos es notable y la evolución al alza de los precios del petróleo durante el periodo 2003-2008 dio lugar a una burbuja financiera e inmobiliaria que explotó, afectada por la crisis de las *subprime* en los Estados Unidos, y que culminó, en noviembre de 2009, cuando el *holding* estatal Dubai World solicitó a sus acreedores una reestructuración de sus deudas. El anuncio causó importantes pérdidas en los mercados financieros del Golfo y sembró la alarma en la región. No obstante, hoy en día la crisis está superada, en parte, por el rescate recibido de Abu Dabi que respaldó con 10.000 millones al *holding* dubaití. Estudios recientes indican que la construcción ha recuperado su crecimiento, un 6% en 2012, y que mantendrá esta dinámica hasta 2021.

[128] Federación de siete emiratos: Abu Dabi, Dubái, Sarja, Ras al-Jaima, Fuyaira, Ajmán y Umm al-Quwain.

Tras la crisis el país ha salido fortalecido, tanto en su cohesión interna como en la generación de un modelo de crecimiento más sostenible. Muestra de ello fue el lanzamiento, en febrero de 2010, de la estrategia "UAE Vision 2021" cuyos principales objetivos son reforzar la unidad interna y el establecimiento de una economía basada en el conocimiento. En este sentido, los EAU están realizando importantes acciones para mejorar la formación, potenciando las carreras científicas y tecnológicas y la investigación. Así, en la actualidad hay unas 70 instituciones de conocimiento de alto nivel y se han creado campus con instituciones internacionales como el Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés), la Sorbona o la Universidad de Nueva York. Asimismo, se han establecido *clusters* en algunas zonas industriales para crear un clima de innovación que favorezca a la industria.

Todas estas acciones han permitido a los EAU ocupar el puesto 28 a nivel mundial en términos de PIB y el segundo entre los países árabes tras Arabia Saudí, según el Banco Mundial. Además, en el índice de competitividad 2013 elaborado por el World Economic Forum (WEF) ocupa el puesto 24 a escala mundial y destaca por la eficiencia de sus mercados y la calidad de sus infraestructuras. Otro informe del WEF le sitúa en el puesto 25 sobre un total de 144 países en tecnologías de la información.

Para profundizar en el modelo económico de los EAU resulta interesante analizar los planes de desarrollo económico adoptados por Abu Dabi y Dubái ya que ambos emiratos aportan el 90% del PIB del país.

1.3.1. Dubái, centro internacional de negocios

El Emirato de Dubái es sin duda el más conocido de los EAU aunque ocupa el segundo lugar en aportación al PIB del país con cerca del 30%. El sector petrolero sólo representa el 5% de su PIB y la escasez de hidrocarburos ha sido suplida por una economía diversificada basada en los servicios principalmente comercio, transporte, turismo e inmobiliarios. El desarrollo de este modelo económico comenzó, a mediados de los años 80, con el establecimiento de una zona franca en el puerto de Jebel Ali, que hoy en día está entre los diez primeros del mundo. La zona franca conocida por su acrónimo en inglés, JAFZA, es el núcleo del desarrollo económico de Dubái y en ella se está creando un potente centro logístico y de transporte que se complementa con el aeropuerto Dubai International cuya ampliación, Al Maktoum International Airport, concluirá en 2020. En la actualidad este aeropuerto se encuentra entre los diez primeros en tráfico internacional de pasajeros y entre los cinco primeros en transporte de mercancías.[129] Cuando se complete su construcción, tendrá una capacidad anual para transportar 12 millones de toneladas de carga y 120 millones de pasajeros.

[129] Clasificación de Airports Council International 2012.

JAFZA alberga a unas 6.400 empresas de 120 nacionalidades y en ella se realiza un tercio de la actividad comercial de Dubái y el 50% de sus exportaciones. A ella se unen otras 30 zonas francas impulsadas por la ley de inversiones de 2002 que permite la plena propiedad a los extranjeros en dichas zonas. Los resultados no se han hecho esperar y, en menos de una década, Dubái ha duplicado su PIB y se ha convertido en uno de los mayores centros de reexportación del mundo y en el centro logístico y de transporte de Oriente Medio. A ello también ha contribuido la política de "cielos abiertos" que permite operar a 120 aerolíneas en su territorio y obtener unos ingresos anuales de 22.000 millones de dólares.



Gráfico 1. Proyecto Palm Island Dubai

Dubái también desarrolló, en la primera década de este siglo, faraónicos proyectos inmobiliarios como la construcción del rascacielos más grande del mundo, Burj Khalifa, o el proyecto Palm Island Dubai, que consiste en la creación de tres islas artificiales que aumentará su costa en 570 km. Estos proyectos han convertido a Dubái en un gran centro turístico y ferial así como en el escaparate comercial de Oriente Medio y le han permitido desarrollar el turismo de lujo y de negocios. En la actualidad el turismo contribuye al 30% del PIB del emirato y su modelo es imitado por otros países de la región.

1.3.2. Abu Dabi prepara su despegue

El Emirato de Abu Dabi es el de mayor extensión de los EAU y el que más aporta a su PIB (60%). En Abu Dabi se encuentran además el 95% de las reservas de hidrocarburos de los EAU, de ahí que sea clave para el desarrollo del país. El impulso definitivo a la diversificación económica llegó en la primera década de este siglo con el lanzamiento, en 2007, de la "Vision 2030" for Economic Development cuyo objetivo es duplicar el PIB hasta alcanzar los 400.000 millones de dólares y reducir al 36% la aportación al PIB de los hidrocarburos. Para ello pretende desarrollar sectores como el turismo, las telecomunicaciones, las

energías limpias, la educación y el aeroespacial además de otros ligados a sus recursos tradicionales como el petroquímico o la metalurgia.

Dentro de su estrategia de desarrollo destaca la importante apuesta por las energías limpias cuyo emblemático proyecto es "Masdar City". Se trata de una zona económica especial dedicada a proyectos de energías renovables que será una de las primeras ciudades ecológicas en el mundo que funcione íntegramente con este tipo de energías. Su construcción concluirá hacia 2025 y está prevista que en ella habiten unas 50.000 personas y se establezcan 1.500 negocios. En Masdar se están creando *clusters* de empresas especializadas en energías limpias y está la sede de la Agencia Internacional de Energías Renovables. En el campo de la energía solar destaca la construcción de la mayor central termosolar del mundo, con 100 MW de capacidad y cuya primera fase se inauguró en marzo de 2013.

Abu Dabi también quiere convertirse en un centro de ocio y turismo cultural. En este último sector destaca la construcción, en el distrito cultural Saadiyat Island, de cinco museos, entre los que destacan sucursales del Louvre y del Guggenheim, que supondrán inversiones de 70.000 millones de dólares. Saadiyat también albergará instituciones y centros educativos que promuevan la cultura y la formación. La expansión del turismo contempla también la creación de zonas comerciales y *resorts*.

Por último, cabe destacar la apuesta por el desarrollo del comercio y la reexportación para lo que ha construido el puerto de Khalifa, uno de los más modernos del mundo en transporte de contenedores. Está ubicado en la zona franca de Kizad, la más importante de las cinco zonas francas del emirato, y en la que está previsto que se genere el 15% del PIB del sector no petrolero en 2030.

Por todas estas acciones, algunos expertos opinan que este emirato tomará a medio plazo el relevo de Dubái y puede que no les falte razón.

1.4. Marruecos apuesta por la apertura económica y el desarrollo industrial

La economía marroquí ha experimentado en los últimos 15 años una evolución positiva que se ha basado en una mayor apertura económica, plasmada principalmente en una mayor convergencia económica con la UE, y en la creación de un entorno favorable a los negocios y a la inversión.

En cuanto a sus relaciones con la UE tras la firma, en octubre de 1996,[130] de un acuerdo para establecer una zona de libre comercio se ha conseguido crear una zona de libre comercio industrial en 2012 y se ha progresado en la liberalización del comercio agrícola. En la actualidad se negocia profundizar el libre-

[130] En vigor desde marzo del año 2000.

cambio de servicios y otros asuntos comerciales no sujetos al acuerdo. A esto se suma el Estatuto Avanzado que la UE y Marruecos acordaron el 13 de octubre de 2008 y que en el plano económico supone un impulso a la cooperación y una mayor convergencia económica de Marruecos con la UE.

En cuanto al establecimiento de un entorno favorable a los negocios, Marruecos se ha esforzado, inspirado en parte por sus acuerdos con la UE, en crear un marco jurídico estable y transparente con el apoyo del sector privado. En este sentido, destaca la creación en 2009 del Comité Nacional del Clima de los Negocios en el que participan representantes ministeriales y del sector privado que elabora planes de acción anual para mejorar el clima de los negocios.



Fuente: Pacte National pour l'Emmergence Industrielle 2009-2015

Gráfico 2. Mapa de plataformas industriales en Marruecos

La estrategia desarrollada por Marruecos obedece a dos objetivos que son potenciar el desarrollo industrial y convertirse en un centro de negocios que facilite los intercambios entre Europa y África. Marruecos se postula como una plataforma hacia África, el continente del futuro, y como un centro logístico en el Mediterráneo. Esta estrategia se ha planificado mediante la elaboración de programas en sectores considerados clave entre los que destacan los siguientes:

- Programme Emergence: forma parte del Pacto Nacional para la Emergencia Industrial 2009-2015 cuyo objetivo es crear 22 plataformas industriales y zonas francas en los sectores de *offshoring,* automoción, aeronáutica, electrónica, agroindustrial y textil. Establece además unos objetivos muy concretos como la creación de 200.000 empleos o atraer 4.500 millones de euros en inversiones privadas. El plan ha conseguido la instalación en Marruecos de multinacionales

como Renault, que, desde principios de 2012, tiene operativa una planta de ensamblado de automóviles en Tánger. También Bombardier comenzará, a finales de 2013, a producir piezas de recambio y ensamblado de piezas simples en un centro de producción aeroespacial en Casablanca. Ambos centros de producción son polos de atracción de suministradores y subcontratistas que a su vez se instalan en Marruecos además de fomentar la exportación. En el caso del automóvil las exportaciones aumentaron un 125% entre 2009 y 2012 y se elevaron a 2.417millones de euros en 2012.

- Vision 2020: creado para desarrollar el turismo, sector clave que representa el 7,5% del PIB y es la segunda fuente de divisas. Este programa sustituye al plan Vision 2010, cuyo objetivo era captar 10 millones de turistas en 2010. Aunque este objetivo no se alcanzó en dicha fecha, casi se rozó en 2012 con la llegada de 9,7 millones de visitantes, en un año muy difícil para el turismo en la región. Con el programa Vision 2020 Marruecos quiere situarse entre los 20 primeros destinos turísticos del mundo, aumentar su oferta en alojamientos turísticos en 200.000 plazas, crear 470.000 empleos directos y conseguir 12.000 millones de euros en ingresos anuales.
- Este programa se complementa con el Plan Azur, que pretende construir seis grandes *resorts* en las ciudades costeras de Agadir, El Jadida, Saïdia, Essaouira, Larache y Guelmim. El plan surgió de un acuerdo entre el gobierno y la patronal marroquí, la Confédération Générale des entreprises du Maroc con unos ambiciosos objetivos, fijados para 2010 que no se alcanzaron, entre ellos la creación de 111.000 plazas turísticas. En 2009, se lanzó el Plan Azur 2020 para concluir la construcción de los seis *resorts* y adoptar nuevos programas para aumentar la calidad de la oferta turística y desarrollar nichos de alto valor añadido.
- Maroc Vert: destinado a modernizar la agricultura y desarrollar la agroindustria ambos sectores representan el 15% y el 4% del PIB respectivamente y constituyen una cantera de empleo que supera los cuatro millones de personas. Su objetivo es modernizar el sector y atraer inversiones privadas por valor de unos 12.0000 millones de euros hasta 2020.

Como complemento a los programas de desarrollo industrial, Marruecos ha diseñado acciones para mejorar su abastecimiento de energía y sus infraestructuras de transporte y logística.

En el sector energético, destaca la apuesta por el desarrollo de las energías renovables con inversiones previstas de unos 12.000 millones de euros hasta 2020. Para esa fecha está previsto que el 40% de la energía consumida provenga de fuentes renovables. Con este objetivo se ha creado el "plan solar" que pretende generar 2.000MW en cinco proyectos en Ouarzazate, Ain Beni Mathar, Foum Al Oued, Boujdour et Sebkhat Tah. De ellos destaca la construcción de una megaplanta termosolar en Ouarzazate que producirá 500MW en 2015. La energía eólica también forma parte de los planes energéticos del Estado y su desarrollo se

recoge en el *Proyecto integrado de la energía eólica para el periodo 2010-2020.* Su objetivo es pasar de generar 280 a 2000 MW en dicho periodo, es decir, el 14% de la cesta energética del país. Este plan requiere inversiones de unos 2.800 millones de euros en proyectos público-privados. Todas estas acciones situaron a Marruecos entre los 30 países más atractivos del mundo para invertir en energías renovables en 2012.[131]

En cuanto a infraestructuras de transporte destaca la construcción del puerto Tanger Med, que comenzó a operar en 2007 y que tiene una capacidad actual de transporte de 3,5 millones de contenedores que espera ampliar a 8,5 millones en 2015. La terminal de pasajeros se inauguró en 2010 y tiene un tráfico anual de 1,7 millones de pasajeros y 600.000 vehículos. Marruecos pretende que este puerto sea uno de los más importantes del Mediterráneo y se sitúe entre los 15 primeros del mundo.

A las infraestructuras marítimas se suma la construcción de 14 aeropuertos internacionales y de 1.800 km de autopistas para 2015. En transporte ferroviario destaca la construcción de 1.500 km de vías férreas de alta velocidad con inversiones anuales de 3.000 millones de euros hasta 2020. La primera línea de alta velocidad unirá Tánger con Casablanca y se prevé su posterior ampliación hacia las ciudades turísticas de Marrakech y Agadir.

En cuanto al sector logístico, el programa para el periodo 2010-2015 contempla la creación de 70 plataformas derivadas de proyectos público-privados en 18 puntos del país. El objetivo es reducir los costes logísticos del 20% al 15% del PIB, lo que implicaría un crecimiento anual del 0,5% del PIB. Se calcula que se generaría una plusvalía directa en dicho periodo de unos 1.800 millones de euros además de crear 36.000 empleos.

Es importante destacar que los programas sectoriales se complementan con otros destinados a la formación profesional. El Estado ofrece facilidades, como la oferta de terrenos, a los centros de formación que se instalen en las plataformas industriales. Es el caso de IFMIA, la red de institutos de formación profesional de la industria automovilística, ubicado en la Atlantic Free Zone de Kenitra y que surge de un acuerdo entre ministerios marroquíes y entidades públicas y privadas españolas.

Como puede observarse, en la estrategia marroquí resulta vital atraer inversiones extranjeras. Por eso tiene firmados unos 70 acuerdos de protección recíproca de inversiones y ha realizado cambios de su marco jurídico para facilitar la transparencia y agilizar el establecimiento de empresas. El esfuerzo realizado comienza a dar frutos y en 2012 el Banco Mundial situó a Marruecos en el primer puesto de los países que más mejoraron su clima de negocios al escalar 21 puestos sobre el *ranking* de 2011.

[131] Ernst & Young, *Renewable Energy Country Attractiveness Index.*

2. CONSIDERACIONES FINALES

Los planes de desarrollo económico expuestos muestran el esfuerzo que los países árabes están realizando para acomodar sus economías a las necesidades de sus sociedades y a las exigencias de un mundo globalizado. Puede observarse que estos planes, que tienen objetivos comunes como la necesidad de diversificar la economía para generar empleo, obedecen a puntos de vista y realidades muy diversas. Así, el dinamismo de Dubái, dentro de los EAU, pionero en el establecimiento de una economía abierta, dinámica y diversificada, que quiere ser un actor en un mundo globalizado, contrasta con el tortuoso camino de Argelia en la creación de una industria competitiva y su recelo frente a cualquier tipo de integración económica.

En el caso de Arabia Saudí, destaca la velocidad de crucero que han alcanzado en los últimos años sus reformas económicas frente a décadas de relativa apatía. Por su parte, Marruecos está logrando crear un clima favorable para la inversión extrajera y los negocios, además de consolidarse como una economía abierta que apuesta por una mayor convergencia con la UE. Los grandes esfuerzos realizados están recibiendo sus primeros frutos pero éstos serán más patentes a medio y largo plazo cuando consiga posicionarse como una plataforma de negocios entre la UE y África. Además hay que destacar el mérito de un país que no tiene el recurso a los hidrocarburos para realizar su despegue económico y que ha sabido "hacer de la necesidad virtud" para convertirse en un país atractivo para la inversión extranjera.

Por último, es necesario señalar la influencia creciente de las necesidades sociales en el diseño de los programas económicos adoptados por los países árabes. Si hasta finales del siglo pasado primaba la necesidad de modernizar la economía y alcanzar el progreso, en este nuevo siglo se habla, cada vez con más fuerza, de satisfacer las necesidades sociales en educación, sanidad y empleo. Sin duda es éste un cambio positivo que traerá programas económicos más justos y adaptados a las necesidades de unas sociedades jóvenes que quieren participar plenamente en el mundo del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

ABU DHABI COUNCIL FOR ECONOMIC DEVELOPMENT, *The Abu Dhabi Economic Vision 2030,* 2009, en https://www.abudhabi.ae/egovPoolPortal_WAR/appmanager/ADeGP/Citizen?_nfpb=true&_pageLabel=p_citizen_homepage_hidenav&did=131654&lang=en

BANCO MUNDIAL, *Doing Business 2011: Making a Difference for Entrepreneurs,* 2012, en http://www.doingbusiness.org/reports/global-reports/doing-business-2012

BOLETÍN DE ECONOMÍA Y NEGOCIOS DE CASA ÁRABE, en http://economia.casaarabe.es/?root=107

EMIRATOS ÁRABES UNIDOS, *UAE Vision 2021,* 2010, en http://www.vision2021.ae/united-in-knowledge.php

GALAL, Ahmed y REIFFERS, Jean-Louis (coord.), *The Season of Choices: 2012 Femise Report on Euromediterranean Partnership,* FEMISE, 14/02/13.

GOBIERNO DE MARRUECOS, *Pacte National pour l'Émergence Industrielle 2009-15,* 2008, en http://www.invest.gov.ma/upload/documents/fr_Doc_55.pdf

Revista *MEED: the Middle East Economic Digest,* en http://www.meed.com/

TALAHITE, Fatiha, "Las políticas industriales en Argelia (1963-2007)", en OROZCO, Olivia (ed.), *Las políticas industriales en el Magreb,* Casa Árabe, julio de 2011, págs. 16-69.

WORLD ECONOMIC FORUM, *Arab World Competitiveness Report 2013,* en http://www3.weforum.org/docs/WEF_AWCR_Report_2013.pdf

DESARROLLO DE LA ECONOMÍA Y BANCA ISLÁMICA: EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y ACTUALIDAD EUROPEA

Olivia Orozco de la Torre
Coordinadora Formación, Economía y Gobernabilidad, Casa Árabe

Resumen: El siguiente capítulo realiza una exposición de los fundamentos y características teóricas de la economía islámica, como disciplina que pretende crear un modelo económico basado en los principios religiosos islámicos y en una interpretación de la ley islámica donde el tipo de interés se considera prohibido, frente al fenómeno real de las finanzas islámicas, que, en base a estos desarrollos teóricos, articula la actividad financiera a través de los llamados contratos financieros islámicos de coparticipación. Se analiza en particular el surgimiento, evolución y expansión internacional de este tipo de finanzas, así como su potencial y algunos de los problemas y retos que confronta en la actualidad.

Palabras clave: economía islámica, banca y finanzas islámicas, *riba,* interés, *sukuk,* desarrollo, crisis financiera.

1. ¿QUÉ ES LA ECONOMÍA ISLÁMICA?

1.1. Desarrollo y contexto histórico

La economía islámica es un paradigma o modelo económico y, como tal, ideal, es decir, explica cómo sería el funcionamiento de una economía si se fundamentara en los principios y valores religiosos del islam. Es necesario distinguirlo, en este sentido, de lo que es la economía o los distintos sistemas económicos "realmente existentes" en los países de cultura árabe-musulmana.

La economía islámica es resultado del esfuerzo teórico de una serie de

pensadores y economistas del mundo islámico que, a partir de una interpretación particular de los principios, normas y objetivos que la ley islámica define para el ordenamiento de la sociedad, definen lo que sería un sistema económico acorde con el desarrollo de dicha sociedad islámica.

Supone implícitamente entender que ningún modelo económico es neutro sino que se encuentra inserto en un contexto cultural e histórico particular y, por tanto, pertenece al proyecto de ordenación social dominante en ese contexto.

De hecho, la necesidad de crear un modelo económico islámico surge principalmente de la percepción de que las prácticas y modelos económicos considerados impuestos, primero por las potencias coloniales y luego por la globalización, no dan respuesta a las necesidades de desarrollo de las sociedades islámicas, al no estar adaptados a sus valores y principios culturales y religiosos. Los primeros textos aparecen, en este sentido, durante el periodo colonial, en las primeras décadas del siglo XX, y tratan de recuperar los escritos económicos de pensadores y sabios islámicos, así como de recoger el conjunto de normas y preceptos que en la jurisprudencia islámica determinan el ordenamiento de los asuntos económicos, con el objetivo de identificar las soluciones y propuestas que el islam ofrece para los problemas económicos.

Es, sin embargo, en el contexto postcolonial de la guerra fría, cuando la economía islámica adquiere entidad como disciplina, en contraposición y como alternativa a los paradigmas económicos capitalista y socialista entonces en disputa. Esto tiene lugar, en particular, en los sesenta, de la mano de un conjunto de economistas pakistaníes que, insertos en el proceso de construcción de la identidad del recién creado Estado de Pakistán y dentro del debate nacional sobre cuál será el mejor sistema económico a seguir, proponen la economía islámica como opción más acorde a su cultura y religión, frente a las demandas en conflicto del sistema económico capitalista emergente y su crítica desde la izquierda.[132]

Será también de la mano, principalmente, de las comunidades pakistaníes en Reino Unido que el paradigma se desarrollará más adelante en el mundo académico británico, en particular, y anglosajón, en general; comunidades que contribuirán asimismo en el futuro posicionamiento de Londres como centro financiero de las finanzas islámicas en el siglo XXI.

---

[132] Explicación ofrecida por el propio Khursid Ahmad, considerado por algunos autores como el "padre" de la economía islámica como disciplina y cofundador más tarde de la Fundación Islámica en Reino Unido, en su prólogo a la recopilación de textos económicos de Mawlana Mawdudi, que preparó como material para sus estudiantes de sistemas económicos comparados en la Universidad de Karachi (publicado en urdu en 1969 y en inglés en 2011). Ver Arshad Zaman, "Mawlana Mawdudi and the Genesis of Islamic Economics", texto preparado para el *Ninth International Conference in Islamic Economics and Finance (ICIEF)* Istanbul, Turkey, 9-11 Sept 2013, (10/05/2013), pág. 4. Sobre Khursid Ahmad como "padre" de la economía islámica y discípulo de Mawdudi, ver John L. Esposito y John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam,* New York: Oxford University Press, 2001, pág. 39.

Volviendo a la construcción de la economía islámica como paradigma, otro contexto determinante para su desarrollo será el de los *booms* del petróleo durante los años 70s del siglo XX, cuando la disponibilidad de recursos financieros permitió la creación de centros de investigación y universidades dedicados al desarrollo teórico de la economía islámica en distintos países del mundo, además de los primeros bancos comerciales islámicos, como veremos más adelante. En particular, un momento clave será la celebración de la *Primera Conferencia Internacional sobre Economía Islámica,* organizada en 1976 en la Meca, por la Universidad Rey Abdul Aziz, punto de referencia en la constitución de la Economía Islámica como paradigma económico moderno. Durante las siguientes dos décadas, las investigaciones y publicaciones en la materia se multiplicarán, construyendo de una forma más sistemática todos los elementos del sistema económico, desde el comportamiento del consumidor y del inversor, a la política macroeconómica, fiscal y monetaria, y el sistema bancario, sin intereses.

Una economía islámica, en la que las decisiones económicas de los individuos, ya sean consumidores, empresarios o inversores, vienen condicionadas por los principios y valores religiosos islámicos, se considera que contribuirá a alcanzar mayores niveles de justicia, desarrollo y equilibrio de la comunidad, según los ideales de una sociedad islámica.

Tras el fracaso de los modelos desarrollistas y de las experiencias socialistas en muchos países árabes, las sucesivas crisis financieras internacionales de la última década del siglo XX y la primera del XXI, pondrán en evidencia los fallos de sistema financiero internacional. Con ellas, los economistas y pensadores islámicos enarbolarán nuevamente la economía y las finanzas islámicas como alternativas para alcanzar sistemas financieros más justos y modelos de desarrollo más sostenibles (Chapra 2011).

1.2. La economía islámica como modelo económico ideal

A continuación veremos una síntesis de los elementos que caracterizan una economía islámica y la convierten en un modelo teóricamente más justo y equilibrado de desarrollo económico.

1.2.1. Re-Interpretación de elementos y preceptos religiosos islámicos de carácter económico

La mayor parte de los economistas islámicos y, especialmente, aquellas primeras generaciones de economistas que en los años setenta definieron los fundamentos del paradigma, comienzan la construcción de lo que sería una economía islámica sobre la base del principio de unicidad del islam *(tawhid),* unidad de Dios y su soberanía (Ahmad 1980:178). Argumentan que el islam,

al ser una religión monoteísta, ofrece una visión holística del mundo, en la que todos los aspectos y dimensiones de la vida humana están relacionados. De ahí que, en las fuentes religiosas del islam (el Corán y la Sunna), se encuentren preceptos con implicaciones para el ordenamiento de la actividad económica y que lo económico se considere condicionado por los valores que postula la religión musulmana, valores que deben regir la acción del individuo en todas las esferas de la vida.

Hay que tener en cuenta también, en este sentido, que el islam, como hemos visto en otros lugares de esta publicación, surge en el seno de una comunidad dedicada principalmente al comercio y en un momento de expansión política que conlleva toda una serie de retos para la organización social y económica de dicha comunidad, en transformación hacia un ente político de mayor envergadura.

De este modo, de los ideales islámicos de justicia y equilibrio, los economistas islámicos concluyen que una economía islámica deberá alcanzar unos mayores niveles de justicia social y distributiva. Esto será resultado, primero, de la solidaridad y compromiso de sus miembros con el bienestar del conjunto de la comunidad; segundo, de la forma co-participativa en que tienen lugar las actividades económicas, compartiendo entre los socios, ya sean empresarios o propietarios del capital, las perdidas y beneficios, así como los riesgos de dichas actividades; y, tercero, de la búsqueda de un equilibrio entre las necesidades materiales y espirituales de los individuos, así como entre aquellas de las generaciones presentes y las futuras, lo que conduce hacia decisiones económicas más sostenibles. Se relaciona también con la idea de que los seres humanos se encuentran en la tierra de una forma temporal, como usufructuarios y vice-regentes *(jilafah)* de la obra divina (Chapra 1980:144), de lo cual deducen su necesario compromiso, responsabilidad y respeto por el mantenimiento y cuidado de dicha obra.

Estos principios generales se ven reflejados en una serie de preceptos religiosos concretos de carácter económico que aparecen en las fuentes religiosas islámicas y que debe cumplir todo musulmán, entre ellos: la donación del *zakat,* de un 2,5% de la renta a personas necesitadas (uno de los cinco pilares del islam); la prohibición de la usura *(riba)* (prescrita en el Corán); así como de la incertidumbre *(gharar);* y de la ostentación, extravagancia o consumo excesivo *(israf)*.

A esto se une toda una serie de llamamientos en el Corán y la Sunna del Profeta a respetar el cumplimiento de los contratos y no incurrir en fraude o situaciones de abuso en las transacciones comerciales, además de la prohibición expresa del consumo de ciertos productos, como el alcohol o el cerdo.

A partir de los mencionados preceptos económicos, los economistas islámicos deducirán toda una serie de implicaciones para la definición de una economía

islámica, siempre de acuerdo a una interpretación particular de los mismos, no siempre ni necesariamente conforme con la de la mayoría de la comunidad musulmana en cada país.

Así, en una economía islámica, la obligación de pagar *zakat* se considera que constituirá el elemento articulador de un sistema fiscal que garantiza la redistribución de la riqueza.

La prohibición de *riba* o usura se entiende como la de todo tipo de interés, con lo que todo el sistema bancario y las instituciones financieras deberán articularse sin intereses, sobre la base de los contratos mercantiles de participación en pérdidas y ganancias, definidos por la jurisprudencia islámica.

Los economistas islámicos explican la racionalidad económica de la prohibición del tipo de interés en relación también con los principios islámicos de justicia y equilibrio. El interés se considera injusto porque es una ganancia no justificada ni por un esfuerzo, en forma de trabajo o servicio, ni por incurrir en ningún riesgo. Se entiende además que fomenta la desigualdad al generar una transferencia neta de recursos de los sectores con escasez a aquellos que tienen abundancia de ellos (Chapra 1980:253). De este modo, el rendimiento del capital sólo se puede justificar como contrapartida por unos servicios o trabajo aportado o la participación en los riesgos propios de la actividad financiada.

Por su parte, la prohibición de *gharar* (incertidumbre), normalmente dirigida a la de los juegos de azar en el mundo arabo-islámico, se interpreta como la de toda actividad especulativa, incluyendo las operaciones de compra-venta de activos o derivados financieros en los mercados de capitales, donde la ganancia obtenida no tiene relación con ningún bien o actividad económica real.

La prohibición de la ostentación se interpreta como la necesidad de mantener unas pautas de consumo moderadas, en las que se busca el equilibrio entre las necesidades materiales y espirituales, a la vez que respetar el legado que recibió en usufructo, como comentábamos.

1.2.2. *Sistema económico islámico como alternativa de desarrollo*

Aunque hay importantes diferencias entre los distintos autores y tendencias existentes dentro de la economía islámica, en líneas generales un sistema económico islámico aceptará el libro mercado, como mecanismo de asignación y distribución de recursos, la propiedad privada, siempre considerada en usufructo, y una relativa intervención del Estado, como regulador de las actividades económicas y distribuidor de recursos y ciertos servicios sociales. En este sentido, algunos autores lo consideran un modelo intermedio entre el capitalista y el socialista.

Dos aspectos, sin embargo, serán propiamente únicos de la economía islámica. El primero es que el sistema financiero se articulará sin intereses, a través de contratos de participación en las pérdidas y beneficios de la actividad financiada, adaptando los contratos mercantiles de la jurisprudencia islámica medieval a las necesidades de un sistema financiero moderno.

El segundo es que la construcción de todo el modelo y el que cumpla con los objetivos e ideales islámicos vendrá determinado por el que los individuos rijan sus decisiones y actividades económicas en base a los valores y principios islámicos mencionados arriba.

Algunos autores comparan incluso los rasgos distintivos del individuo islámico con el estereotipo de agente económico en un modelo económico "convencional" o "neoclásico", contraponiendo el clásico "homo oeconomicus" con un prototipo ideal de "homo islamicus" (Mannan 1984). De este modo, mientras el agente económico liberal se define como maximizador de utilidad y beneficios, el individuo islámico es un maximizador económico y moral a la vez, maximizando el éxito *(falah)* en esta vida y en la siguiente (Kahf 1980:32). Mientras el primero se define como individualista, competitivo, egoísta e insaciable (el famoso principio de microeconomía donde se entiende que más siempre es mejor que menos), el segundo es individualista pero cooperativo, generoso y de hábitos moderados, tanto en el consumo como en la inversión, intentando alcanzar el mencionado equilibrio entre necesidades materiales y espirituales, de una forma sostenible para no lapidar los recursos de generaciones futuras. De forma similar, mientras el individuo económico busca únicamente el beneficio propio en un modelo económico liberal, en la economía islámica busca con su beneficio el del conjunto de la comunidad, actuando de una forma socialmente responsable en sus decisiones económicas.

Una economía islámica se considera así que puede dar lugar a sistemas económicos más justos e impulsores del desarrollo en países de cultura arabo-islámica. Uno de los argumentos esgrimidos es que, al estar más adaptada a los valores culturales y religiosos de la población, podría contribuir a insertar en la economía formal y los circuitos de crédito a sectores de población que se encuentren fuera de estos circuitos, facilitando así procesos de acumulación de capital y generando dinámicas de desarrollo endógeno.

El según argumento es que, en el momento en que el crédito se asigna no en función a un mayor o menor tipo de interés que espera poder asumir o no el prestatario sino en función de los beneficios esperados de la actividad que éste pretende emprender, el dinero se destinará a financiar proyectos con mayor rentabilidad, más productivos y más relacionados con la economía real (Imam 2010:5). Lo cual, a su vez, será un factor generador de empleo.

El tercer argumento es que al no articularse en torno a los tipos de interés, el sistema financiero no estará tan sujeto a fluctuaciones financieras o especulativas y permitirá un crecimiento más moderado y sostenible.

Dicho esto, el paradigma de la economía islámica sigue siendo un modelo ideal, que no se ha podido contrastar con la práctica y experiencia real. Con la excepción de Irán, donde en principio el sistema económico en su conjunto se islamizó tras la Revolución de 1979, pero que sigue manteniendo sectores relacionados con la banca y economía convencional; y el caso de Pakistán y Sudán, donde se realizaron algunos intentos de islamización del sistema bancario, tras la llegada al poder de regímenes de carácter islamista, no se puede considerar que ningún país del mundo haya puesto en marcha una islamización completa de la economía siguiendo los principios, preceptos y objetivos mencionados.

En el campo donde sí se han producido avances reales es el de la banca y las finanzas islámicas. En las últimas décadas se han creado una multitud de instituciones financieras que funcionan sin intereses y a través de los contratos financieros llamados islámicos. Las instituciones financieras islámicas se han expandido más allá de los países de tradición arabo-musulmana a todo el mundo. A continuación veremos su evolución, funcionamiento y resultados.

2. ¿QUÉ ES LA BANCA ISLÁMICA?

Una serie de aleyas en el Corán condenan y prohíben explícitamente cobrar y obtener beneficios de la usura.[133] Algunas interpretaciones defienden que realmente esta prohibición se refiere a situaciones abusivas de usura y, sobre todo, a los llamados prestamos "del doblemente", por cobrar el doble de los establecido si no se cumplían los plazos del pago, bastante comunes en la época pre-islámica y que de hecho se mencionan en una de las aleyas sobre la usura (Q, 3:130). Las tres religiones del libro, judaísmo, cristianismo e islam, han tenido que franquear de una forma u otra la prohibición de la usura expuesta en sus escrituras y textos religiosos. Durante la Edad Media, los cuerpos jurídicos de cada religión desarrollaron todo un conjunto de contratos y ficciones legales para financiar transacciones comerciales sin incurrir en la usura (Grice-Hutchinson, 1978). De hecho, algunos de estos instrumentos y contratos tiene estructuras comunes en la jurisprudencia rabínica, islámica y cristiana, como el contrato islámico *mudaraba,* que veremos más adelante y que es equivalente a la *commenda* cristiana (Udovitch, 1962).

A lo largo de los siglos, sin embargo, se van relajando estas restricciones para progresivamente aceptarse la distinción entre interés y usura, interpretando ésta como un tipo de interés abusivo y prohibido, mientras el interés se considera

[133] "Dios ha permitido el comercio y prohibido la usura *(riba)*" (Q, 2:276; además de la 2:275, 278-280, 3:130, 30:39).

como el coste y rendimiento legítimo del dinero. Del mismo modo ocurre en el mundo árabe-islámico, pese a las reticencias que genera inicialmente la aparición de la banca moderna a finales del siglo XIX y principios del XX (Wilson 2007). De hecho, toda una serie de *fatwas,* o dictámenes jurídico-religiosos, emitidos por las autoridades religiosas de cada país pasan a legitimar de una forma u otra el poder cobrar y pagar con intereses.

Sin embargo, ciertos sectores de la población musulmana y de la élite religiosa se mantuvieron siempre reacios a aceptar esta interpretación, argumentando que la prohibición que establece el Corán se refiere a todo tipo de interés bancario, como defienden los economistas islámicos. Esta interpretación, dominante en ciertos movimientos de tinte islamista, fue cristalizando en iniciativas concretas en los años 60s del siglo XX, dando lugar a la creación de las primeras instituciones financieras sin intereses. Los primeros bancos comerciales islámicos, alternativos o "halal", según el país y contexto político-cultural en el que operen, se crean a partir de los años 70s, gracias a la liquidez proveniente de los *booms* del petróleo.

2.1. ¿Dónde y cuándo surge? Desarrollo y contexto histórico particular

En el surgimiento de la banca y finanzas islámicas es importante distinguir entre las iniciativas o experiencias que surgen "desde abajo", provenientes de una base y entramado social proclive a ellas, como ocurre en los primeros casos de fondos y cajas rurales en Malasia (Tabung Hajji, 1962) y Egipto (Mith Gamr, 1963),[134] de aquellas que aparecen "desde arriba", resultado de la intervención y apoyo de ciertos gobiernos, instituciones internacionales o grandes fortunas, como ocurre en los países del Golfo, en general, a partir de los años 70s. De hecho, algunas de las críticas que surgen en la actualidad denuncian que la industria en estos momentos está prácticamente dominada por el segundo grupo, y de ahí que no haya cumplido las expectativas de desarrollo local y comunitario que se le atribuían.[135]

El mayor impulso viene de la mano de la Organización de la Cooperación Islámica (entonces Organización de la Conferencia Islámica), que en la reunión de ministros de finanzas de 1973 acordó la creación del Banco Islámico de Desarrollo, institución multilateral para la financiación islámica de proyectos de desarrollo y que empezaría a funcionar en 1975.

Ese año, comenzaría a operar también el primer banco comercial islámico, el Dubai Islamic Bank, y a partir de ahí se sucede la creación de múltiples bancos e

134 Todavía en funcionamiento: <www.tabunghaji.gov.my>

135 "Esta industria elitista se dirige ante todo a las fortunas de las petromonarquías, mientras que las clases medias y las pymes musulmanas tienen dificultades para encontrar servicios bancarios que respeten su ética". Fatima Lahnait, "¿La ética al servicio del desarrollo sostenible?" *Afkar/Ideas,* invierno 2008/09, 2009, pág. 58.

instituciones financieras islámicas. Desarrollo que se ve de nuevo potenciado por el llamado tercer *boom* del petróleo en la primera década del siglo XXI (2002-08) y la recuperación de los precios tras la crisis económica internacional.

Más allá de esto, para entender la evolución y trayectoria de las finanzas islámicas se deben tener en cuenta toda una serie de factores políticos, sociales y económicos, que varían mucho entre unos países y otros y que no se pueden desarrollar en este capítulo.

Baste mencionar el apoyo gubernamental que ha tenido también desde los años 80s en Malasia, donde se creó el primer banco islámico en 1983, el Bank Islam Malaysia Berhad (Imam 2010:6), se introdujeron incentivos fiscales para los depósitos islámicos en 2001 y donde cuenta con una de las mayores bases sociales. Aunque con un desarrollo mucho menor, en los últimos años también Indonesia, país con la mayor población musulmana del mundo (230 millones, un 88% de la población), ha introducido medidas para potenciar este tipo de banca. En concreto, en 2003, las autoridades religiosas emitieron una *fatwa* que ilegaliza el tipo de "interés".

En el Golfo, uno de los países que buscó especializarse en las finanzas islámicas desde un primer momento fue Bahréin, dentro de su política de posicionamiento como centro financiero de la región. El apoyo gubernamental a la industria en Arabia Saudí llegó algo más tarde, dando un importante giro en la última década y sobre todo a partir de 2006, cuando el Banco Nacional de Comercio, la mayor institución de crédito del país, revisó todas las actividades de su banca comercial para armonizarla con los principios financieros islámicos. Qatar por su parte también se ha reposicionado en los últimos años como centro de las finanzas islámicas, siendo líder actual en la emisión de *sukuk* o títulos de deuda islámicos. Los mayores bancos islámicos, en cuanto a capital, se encuentran en los países del Golfo, siendo los mayores del mundo bancos saudíes y kuwaitíes, Al-Rajhi Bank y Kuwait Finance House, respectivamente.

Por su parte, y con la excepción de Egipto, donde su desarrollo ha estado muy condicionado a la posición fluctuante de los movimientos islamistas en el juego político, como ocurre en la actualidad, en el norte de África su presencia sigue siendo minoritaria. En 2007 se introdujeron nuevas leyes permitiendo el uso de "instrumentos financieros alternativos" en Túnez y Marruecos. Sin embargo, mientras en Marruecos hasta la fecha no se ha aprobado la creación de ningún banco islámico, en Túnez uno de los tres bancos islámicos que operan en el país y el único tunecino, Zitouna Bank, había sido fundado por el yerno de Ben Ali en 2009. Tras la revolución se nacionalizó y se encuentra bajo la supervisión del Banco Central de Túnez. Por el momento, pese a las declaraciones y programas iniciales, la llegada al poder de los partidos islamistas tanto en Túnez, como en Marruecos y Libia, no ha supuesto ningún avance significativo en esta dirección. En Egipto,

el gobierno de Morsi había ultimado una ley para facilitar la emisión de bonos islámicas o *sukuk* por parte del Estado, y atraer así financiación del Golfo para distintos proyectos, pero la Universidad Al-Azhar, corazón del islam institucional en Egipto (Arigita 2005), pidió en marzo ser ella la institución encargada de supervisar y autorizar la ley, aspecto que queda pendiente tras el golpe de Estado del 3 de julio de 2013.[136] La industria en el país está dominada por el duopolio de dos de las principales redes de bancos islámicos del Golfo, Faisal y al-Baraka, y su presencia en el mercado nacional sigue siendo minoritaria (un 4% del mercado).

En su conjunto y aunque las estimaciones varían según las fuentes, los bancos islámicos mueven el 14% de los activos del sistema bancario en Oriente Medio y norte de África, siendo su peso mayor en los países del Golfo (un 26%). Con la excepción de Arabia Saudí, Kuwait y Bahréin, donde representan el 35, 31 y 27% del total de activos, respectivamente, su porcentaje de participación en los mercados nacionales, en general, sigue siendo reducido (ver gráfico 1).

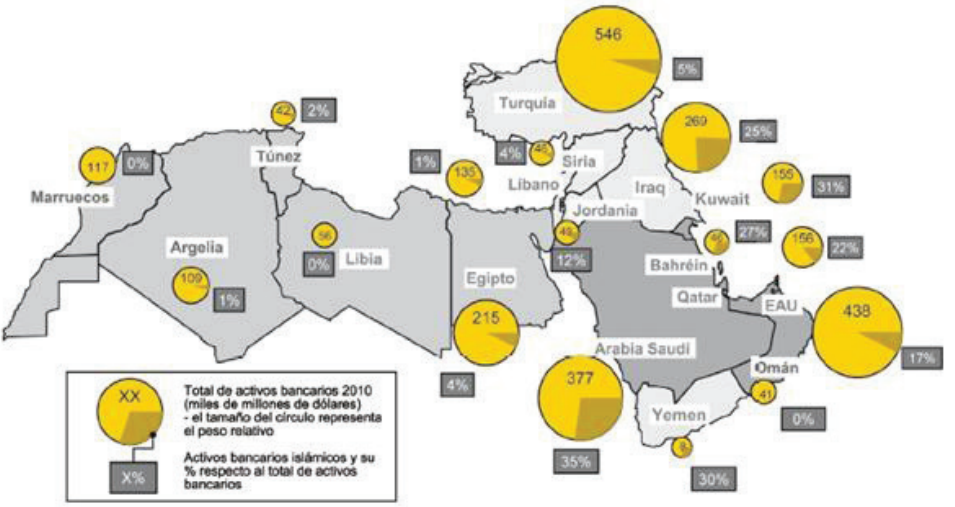


Gráfico 1: ***Activos bancarios y participación de las finanzas islámicas en la región de Oriente Medio y Norte de África***

Fuente: Datos de 2010. *The Banker,* Ernest & Young, 22/11/11, *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe* nº 27, noviembre/diciembre 2011

En cuanto al peso de cada país en el total de activos mundial, Irán ocupa la primera posición, con un 43% de los activos financieros islámicos, seguido de lejos por Arabia Saudí y Malasia, con un 12 y 10% del total, respectivamente, y tras ellos Emiratos Árabes Unidos (EAU) y Kuwait con un 8% de estos (ver

[136] "Egypt's Islamic authority asserts role, clashes with Brotherhood", *Reuters,* 28/03/13 <http://uk.reuters.com/article/2013/03/28/uk-egypt-azhar-idUKBRE92R0SL20130328>

gráfico 2). En el epígrafe "otros", que aglutina el 8,7% de los activos mundiales, veremos cómo se encuadra un abanico cada vez más amplio de países de todas las regiones del mundo. Pero antes veremos brevemente cuáles son sus principales características y mecanismos de funcionamiento.

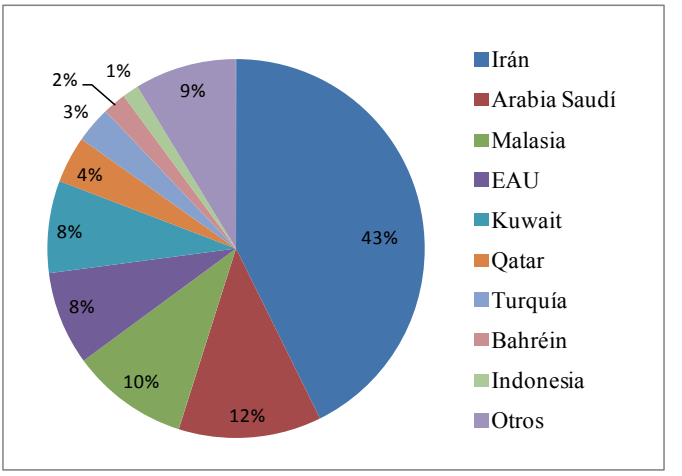


Gráfico 2: ***Peso relativo por países en el total de activos de la banca islámica (2012)***

Fuente: KFH-Research Islamic Finance Report, 2012 (Tehran Times, 17/03/13)

2.2. Funcionamiento de un banco islámico: principales tipos de contratos

Como veíamos, la banca islámica es resultado de aplicar la prohibición de *riba* al sistema financiero como prohibición de todo tipo de interés. Esto no significa, sin embargo, que el precio del dinero sea nulo, sino que la ganancia del capital siempre debe resultar o justificarse por un trabajo o servicio realizado o bien un riesgo compartido, derivado siempre de una actividad económica real. El rendimiento del capital no puede determinarse como un tanto por cierto garantizado del volumen de los fondos prestados o depositados. Este porcentaje debe calcularse sobre los beneficios o pérdidas de la actividad financiada con dichos fondos.

Las transacciones financieras de un banco islámico son las mismas que las de un banco convencional, sólo que se articulan a través de los llamados contratos de coparticipación en pérdidas y beneficios (PLS) y de servicios de intermediación comercial.

Las operaciones que financia o en las que se involucra una institución financiera islámica deben también ser lícitas desde un punto de vista religioso y moral, es decir, no pueden participar en actividades económicas relacionadas con la industria porcina, el alcohol, el armamento, los juegos de azar, la pornografía o la especulación (financiera o relativa a un riesgo aleatorio).

Para garantizar que, tanto los instrumentos con los que operan como las actividades que financian, cumplen con los requisitos de la ley islámica, los bancos e instituciones financieras islámicas están supervisados por un consejo de supervisión islámica (Shariah board), interno pero formado por expertos reconocidos en jurisprudencia islámica.

Los contratos de financiación islámicos con los que operan son resultado de la adaptación a las necesidades contemporáneas de los contratos mercantiles de la jurisprudencia islámica. Sobre todo en los últimos años, se ha producido una gran profusión en la creación de opciones y alternativas diversas para cubrir estas necesidades. Sin embargo, para entender básicamente su filosofía, baste explicar el formato de las cuatro tipologías básicas de estos contratos. De ellas, la segunda y la tercera corresponden a los contratos propiamente de participación en pérdidas y beneficios:

2.2.1. Qard al-hasan

Qard al-hasan es el préstamo libre de interés. Se utiliza tanto en cuentas corrientes como en préstamos personales, normalmente a clientes especiales del banco o personas con recursos limitados, como parte de las acciones de caridad o la política de responsabilidad social corporativa realizada por la institución financiera.

2.2.2. Musharaka

Musharaka es el contrato de asociación o coparticipación tipo que formaliza la asociación en una operación de inversión o actividad económica en la que las dos partes ponen tanto capital como trabajo, pudiendo este último suponer distintos grados de gestión de la inversión. Se utiliza sobre todo cuando el banco además de dinero ofrece asesoramiento o algún tipo de gestión en la inversión del cliente, que ya cuenta además con capital propio o de otros inversores, en una relación similar a la *joint venture.* El porcentaje de beneficio que se lleva cada parte se acuerda a priori, en función tanto del capital como del grado de implicación en el desarrollo de la inversión, pero es un porcentaje del beneficio obtenido finalmente, no del capital puesto por cada uno. Las pérdidas en cambio se asumen de acuerdo a las cantidades invertidas.

2.2.3. Mudaraba

Mudaraba significa asociación silenciosa o limitada *(in commendam)* y es el contrato que regula la asociación entre un socio que pone simplemente el capital y otro que realiza la inversión. De una forma similar a un fondo de inversión, se utiliza cuando el cliente deposita dinero en el banco, que se encarga de invertirlo, pero también cuando es el banco el que presta el dinero a un cliente inversor. Los

beneficios se reparten en función de unas proporciones acordadas. En caso de pérdidas, si no se derivan de una mala gestión de la inversión, las asume el dueño del capital.

2.2.4. Murabaha

Murabaha es el contrato que formaliza una operación de reventa de un bien a cambio de una comisión por el servicio realizado, que en teoría no debe ser un porcentaje del valor del bien. Se utiliza cuando el banco compra un bien a cargo del cliente y le cobra un margen fijo por el servicio, que se justifica por el riesgo que asume el banco, al mantener la propiedad del bien mientras realiza la transacción y hasta que el cliente lo paga. Es el contrato que viene a sustituir los créditos al consumo y las operaciones de importación-exportación.

2.2.5. Iyara

Iyara es el contrato a través del cual el banco compra un bien y lo alquila al cliente, de forma similar al *leasing,* a cambio de un porcentaje por el servicio y riesgo incurrido, como en el contrato *murabaha.* Incluye una versión, *iyara-wa-iqtina,* en la cual el cliente posee la opción de compra del bien al final del periodo de pago. Se utiliza sobre todo para las hipotecas o compra-venta de bienes de equipo.

2.3. Impacto y expansión actual de la banca islámica

2.3.1. Desarrollo e innovaciones en los últimos años

A partir de los contratos de financiación islámica tipo que hemos visto, en los últimos años se han ido definiendo toda una serie de contratos derivados, a veces no sin cierta controversia para algunas escuelas y juristas, para cubrir formas y necesidades diversas de financiación.

A partir del año 2003, se comenzaron a ofrecer las primeras hipotecas islámicas, aunque su crecimiento no ha sido muy amplio. Un mercado que sí que ha experimentado un fuerte desarrollo y presenta un gran potencial es el de los seguros islámicos o *takaful,* sobre todo en Malasia, donde alcanzan un volumen de 1.700 millones de dólares.

Sin embargo, los instrumentos que, por excelencia, han experimentado una mayor expansión desde el comienzo de su lanzamiento, también a principios del siglo XXI, son los certificados de inversión islámica, bonos islámicos o *sukuk.* Los bonos *sukuk* cubren la función de un bono de deuda convencional, pero su rendimiento no es un porcentaje del coste del bono sino de los rendimientos de un activo o participación en un activo que se compra

con el bono, a través de un contrato islámico. Las primeras emisiones fueron gubernamentales o soberanas, por parte de gobiernos o entidades públicas. De hecho, la mayoría de las emisiones siguen siendo gubernamentales (el 70% de las emisiones de bonos *sukuk* entre 2010 y 2012). La primera emisión de bonos *sukuk* la realizó el Banco Central de Bahréin en 2001, seguido de emisiones también soberanas en Malasia (2002 y 2006), y posteriormente de sucesivos gobiernos del mundo islámico (Arabia Saudí, EAU, Sudán, Pakistán, Qatar, Turquía y, finalmente, Jordania en 2011, así como Yemen y Kazajistán en 2012). Qatar, en particular, ha sido muy activo en los últimos años, alcanzando los 4.000 millones de dólares en emisiones de bonos *sukuk* en 2012, igual que Turquía, con 1.500 millones de dólares en emisiones ese mismo año. Algunas de estas emisiones de bonos han contado con el apoyo financiero y el asesoramiento de instituciones internacionales como el Banco Mundial, La Corporación Financiera Internacional (IFC, en sus siglas en inglés) y el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo (IBRD, en sus siglas en inglés).

Por su parte, las empresas privadas tardaron algo más en acudir a este tipo de financiación, pero en los últimos años se ha producido también un fuerte crecimiento de las emisiones corporativas de *sukuk.* Entre algunas significativas, destacar la realizada por Dubai Ports World, por valor de 3.500 millones de dólares, en 2006, y la de GE Capital - General Electric en 2009, por 500 millones de dólares, o la realizada en 2010 por Saudi Electrical Co., con 1.867 millones de dólares emitidos en bonos islámicos. Se produce un auge importante sobre todo a partir de 2009, recuperado el primer impacto de la crisis financiera internacional, con la publicación de un conjunto de estándares mundiales por parte de la asociación internacional que regula la contabilidad de las instituciones financieras islámicas (AAOIFI, en sus siglas en inglés), y que permite su negociación en mercados secundarios, como los de Malasia, Dubái y Londres.

De hecho, en su conjunto, el volumen de emisiones de bonos *sukuk* creció un 55% en 2012, alcanzando los 144.000 millones de dólares, frente a los 85.000 y 51.200 millones emitidos, respectivamente, en 2011 y 2010. El 50% de ellas se realizaron en Malasia y el 15% en EAU, principalmente en proyectos relacionados con el sector inmobiliario y de la construcción, el transporte y la energía.

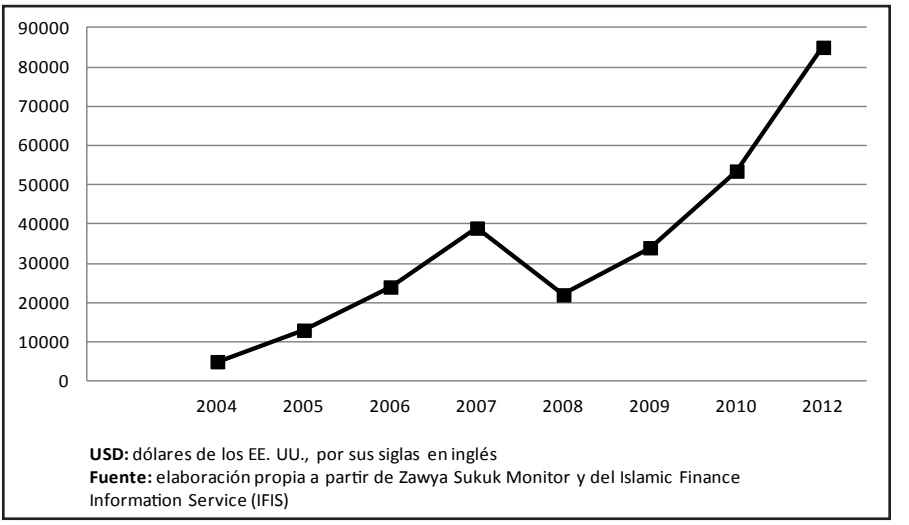


Gráfico 3: ***Emisiones mundiales de bonos sukuk***

Fuente: [S&P] *Islamic Finance Financial Times Special Report,* 12/05/11; Jacinto Soler Matutes, *El nuevo capital árabe: principales actores y oportunidades para las empresas españolas,* Casa Árabe, 10/04/13

2.3.2. Relativo impacto de la crisis económica

Uno de los aspectos que ha generado mayor debate y atención entre los economistas y expertos financieros islámicos en los últimos años es el relativo impacto que la crisis financiera internacional tuvo en las instituciones financieras islámicas, en relación con las pérdidas que sufrieron las instituciones financieras convencionales. Esto ha venido a corroborar los argumentos de aquellos que defendían las finanzas islámicas como una alternativa más estable, menos especulativa y más vinculada a la economía real, así como a avivar el debate sobre su papel en el sistema financiero internacional (Rehman 2009, Hanef & Smolo 2010, Chapra 2011).

El hecho de que los bancos y fondos de inversión islámicos no se vieran afectados inicialmente por la crisis de las hipotecas basura *(subprime)* de 2007, y la crisis financiera que la acompañó en 2008, se debió básicamente a que no habían invertido en productos tóxicos ni en los fondos de inversión que protagonizaron la crisis, dado el riesgo que comprometían, el que funcionaran con intereses o tuvieran un carácter especulativo.

Sin embargo, los bancos islámicos sí se han visto afectados por la caída de la actividad económica y la inversión que ha acompañado la crisis económica internacional, sobre todo de 2008 a 2010, y, especialmente, por la crisis inmobiliaria en el Golfo, dado que el sector inmobiliario es uno de sus principales mercados de inversión.

Con todo esto, sin embargo, en los últimos cinco años, su crecimiento ha sido mucho mayor que el de los bancos convencionales, sobre todo en algunos países del Golfo, como Qatar y Bahréin, con tasas del 39 y 26% de crecimiento, frente al 28 y 7% de la banca convencional.

2.3.3. Expansión internacional y presencia en Europa

En la actualidad los activos financieros islámicos alcanzaron en 2012 los 1,3 billones de dólares, aproximadamente un 1,5% de los activos globales y casi un 25% de los fondos soberanos, que sumaron 5,3 billones de dólares en activos ese año (UNCTAD 2013:10). Con unas tasas de crecimiento que se han mantenido en torno al 15-20% anual desde 2000, se espera que en 2013 alcancen los 1,8 billones de dólares en activos.

Se estima que en la actualidad hay más de 500 instituciones financieras islámicas (IFIs) en el mundo, además del conjunto de grupos e instituciones financieras internacionales que también operan con bonos o instrumentos islámicos, a través de ramas especializadas o "ventanillas islámicas" (Citigroup, Merril Lynch, ABM Amro, Banque National du Paris, Deutsche Bank, HSBC, West Bromwich Building Society, Lloyds TSB y la Unión de Bancos Suizos (UBS), entre otros).

Su actividad se desarrolla en más de 70 países del mundo, más allá de los países de cultura arabo-musulmana, donde comenzó a operar inicialmente, para alcanzar también centros financieros internacionales como Londres, Singapur, Hong Kong o Nueva York (donde operan desde hace años índices bursátiles especializados en fondos de inversión islámicos, como el Índice Islámico Dow Jones o el Financial Times Stock Exchange Global Islamic Index Series).

Dado que se trata de un tipo de banca implicada en operaciones de compra y venta y posesión de bienes (a través de los contratos *murabaha* o *iyara*), algunos países como Reino Unido, Irlanda, EE.UU., Australia y Canadá han introducido cambios regulatorios para facilitar su operatividad, tanto desde un punto de vista legal como fiscal. Francia ha hecho algunos movimientos en este sentido, pero sin mucho éxito, por el momento.

Reino Unido es el país donde más se ha avanzado en este sentido. En la última década, a la iniciativa de bancos y agentes privados, que llevan décadas trabajando en el país, se ha unido la apuesta política por posicionar Londres como centro financiero de las finanzas islámicas en Europa. En esta dirección, el Banco de Inglaterra abolió la doble imposición que sufrían las hipotecas islámicas y los contratos *iyara* y *murabaha,* con la UK Finance Bill de 2009, entre otras medidas. Actualmente, operan cinco bancos puramente islámicos (tres de ellos creados entre 2004 y 2007, el Islamic Bank of Britain, el European

Islamic Investment Bank y el Bank of London and the Middle East) y al menos otras 17 instituciones financieras convencionales poseen "ventanillas islámicas" en el país, realizan operaciones internacionales con instrumentos de financiación islámicos (Barclay Capital, Standard Chartered Bank) o trabajan con índices de bonos *sukuk* (Citigroup, Standard & Poors). Reino Unido posee también toda una serie de centros de formación especializada en finanzas islámicas (Leicester, Loughbourough, Durham).[137]

Por su parte, Irlanda ocupa el puesto número uno en Europa en cuanto a activos de fondos de inversión islámica (1.887 millones de dólares en 2011). Otros países en los que se han realizado operaciones concretas o algunas instituciones trabajado con este tipo de finanzas son Suiza (Unión de Bancos Suizos, UBS), Alemania (Deutsche Bank, ABM Amor y Kuveyt Partipation Bank of Turkey, además de la emisión de bonos *sukuk* por parte del Estado de la Alta-Sajonia). En España, por el momento, y pese al interés de algunos colectivos y bancos, atraídos sobre todo por la posibilidad de atraer el ahorro de las comunidades inmigrantes magrebíes, no se han producido avances en el terreno práctico. En cuanto a formación y análisis, en 2009 el IE Business School y la Universidad del Rey Abdulaziz crearon el Centro de Economía y Finanzas Islámicas (SCIEF) en Madrid que, en colaboración con Casa Árabe, ha venido realizando en estos últimos años todo un conjunto de actividades, seminarios y publicaciones sobre el tema.

3. EVALUACIÓN, POTENCIAL Y PERSPECTIVAS

Según algunos expertos, la industria de las finanzas islámicas ha dejado de ser ya un nicho de mercado particular, para convertirse en un actor relevante en el panorama financiero internacional, aunque no es un sustituto sino un complemento de los bancos convencionales (Imam 2010:20). Otros expertos restringen su impacto potencial al que puedan tener otras alternativas de intermediación financiera, basadas en criterios éticos o morales, como son la banca ética, los fondos de inversión éticos o las iniciativas de responsabilidad social corporativa, en general, especialmente reforzadas en respuesta a la crisis financiera internacional de los últimos años.

Su actividad, aunque genera adeptos, también despierta suspicacias, incluso entre algunos sectores de población musulmana que lo ven como una forma disfrazada de banca convencional con un simple barniz religioso, en la que los porcentajes de participación en las inversiones terminan equivaliendo o tomando como referencia el tipo de interés del mercado en cada momento (El-Gamal 2007:5). En

[137] Para más información sobre formación especializada en finanzas islámicas en Europa ver: Ahmed Belouafi, Abderrazak Belabes y Cristina Trullols (eds.). *Islamic Finance in Western Higher Education.* Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.

este sentido, se advierte en distintos foros del riesgo que los contratos financieros islámicos se conviertan en simples ingenierías financieras vacías de contenido.

Algunos de sus productos, como las hipotecas islámicas, son más caros que los convencionales, factor que probablemente sea detonante de las dificultades que, por ejemplo, están teniendo en el mercado británico, donde el HSBC Amanah y el Lloyds TSB comenzaron a ofrecer depósitos e hipotecas islámicos en 2003, pero dejaron de hacerlo en 2012.

Una de las mayores críticas que han recibido es la concentración de su actividad no tanto en operaciones de coparticipación en los beneficios y ganancias de proyectos de inversión (a través de los contratos *musharaka* o *mudaraba*), que representan los ideales de intermediación financiera islámica, sino en operaciones básicamente de intermediación comercial, dado que casi dos terceras partes de sus operaciones se realizan a través de contratos *murabaha* o de *mark-up* (comisión de compraventa) (Ismail 2011:10).

En relación con esto, aunque la economía islámica surge del esfuerzo por buscar modelos alternativos de desarrollo, la banca islámica, en su faceta comercial, no ha conseguido materializar el papel que se le asignaba inicialmente como motor de desarrollo económico, absorbiendo el ahorro y favoreciendo la creación de crédito, la inversión y el empleo a nivel local. Más allá del Golfo, en los países árabes de Oriente Medio y el norte de África los sistemas bancarios siguen presentando altos niveles de concentración (en un número reducido de bancos), bajos niveles de bancarización, así como importantes problemas de acceso al crédito para familias y pequeñas y medianas empresas (Barajas, Chami & Yousefi 2011:8).

En este sentido, su expansión en el norte de África, más allá del voluntarismo político mostrado por los partidos islamistas que han llegado al poder, requerirá además importantes reformas en el funcionamiento y apertura de los sistemas bancarios de estos países. Mientras, su potencial de crecimiento, en general, con la excepción del sudeste asiático, sigue muy vinculado a la evolución en general de los mercados de hidrocarburos y la expansión internacional de los bancos y capitales del Golfo.

En cuanto a su presencia en Europa, visto los últimos problemas presentados por la banca comercial en Reino Unido, donde, por otro lado, presenta un mayor potencial de mercado entre la comunidad musulmana del país, de origen mayoritariamente pakistaní, y el escaso desarrollo de este tipo de bancos en otros países, con comunidades musulmanas de origen principalmente magrebí, el interés seguirá probablemente centrado hacia la atracción del capital islámico, a través de la emisión de bonos *sukuk* o de operaciones de inversión con algunos de los grandes fondos y bancos islámicos del Golfo.

BIBLIOGRAFÍA

ABDEL HALEEM, M. A. S. *The Qur`an: A new translation.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

ABUAMRIA, Faeyz M.J. *El mecanismo de funcionamiento de los bancos islámicos y su tamaño en los mercados financieros.* Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007.

AHMAD, Khursid, "Economic Development in an Islamic Framework", en Khursid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics,* Leicester: The Islamic Foundation, 1980, págs. 171-188.

ANCA, Celia De. "Invertir en valores: Inversión socialmente responsable e inversión islámica", *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe* Nº 6, marzo/abril, 2008.

ARIGITA, Elena. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo.* Granada: Universidad de Granada, 2005.

ASUTAY, Mehmet, "Considering the Dichotomy between the Ideals and Realities of Islamic Finance", *New Horizon* 174, n.º 32, 2010.

— "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1, n.º 2, 2007, págs. 3-18.

BARAJAS, Adolfo; CHAMI, Ralph; ESPINOZA, Raphael y HESSE, Heiko, "Recent Credit Stagnation in the MENA Region: What to Expect? What Can Be Done?, *IMF Working Paper,* 10/219, 2010.

BELOUAFI, Ahmed; BELABES, Abderrazak y TRULLOLS, Cristina (eds.). *Islamic Finance in Western Higher Education.* New York: Palgrave Macmillan, 2012.

CHAPRA, M. Umer, "The Islamic Welfare State and its Role in the Economy", en KHURSID Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics.* Leicester:

The Islamic Foundation, 1980, págs. 143-169.

— "The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help?", en *Islamic Economics and Finance: a European Perspective,* Johathan Langton, Cristina Trullols y Abdullah Q. Turkistani (eds.). New York: Palgrave Macmillan, 2011.

ESPOSITO, John y VOLL, John O. *Makers of Contemporary Islam.* Nueva York: Oxford University Press, 2001.

EL-GAMAL, Mahmoud Amin, *Incoherence of Contract-Based Islamic Financial Jurisprudence in the Age of Financial Engineering,* mayo de 2007, en http://www.ruf.rice.edu/~elgamal/files/Incoherence.pdf (26/01/2008).

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie. *Early Economic Thought in Spain 1177-1740.* Londres: George Allen & Unwin, 1978.

HANEF, Rafe y SMOLO, Edib, "Reshaping the Islamic Finance Industry: Applying the Lessons Learnt from the Global Financial Crisis", *Research Paper* n.º 11, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2010.

IMAM, Patrick y KPODAR, Kameni, "Islamic Banking: How Has it Diffused?", *IMF WP,* agosto 2010.

ISMAIL, Abdul Ghafar, "The Theory of Islamic Banking: Look Back to Original Idea", *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance,* vol. 7, n.º 3, Jul-Sep, 2011, págs. 9-22.

KAHF, Monzer, "A contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society", en Khursid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics,* Leicester: The Islamic Foundation, 1980, págs. 19-36.

KHAN, M. Fahim, "World Financial Crisis: Lesson from Islamic Economics", en *Issues in the International Financial Crisis from an Islamic Perspective,* Jeddah: Islamic Economic Research Center, 2009, págs. 21-22.

LAHNAIT, Fatima, "¿La ética al servicio del desarrollo sostenible?", *Afkar/ Ideas,* invierno 2008/09, 2009, págs. 56-58.

LORCA, Alejandro y OROZCO, Olivia. *La Banca Islámica sin intereses: elementos básicos.* Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999.

OROZCO, Olivia, "Las finanzas islámicas superan el billón de dólares", *Boletín de Economía y Negocios* n.º 27, noviembre/diciembre 2011.

— "La banca islámica: nuevos mercados, ¿nuevas alternativas?", *Política Exterior* 122, marzo / abril 2008.

REHMAN, Aamir A. "The Relevance of Islamic Finance Principles to the Global Financial Crisis", *Panel Discussion on the Evolution of the Global Finan-*

cial Crisis from the Current Crisis, 16 de marzo de 2009, Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, Islamic Finance Project, 2009.

SIDDIQI, Muhammad Nejatullah, "Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature", en Khursid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics,* Leicester: The Islamic Foundation, 1980, págs. 191-315.

UDOVITCH, Abraham L. "At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium", *Speculum* 37, n.º 2, 1962, págs. 198-207.

WILSON, Rodney, *Islamic Banking and Finance in North Africa: Past Development and Future Potential;* African Development Bank, 14 de octubre de 2011.

— "Islamic Finance in Europe", *RSCAS Policy Paper* 2007/02, European University Institute, diciembre, 2007.

— "Overview of the Sukuk Market", en *Islamic Bonds: Your Guide to Issuing, Structuring and Investing in Sukuk,* Euromoney Institutional Investor PLC, 2006.

ZAMAN, Asad, "Islamic Approaches to Fundamental Economic Problem" en Kabir Hassan y Mervyn K. Lewis (eds.), Oxford University Handbook on Islam and the Economy [en prensa], en http://ssrn.com/abstract=2231398, http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2231398 (11 de marzo de 2013).

— "The Normative Conceptions of Scarcity", *Real-World Economics Review,* n.º 61, 2012, págs. 22-39.

ZAMAN, Arshad, "Mawlana Mawdudi and the Genesis of Islamic Economics", texto preparado para el *Ninth International Conference in Islamic Economics and Finance (ICIEF)* Istanbul, Turkey, 9-11 de septiembre de 2013, en http://academia.edu/2762176/Mawlana_Mawdudi_and_the_Genesis_of_Islamic_Economics (10/05/2013).

INFORMES

World Islamic Banking Competitiveness Report 2013, Ernest & Young, diciembre 2012.

"Good Omens Amid Turbulence" *Islamic Finance Financial Times Special Report,* 12 de mayo de 2011.

Islamic Finance: Global Financial Stability, IDB, IRTI, IFSB, abril 2010.

"Las finanzas islámicas hoy. Panorama y claves de crecimiento", *Notas Socioeconómicas n.º 9,* Casa Árabe, 11 de junio de 2010.

KFH-Research Islamic Finance Report, 2012 (Tehran Times, 17/03/13).

(UN) FOLLOW THE LEADER: UNA LECTURA CRÍTICA SOBRE EL LIDERAZGO Y LOS MOVIMIENTOS ISLÁMICOS EN EUROPA OCCIDENTAL

Jordi Moreras
Profesor de Antropología,
Universitat Rovira i Virgili

Resumen: Este artículo revisa críticamente las interpretaciones llevadas a cabo sobre el liderazgo y los movimientos islámicos en Europa en las últimas décadas, proponiendo una relectura de estas expresiones de participación y movilización entre los colectivos musulmanes. El carácter relativo de las categorías utilizadas hasta el momento no facilita la comprensión de las formas organizativas y de liderazgo, que se caracterizan por su condición contingente. Se propone una teorización entre tres vías de movilización (organización, institucionalización y activismo), y se revisa la figura de las autoridades religiosas islámicas en Europa.

Palabras clave: Organización, institucionalización, activismo, liderazgo, movilización.

1. INTRODUCCIÓN

La bibliografía sobre el islam en Europa ha prestado una intensa atención a sus expresiones de organización, institucionalización y liderazgo. La identificación, radiografía y seguimiento de las diferentes entidades y movimientos, que se han constituido en el seno de las comunidades musulmanas europeas, ya ha acumulado un importante volumen de datos empíricos. Igualmente, uno de los principales temas de atención en la última década, ha sido el análisis del liderazgo religioso, en especial del rol comunitario de los imames. Es curioso, no obstante, que muchos de estos estudios se hayan limitado a elaborar una aproximación meramente descriptiva de estas formas organizativas y expresiones de

autoridad, sin apenas voluntad de contextualizarlas. Apenas se ha aprovechado todo este material empírico para establecer alguna teorización respecto la organización colectiva y las formas en el ejercicio de la autoridad.

Este trabajo pretende formular una reflexión teórica y metodológica en torno al estudio de las formas organizadas del islam en Europa, no sólo compartiendo los supuestos desarrollados por Jeldtoft y Nielsen (2011) —según los cuales es necesario invertir la mirada en torno al estudio de las expresiones de religiosidad musulmana en Europa, más allá de las dimensiones colectivas organizadas—, sino también reflexionando críticamente ante determinados enfoques que priorizan la atención hacia el liderazgo y la acción organizada, y que dejan importantes lagunas abiertas. Cómo explicar, por ejemplo, el porqué de este interés por el estudio de los movimientos, si se tienen evidencias más que notables de que la gran mayoría de musulmanes en Europa expresan un muy discreto grado de militancia asociativa. O porqué se presta mucha más atención a las dimensiones formales de estos movimientos, y no a sus circunstancias contextuales dentro del marco de un campo religioso que se encuentra en construcción desde hace algunas décadas, y que se mantendrá de esta manera durante mucho más tiempo. O, finalmente, porqué no se analizan las dimensiones personales que se incorporan en estas expresiones de activismo, aplicando los enfoques teóricos que han desarrollado las ciencias sociales en el estudio de los movimientos sociales (Wiktorowicz 2004).

Se parte de la idea de que esa focalización sobre los aspectos organizativos formales tiene como principal derivada el interés por las expresiones de la autoridad religiosa, en especial sobre la que expresan los imames comunitarios, favoreciendo la confusión entre sus formas de liderazgo y autoridad (Moreras 2009).

Este capítulo también quiere desarrollar una lectura crítica, que pretende poner en cuestión el "espejismo organizativo" del que han partido algunos estudios, que han sugerido que el mero estudio de la doctrina, la reconstrucción de la estructura o la identificación de los liderazgos de estos movimientos, permitiría establecer una previsión de sus acciones futuras, así como de los posicionamientos de cada uno de sus militantes. Ese enfoque prioritario sobre el "texto" (la doctrina) y el "pretexto" (la interpretación que de ella hacen unos actores concretos), pero no sobre el "contexto" (el lugar en donde transcurre la acción social), es una constante en el análisis social, basada en la errónea suposición de que el conocimiento de las estructuras profundas permite identificar aquellas constantes que se repiten sean cuales sean las situaciones dadas.[138] Igualmente se quiere

[138] El sentido común en sociedad atribuye roles definidos a actores individuales, dando a entender que su comportamiento social estará directamente relacionado con su pasado y que se orientará en el futuro tal como ya sucedió en el presente. Bernard Lahire se refiere a la ilusión, corriente y socialmente bien fundada, de la unicidad e invariabilidad en la acción de los individuos: "es como si el hecho de pensarse 'idéntico' o 'fiel' a sí mismo, en todo tiempo y en todo lugar, y sean cuales fueren

revisar críticamente la aplicación práctica de esta perspectiva, que favorece el "etiquetaje relativo" que supone ubicar a un liderazgo, a un movimiento y a sus militantes de acuerdo a una escala gradacional de mayor a menor convicción y rotundidad —me resisto a aplicar el término de "radicalidad", tan en boga en estos tiempos— en sus planteamientos o doctrinas. Dado que no es posible establecer esta gradación de forma objetiva, su carácter relativo se deriva de la proximidad o distancia con respecto a dos polos estructuralmente opuestos (entre extremismo y moderación), entre los cuales emplazar de forma basculante y contingente a unos y otros movimientos.

Este texto no pretende establecer una enumeración de los principales movimientos islámicos presentes en Europa. Una síntesis actualizada de los mismos puede consultarse en Peter y Ortega (2012). Esta obra colectiva, en cuanto a que parte de tres elementos que considero fundamentales en el estudio de la acción organizada en el islam en Europa (es decir, la contextualización de estos movimientos, destacar sus vínculos transnacionales, así como la combinación de análisis multidisciplinar), será una de las referencias bibliográficas principales de este trabajo, y que animo a los lectores a consultar.

En primer lugar, se analizará el contexto europeo como escenario que ha visto aparecer diferentes expresiones de organización y liderazgo, que bien respondían a las necesidades que implicaba la instalación y asentamiento de comunidades de origen musulmán cada vez más numerosas, o que eran el resultado de trasplantar organizaciones que habían nacido en los países musulmanes de origen, y que debido a diferentes circunstancias políticas pasaron a desarrollarse en Europa. Tales formas organizativas se acabarían orientando en base a tres ejes básicos, pero no excluyentes, como el étnico-nacional, el político y el doctrinal. Igualmente, las relaciones que se mantendrían entre todas ellas se organizarían sobre la base de los principios de la cooperación, competencia o indiferencia mutua. La historia contemporánea de la presencia musulmana en muchos países europeos ha sido reconstruida sobre la base de la evolución de estos movimientos. Con ellos se ha elaborado esa historia institucional que ha sido narrada por numerosos estudios que, sin embargo, han ignorado esencialmente la dimensión cotidiana, informal y vivencial sobre la que se ha basado buena parte de la trayectoria de estos colectivos en Europa occidental.

A continuación, se propondrá una interpretación de los conceptos de organización, institucionalización y activismo, que serán presentados como tres vías diferentes de movilización que han sido transitadas por parte de las comunida-

los acontecimientos vividos o las pruebas superadas […], conllevase un beneficio simbólico y moral específico" (Lahire 2004:32). La exposición a contextos sociales cambiantes o en transformación, interviene directamente como un factor que puede alterar esta variabilidad, tanto respecto a individuos como colectivos.

des musulmanas en Europa. Se reseñará de forma breve la manera en que éstas se definen y se proyectan en el espacio público europeo, y se mostrará la relación que estas tres vías establecen entre tres ámbitos complementarios (texto/doctrina; pretexto/interpretación y contexto/situación). Con ello será posible hacerse una idea de cómo unas y otras formas de movilización han conseguido desarrollar una presencia mínimamente distinguible en el seno de las sociedades europeas.

La última parte de este texto será dedicada a las formas de liderazgo comunitario y autoridad religiosa que, tal como se mostrará, presenta una dimensión esencialmente contingente, lo que supone pensar que sus principios y argumentos de legitimidad se encuentran permanentemente a prueba y en revisión, tanto a ojos de aquellos miembros de su comunidad que les han otorgado su confianza, como a aquellas instituciones públicas y sociales que han contado con ellas como la representación de una interlocución válida.

2. EUROPA, DE TIERRA DE ASILO A TIERRA DE PREDICACIÓN

La urgencia por querer resolver los interrogantes presentes, echando mano de una cronología reciente, suele provocar un notable olvido del pasado. Europa occidental no sólo fue el destino de mano de obra inmigrante proveniente de países musulmanes durante la segunda mitad del siglo XX; también ha sido el lugar de acogida de muchas personas que, por razones ideológicas, se vieron forzados a salir de sus países debido a la represión política o doctrinal de sus regímenes.[139] Es preciso recordar a aquellos políticos opositores, líderes religiosos, artistas o intelectuales que tuvieron que refugiarse en Europa del acoso sufrido en sus países. Los personajes notables se mezclaron también con militantes de base de algunos movimientos, que optaron por seguir el camino del exilio, instalándose en Europa, ya sea reclamando un estatus de asilado político o bien confundiéndose con el resto de trabajadores inmigrantes de origen musulmán.

Todo este circuito se ha mantenido hasta la actualidad, y su grado e intensidad son consecuencia directa de la evolución de los procesos políticos en estas sociedades musulmanas, que han actuando como un factor de expulsión o atracción. Los cambios políticos han provocado, al mismo tiempo, la salida o el retorno de personas. Desde los procesos de independencia, la caída de regímenes prooccidentales, la represión interna contra movimientos religiosos o contra comunidades religiosas, los conflictos militares, hasta las actuales revueltas iniciadas

[139] Desde el siglo XIX, Europa acogió a intelectuales o activistas políticos musulmanes (como Jamal al-Din al-Afghani o Rashid Rida), en la defensa de sus causas. Un ejemplo de su capacidad de movilización sería la organización en 1935 en Ginebra del Congreso Musulmán Europeo, analizado con detalle por Martin Kramer en "Swiss Exile: The European Muslim Congress, 1935", en Martin Kramer *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (Nueva York: Columbia University Press, 1986), págs. 142-53.

en 2010, todas ellas han provocado la búsqueda de refugio, que los estados europeos han concedido de forma muy cicatera.

No todos aquellos que optaron por el camino del exilio consiguieron mantener una militancia activa. La pertenencia ideológica de muchos de ellos quedó diluida durante su exilio. La acción contenciosa desarrollada por los regímenes políticos de origen, a fin de controlar los márgenes de acción de su oposición política en el exterior, también ayudó a enfriar aún más los compromisos individuales.[140] La simpatía o indiferencia mostrada por las sociedades europeas, respecto a las circunstancias que habían provocado este exilio forzado, también contribuyó a crear una caja de resonancia o aplicar una sordina a sus reivindicaciones, que potenciaron o limitaron el desarrollo de una sensibilidad social hacia su causa. Por otro lado, la relativa desconexión de estos militantes en el exilio, con respecto al resto de colectivos de origen musulmán, que mostraban un perfil socioeconómico bien diferente de mano de obra inmigrante, también condicionó su acción. No obstante, se constituyeron redes de conexión, bien conectadas con sus países de origen, como forma de mantener los vínculos entre antiguos militantes, que en su mayoría se encontraban en tránsito de convertirse en comerciantes, profesionales liberales o cualquier otro perfil socio-profesional.

No obstante, las bases de las formas organizativas del islam en Europa no se derivan únicamente del desarrollo de entidades vinculadas orgánicamente con las representaciones gubernamentales de países musulmanes, o de movimientos de oposición que son reconstruidos en contextos europeos. El principal componente del espectro organizativo es el que está protagonizado por parte de los colectivos de perfil socioeconómico inmigrante, en respuesta a sus necesidades de organización comunitaria. Así lo reflejaba uno de los primeros trabajos fundacionales de la bibliografía sobre el islam en Europa, al ubicar las mezquitas como espacio comunitario sobre el que pivotaba toda la organización del colectivo musulmán (Dassetto-Bastenier 1984). Los primeros espacios de culto, pequeñas salas de oración que progresivamente fueron ocupando mejores ubicaciones, y en donde se procuraban una serie de servicios no exclusivamente religiosos, constituyen el primer estadio organizativo de estos colectivos. A pesar de que en determinados países europeos también fue significativo el desarrollo de un tejido asociativo, que se orientaba sobre la base de lo social o cultural y que, por

[140] La acción de entidades asociativas, vinculadas con las delegaciones consulares de estos países islámicos, ejercieron una influencia más que notable en el control interno de estos colectivos nacionales. Pero además hay que tener presente las acciones represoras ejercidas por los estados de origen respecto a sus ciudadanos. Un ejemplo de ello lo encontramos en el asesinato del sirio Nezar Ahmad El Sabagh, el 21 de noviembre de 1981 en el Centro Islámico de Barcelona. El Sabagh era un destacado dirigente islámico relacionado con el movimiento de los Hermanos Musulmanes de Siria, y que residía en España como apátrida desde hacía catorce años. Las causas de su asesinato nunca pudieron ser esclarecidas. En el caso de Francia, podríamos recordar el caso del secuestro y posterior desaparición del líder opositor marroquí Mehdi Ben Barka, en París en 1965.

ejemplo, en el caso francés estuvo claramente relacionado con el desarrollo de las llamadas segundas generaciones (Withol de Wenden-Leveau 2001), lo cierto es que el componente religioso va a representar un eje de referencia constante.

Es significativo que en aquellos estudios pioneros (al de Dassetto y Bastenier en Bélgica, habría que añadir los de Kepel, 1987 o Étienne, 1989, en Francia), ya se hacía referencia a uno de los movimientos que tendría una mayor trascendencia en la configuración del tejido comunitario islámico en muchas regiones europeas (es el caso de Cataluña, por ejemplo). Se trata de la *Jamaat at-tabligh wal daawa,* habitualmente conocida como el *tabligh,* un movimiento transnacional, misionero, proselitista y puritano (Masud 2000; Tarrés 2012), creado en la India en 1926, cuyo principal objetivo era evitar que los musulmanes que vivían en sociedades no musulmanas sucumbieran ante la influencia de los valores no islámicos. Definido como movimiento apolítico y religioso, los misioneros *tablighi* se convirtieron en habituales en los barrios en donde residían las poblaciones musulmanas. Su grado de influencia sobre las comunidades musulmanas, recomendándoles que se mantuvieran fieles a sus prácticas y sus referencias islámicas, facilitó el desarrollo de los primeros argumentos que hablaban en términos de su reislamización. Su progresiva visibilidad en el seno de los colectivos musulmanes y del espacio público europeo provocó la atención de los primeros estudios. Una atención que ha ido modulándose con el tiempo, pero que sigue manteniendo una mirada recelosa hacia el colectivo *tabligh* debido a su ideario doctrinal puritano.

Por el contrario, la bibliografía sobre el islam en Europa de los años ochenta y noventa apenas hace alguna referencia al principal movimiento islámico transnacional como serían los Hermanos Musulmanes, nacido en Egipto en 1928 por iniciativa de Hassan al-Banna. Ello se explica, tal como argumenta Maréchal (2008), debido a su siempre discreta implantación, en ocasiones alejada de la realidad de las comunidades musulmanas constituidas por inmigrantes. Orientada desde una interpretación doctrinal reformista, y con diferentes corrientes representadas en Europa, la organización de los Hermanos Musulmanes siempre tuvo un complejo encaje con respecto a las comunidades musulmanas de base, que habían basado la reconstrucción de las referencias islámicas siguiendo un origen cultural específico (la presencia musulmana en Europa desde los años setenta del siglo pasado tiene cuatro principales orígenes: magrebí, turco, indostaní y africano), lo que ponía en cuestión el ideario universal islámico que propugnaban. Cada país europeo muestra una historia diferente del encaje de este movimiento en el seno del colectivo musulmán, si bien una constante que se haya presente en muchos casos es que este movimiento se mantuvo durante mucho tiempo bajo el influjo de los grandes centros culturales islámicos que habían sido promovidos por parte de gobiernos musulmanes como Arabia Saudí.[141]

[141] Las iniciativas planteadas por países musulmanes para crear grandes centros culturales islámicos

Es significativo el papel que juega el componente de visibilidad social de estos movimientos en su identificación y en la generación del interés para analizar sus doctrinas, organizaciones y liderazgos. El trabajo de Lars Pedersen (1999), uno de los primeros en establecer un panorama de la implantación de los movimientos islámicos en Europa Occidental, no deja de ser paradójico respecto a lo que anuncia su título, y lo que supone referirse a movimientos que se encuentran implantados en las sociedades europeas desde la década de los setenta del siglo pasado. Esa constante respecto a la visibilidad es la que explica la manera en que en la actualidad son analizados los dos movimientos anteriormente citados, en un momento en que los enfoques se orientan claramente desde una lógica de tipo securitario (véanse como ejemplo, Vidino 2011).

También es evidente que las circunstancias políticas nacionales e internacionales han ejercido una notable influencia sobre la evolución de estos movimientos. No sólo cambian los contextos, sino que también cambian las percepciones y se generan nuevas estrategias. Las organizaciones, movimientos y liderazgos islámicos pasan a adquirir —no siempre por voluntad propia—, un perfil más marcadamente político, como actores que pasan a jugar un rol mucho más prominente dentro de la configuración de los campos religiosos islámicos nacionales.

3. LAS VÍAS DE LA MOVILIZACIÓN

Uno de los supuestos de los que parte este texto es que la combinación de los contextos nacionales e internacionales, los procesos sociales (internos y externos en relación a las comunidades musulmanas) y las situaciones que se derivan de esta interacción, acaban modelando y definiendo la trayectoria de estas organizaciones en Europa. Éstas, como tales, no son estructuras inertes e insensibles a la influencia de los contextos sociales en los que se insertan, sino que ven cómo sus estructuras, sus principios de referencia y sus acciones se adaptan a las oportunidades de participación que ofrecen las sociedades europeas, como también a las expectativas que éstas generan respeto al rol que han de cumplir estas organizaciones.

Esta participación se concreta en tres grandes dinámicas respecto de la orientación comunitaria de las iniciativas organizativas y de movilización de estos colectivos. En el siguiente cuadro se describen esas dinámicas:

---

en las principales capitales europeas, se aprovechaban de la situación de precariedad que caracterizaba los espacios religiosos, que habían sido abiertos por iniciativa de promotores privados en las comunidades inmigrantes. Antes de querer participar como una más de las dispares iniciativas que se orientaban bajo una lógica étnica, nacional o doctrinal, la decisión estratégica de apostar por estos grandes espacios, en principio poco ubicados comunitariamente, les permitiría a estos países ejercer una creciente influencia sobre las comunidades musulmanas instaladas, así como sobre los estados europeos, a fin de presentarse como la principal referencia comunitaria. En la actualidad, algunos de estos centros se han convertido en los principales difusores de las doctrinas rigoristas islámicas..

	ORGANIZACIÓN	*INSTITUCIONALIZACIÓN*	*ACTIVISMO*
Definición	Autoorganización para responder a las necesidades del culto	Gestión-burocratización del culto y representación de la comunidad	Defensa de una interpretación doctrinal concreta
Objetivos	Responder a las necesidades del culto a nivel comunitario	Representación y reconocimiento institucional por parte del estado y las sociedades europeas	Desarrollo de un ideario que se inspira en la referencia doctrinal islámica, pero que se orienta en clave ideológica-política
Nivel comunitario	Intracomunitario	Intercomunitario	Supracomunitario
Ámbito de trabajo	Escala local	Escala regional o nacional	Escala nacional con vínculos internacionales
Interlocutores políticos	Administraciones locales	Administraciones regionales o estatales	Administraciones públicas y otras instituciones sociales y académicas
Proyección	Horizontal (compartida y cooperativa con otras comunidades locales)	Vertical (jerárquica e intermediaria entre las administraciones públicas y las comunidades)	Transversal (pretende cruzar los ejes anteriores, influyendo desde las comunidades de base a las representaciones de base nacional)
Ejemplos	Oratorios musulmanes locales	Consejos islámicos a nivel nacional	Delegaciones de movimientos con dimensión transnacional

Cuadro 1. Distinción entre organización, institucionalización y activismo

Fuente: Elaboración propia

En primer lugar, se encuentran las dinámicas de *organización,* que son desarrolladas desde y hacia el interior del colectivo, y que tienen su principal expresión en la creación de los oratorios locales, creados para satisfacer las necesidades comunitarias surgidas del asentamiento de un colectivo en un barrio o localidad. Corresponde esta dinámica con la primera expresión formalizada de una voluntad colectiva para disponer de un espacio de encuentro comunitario que, en la mayoría de las ocasiones, es sufragado mediante aportaciones de los propios miembros del colectivo. Definida desde una perspectiva eminentemente local, esta dinámica se concentra fundamentalmente en resolver problemáticas inmediatas (la educación religiosa de sus hijos, la administración cotidiana del oratorio local y el pago del sueldo del imam, las relaciones con el ayuntamiento de la localidad, etc.), manteniendo una relación más o menos directa y continua con otras comunidades que se encuentran en su misma situación. Esta dinámica se desplaza metafóricamente de forma horizontal, puesto que comparte las mismas situaciones y necesidades que otras comunidades musulmanas locales. De ahí se explica la intensa interacción y colaboración mutua que se produce entre ellas. Tenemos muchos ejemplos de esta dinámica, que corresponden a la mayoría de las pequeñas mezquitas presentes en Europa.

La segunda dinámica corresponde a lo que llamaré *institucionalización,* que se proyecta desde un plano más vertical (y por ende, más jerárquico), que se

define bajo el principio de la gestión y burocratización del culto y la representación del colectivo, ya sea a nivel regional, nacional o europeo. Esta dinámica es desarrollada por centros y colectivos que, trascendiendo la dimensión organizativa, muestran una vocación más asociativa y con voluntad representativa, y quieren aparecer como puntos de referencia para otras comunidades. Su ámbito de actuación ya no es exclusivamente el local, a pesar de que éste le sigue proporcionando su legitimidad de base. De un plano intracomunitario se desplaza a otro de tipo intercomunitario, lo que implica una doble relación: con el resto de colectivos musulmanes y con las diferentes administraciones políticas presentes en el ámbito territorial correspondiente. En este ámbito se situarían las diferentes entidades federativas y consejos, que han encabezado la representación de las comunidades musulmanas a nivel europeo (en España, la Unión de Comunidades Islámicas de España; en Francia, la Union des Organisations Islámicas en France; en el Reino Unido, Te Muslim Council of Britain; o en el conjunto de Europa occidental, la Federation of Islamic Organisations in Europe).

La última dinámica, la del *activismo,* se relaciona con la implantación y el desarrollo de movimientos o corrientes doctrinales que, sobre una base transnacional, intentan influir sobre las comunidades musulmanas de base, así como a las instancias que las representan. Su eje de actuación es el transversal y su legitimidad proviene de la perspectiva del ideario o interpretación doctrinal que defienden, desarrollando una acción orientada hacia lo supracomunitario. Apuestan decididamente por el carácter diferencial de su perfil ideológico y doctrinal, y encuentran en la militancia la metodología para poder propagar su mensaje. Su voluntad es atraer a las comunidades locales a su ideario particular y conseguir su apoyo para poder presentarse como alternativa a las diferentes representaciones comunitarias que previamente se habían constituido. Se podrían citar como ejemplos a movimientos como los Hermanos Musulmanes o el Tabligh, corrientes doctrinales como la *salafiya,* o hermandades de tipo sufi, como la *muridiya* o la *naqshibandiya.*

Las vías de movilización anteriormente mostradas se orientan específicamente hacia el conjunto de colectivos musulmanes en Europa, aunque también se proyectan hacia las sociedades europeas, sus instituciones y sus opiniones públicas. Sus acciones constituyen la base de un posicionamiento en el espacio público europeo, y sus argumentos buscan ser legitimados por parte de unos y otros. Para comprender mejor el sentido de la interacción que se produce, es interesante combinar tres elementos que se presentan en ella, y que son accionados por parte de los representantes comunitarios musulmanes dentro del marco de los tres ámbitos de movilización que han sido citados. Se trata del "texto" (la doctrina), del "pretexto" (la interpretación que de ella hacen unos actores concretos), y del "contexto" (el lugar en donde transcurre la acción social). Veámoslo con más detalle en el cuadro 2.

	CONTENIDO	*ACCIÓN*
Texto	Doctrina (religiosa, ideológica, política)	Justificación (¿qué dice el Texto?)
Pretexto	Interpretación específica	Presentación (¿qué quiere decir el Texto?)
Contexto	Situación en donde se desarrolla la acción	Defensa (¿cómo dar sentido social a esa acción?)

Cuadro 2. Texto, pretexto y contexto. Contenido y acciones

Fuente: Elaboración propia

Mediante la aceptación de una convención muy cuestionable, las sociedades europeas han dado por sentado que el contenido único de las interpelaciones, respecto a los miembros de la comunidad musulmana, se circunscribía a cuestiones relacionadas con su identidad y observancias religiosas. De ahí que la apelación a la referencia religiosa (¿qué dice el islam respecto a este tema?, o ¿cómo han de comportarse los musulmanes en relación al mismo?), prácticamente constituía el primer argumento con el que se iniciaba la interacción con respecto a sus interlocuciones y liderazgos. En este contexto, es lógico que los actores musulmanes destacados aceptaran esa prerrogativa como forma de poder ser incluidos dentro de la esfera pública, adoptando un primer rol de defensores de la referencia que les identifica y proponiendo una justificación de las acciones o argumentos que constituían el objeto del debate.

Explicar el porqué de una determinada acción que es predefinida como religiosa (pongo como ejemplo, el uso del *hiyab* por parte de mujeres musulmanas), puede argumentarse de manera diferente de acuerdo con los tres ámbitos anteriormente expuestos. Mientras que para unos ello constituiría simplemente el cumplimiento de un mandato doctrinal, para otros su defensa sería reivindicada como un ejercicio de libertad religiosa, o como expresión de una moralidad comunitaria, que contrastaría con la disolución del "tono moral" de las sociedades europeas. El debate que genera (y parece que seguirá generando en las próximas décadas) el uso de hábitos vestimentarios islámicos, propone un contexto en donde los actores musulmanes, desde sus diferentes ámbitos de movilización, podrán llevar a cabo sus acciones de presentación y defensa de argumentos. Ello les expone a una atención pública que, a través de sus posicionamientos, les acaba ubicando dentro de un espectro de mayor o menor aceptación de sus argumentos. El enraizamiento de sus planteamientos, pues, se halla condicionado por la recepción social de los mismos, generando en ocasiones múltiples confusiones que tiene claras consecuencias sobre el encaje social de estos colectivos.

4. LOS LIDERAZGOS CONTINGENTES

Como resultado de su proceso de organización interna, la formulación de la autoridad religiosa debería de ser uno de aquellos asuntos que forman parte de la esfera íntima de autorregulación de los colectivos musulmanes en Europa. Y, no

obstante, esta cuestión aparece claramente inscrita en la agenda de los responsables políticos europeos, de la prensa y líderes de opinión pública, así como en las agendas académicas. El profesor Jørgen S. Nielsen, en una ponencia presentada en la Universidad de Copenhagen en noviembre de 2005, preguntaba de manera harto elocuente "¿a quién le interesan los imames europeos y porqué?" (Nielsen 2005). Nielsen argumenta que las razones que son aducidas para describir esta creciente atención se fundamentan sobre supuestos no siempre contrastados en relación al principio de autoridad que albergan estas figuras, lo que no impide que se desarrollen expectativas respecto a las funciones y cometidos sociales que éstas deberían de cumplir en el seno de las sociedades europeas. Así, se parte de la idea de que éste es un colectivo profesional que manifiesta un defectuoso encaje social (ante su escaso dominio de las lenguas europeas), lo que les impide ejercer de manera efectiva su rol de liderazgo sobre estas comunidades religiosas (no pudiendo cumplir, de esta manera, su responsabilidad en la integración social de su colectivo), favoreciendo —voluntaria o involuntariamente— el desarrollo de doctrinas contrarias a los valores y principios europeos (identificándoles como agentes activos de la penetración de lecturas doctrinales fundamentalistas). La suma de supuestos no contrastados y de expectativas dadas por hecho argumenta el principio de que es necesario intervenir (desde instancias políticas y civiles europeas) respecto a los imames en Europa, como principales figuras de autoridad religiosa islámica.

Existe el convencimiento, entre la ya abundante bibliografía académica producida en los últimos años, de que las expresiones de esta autoridad religiosa en Europa se hallan claramente condicionadas por la manera en que se define y estructura este campo religioso islámico, tanto en su dimensión europea global, como a nivel de los territorios nacionales. La precaria afirmación institucional de estas autoridades, su frágil legitimación social, así como la heterogeneidad de propuestas que se proponen, pueden ser resultado del dispar encaje en Europa del islam, como doctrina religiosa, y de los musulmanes, como colectivo social minoritario. Pero al mismo tiempo, esta precariedad, fragilidad y disparidad de la autoridad, contribuye a minorizar aún más a estos colectivos respecto al conjunto de la sociedad europea.

Podríamos establecer tres razones respecto a la intensiva atención que se está prestando en los últimos años a la cuestión de las autoridades religiosas islámicas en Europa:

— en primer lugar, hay que considerar que buena parte de este interés se deriva de la permanente voluntad expresada por la sociedad europea para identificar las representaciones e interlocuciones de los colectivos musulmanes a nivel nacional. La concreción de un liderazgo real, convincente, acorde con el vocabulario y las prácticas de las culturas políticas nacionales, acaba generando una atención especial a estas figuras de autoridad religiosa. La identificación del *who's who* del liderazgo en estos colectivos se convierte

en interés de primer orden para los poderes públicos, que encargan investigaciones en los ámbitos académicos para que evalúen los posibles representantes de cara a futuras interlocuciones. La relación que se establece entre autoridades religiosas y liderazgo comunitario parte del supuesto de que una comunidad que se presenta como religiosa *deba* de tener un liderazgo también de tipo religioso. Así, la visibilidad de estas figuras es resultado de la focalización preferente que es generada desde unos ámbitos muy concretos de la sociedad europea, antes que por la voluntad decidida de estas figuras por hacer notoria su presencia en el espacio público.

— En segundo lugar, este interés también es el resultado de una creciente problematización de estas figuras. En los últimos años, han sido numerosas las polémicas nacionales que han trascendido a nivel europeo gracias a los medios de comunicación. Algunas de ellas, por el eco que han adquirido, parecen haber convencido a las opiniones públicas europeas de que mal progresa la integración del islam, como minoría religiosa europea, si sus autoridades religiosas formulan un discurso radicalizado. Tras el 11-S, un velo de sospecha rodea cualquier presencia pública del islam en Europa, especialmente respecto a aquellas figuras que postulan algún tipo de liderazgo basado en términos doctrinales islámicos. Sus palabras y gestos públicos son escrutados con detalle, con el objetivo de categorizar estas figuras bajo una tipología simple, ambigua y por definición relacional ("radical" versus "moderado", "fundamentalista" versus "liberal").

— En tercer lugar, existe otro elemento que acrecienta este interés, como es la evidencia pública de debates en el seno del islam europeo en relación a las formas de una autoridad religiosa, como respuesta a las demandas que son formuladas por un colectivo heterogéneo (en lo cultural, social, ideológico y doctrinal), en su inserción en la sociedad europea. Las condiciones de la demanda de estas autoridades expresan la manera en que estos colectivos responden a la tensión existente entre su voluntad por mantener una identidad propia, y las influencias aculturadoras de las sociedades europeas.

Probablemente, el contexto europeo sea aquel en donde se expresa con mayor vitalidad un proceso de diseminación de la autoridad religiosa (Van Bruinessen-Allievi 2012). Ello podría explicarse dada la ausencia de una legitimación política de tales autoridades, ante la inexistencia de estructuras políticas estatales que determinen quien se sitúa en estas posiciones de autoridad. También podría decirse que la diseminación se ve acelerada ante el contexto de un espacio público basado en la libertad de expresión religiosa, permitiendo una mayor permisividad social que en algunas sociedades musulmanas, así como a la coexistencia de discursos muy diferentes entre sí, e incluso opuestos. Pero puede aludirse una tercera explicación, quizás más decisiva que las anteriores. Y es que en la actualidad se está produciendo un cambio de paradigma en la demanda de esta autoridad religiosa,

y en las expectativas que las comunidades musulmanas depositan sobre ellas. Las primeras generaciones de musulmanes de origen inmigrante, llegadas a Europa a partir de los años 60, intentaron mantener viva su referencia religiosa abriendo los primeros oratorios, a cuyo frente pusieron a imames que trajeron de su misma región de origen. La mezquita como institución social y los imames como figura de autoridad religiosa básica, se entendían como mecanismo a través de las cuales mantener el vínculo que les ligaba con su sociedad y cultura de origen. Las siguientes generaciones, especialmente aquellas que se formaron en Europa, reclamaban de estos espacios y estas autoridades nuevas demandas, que ya no consistían tanto en relacionarse con un origen (que posiblemente no despertaba el mismo grado de pertenencia que sus antecesores), sino vincularse con la presente sociedad europea. La necesidad de que estas autoridades puedan actuar como guía, proporcionando respuestas doctrinales a su condición de musulmanes europeos, plantea nuevas expectativas y exigencias a estas figuras religiosas.

Ante la prioridad de encontrar un interlocutor válido para estos colectivos, las sociedades europeas acostumbran a señalar los imames como las figuras que vienen a representar este liderazgo comunitario. Gaborieau y Zeghal (2004:17) señalan que "la figura del imam, que es marginal en tierra musulmana, se convierte en importante y multifuncional en diáspora", lo que contrasta con la evidencia de que la gran mayoría de los líderes de las organizaciones y federaciones musulmanas en Europa muestran un perfil esencialmente laico. Por otro lado, esta focalización sobre la figura de los imames deja fuera de plano la existencia de otros perfiles de autoridad religiosa también presentes en Europa. Los imames, probablemente, representan la figura religiosa islámica más conocida para la opinión pública europea, por lo que parece lógico que se genere esta fuerte visibilidad en torno suyo. Al vincular la figura de los imames con las mezquitas, se produce un fenómeno de asociación respecto a lo que supone la parroquia católica, en su grado de influencia en su contexto social inmediato. La implícita *parroquialización,* que se proyecta sobre la institución mezquita, se complementa con la proyección sobre la figura de los imames de toda una serie de funciones que son atribuidas a los sacerdotes católicos o a los pastores protestantes. La imagen del imam como "pastor de su comunidad" es trasferida desde una perspectiva europea, como forma de insistir sobre el grado de influencia de estas figuras con respecto a su colectivo de referencia (Tezcan 2005).[142]

Sostener que los colectivos musulmanes, dada su condición religiosa, deban de tener liderazgos también religiosos, es sumamente cuestionable. Se trata de un

[142] La llamada "metáfora pastoral" en el cristianismo, fue utilizada por Michel Foucault como un ejemplo de la tecnología del poder: "el pastor debe asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular". [...] Supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja" (Foucault 1990:112 y 114).

argumento equívoco, en primer lugar, porque contribuye a formalizar aún más el etiquetado social de estos colectivos como comunidades de creyentes, únicamente orientadas en clave doctrinal y cultual. Supondría pensar los musulmanes como *homini religiosi,* cuya realidad está plenamente condicionada por su componente confesional. La explícita comunitarización externa que se opera a través de este argumento no se corresponde con las constataciones empíricas que los diferentes estudios muestran, tanto respecto a los diferentes niveles de relevancia que adquiere el factor religioso para cada individuo musulmán, como por la existencia de otras referencias, formalmente no religiosas, con las que estas personas pueden identificarse, creando pertenencias individuales o grupales, que también pueden servir para movilizarlos. Hay otro segundo argumento que cuestiona esta vinculación, puesto que, al interpretar de manera unívoca la noción de autoridad que representan estas figuras, se acaba confundiendo en la práctica la expresión de una autoridad doctrinal (que permite a estas figuras ejercer una serie de funciones de tipo cultual respecto a su colectivo) con la de un liderazgo asociativo (representado por los órganos directivos de asociaciones u oratorios comunitarios).

El contraste entre la valoración de la autoridad que hacen las sociedades europeas y la que elaboran las propias comunidades musulmanas es una de las más notables paradojas en la consideración social de los imames que se observan en Europa: mientras que para los primeros la figura de los imames ocupa un lugar preeminente, para los segundos su rol se entiende más bien como dependiente y al servicio de la comunidad. Esta valoración, aparentemente tan positiva por parte de la sociedad europea, contribuye a revalorizar la autoridad de esta figura, si bien con criterios muy diferentes a los que acostumbran a elaborar las mismas comunidades musulmanas. La no correspondencia entre las valoraciones que se hacen desde un lado y otro contribuye aún más a precarizar y hacer más contingente del ejercicio de su autoridad. En síntesis, lo podemos ver en el siguiente cuadro:

	COMUNIDADES MUSULMANAS	*SOCIEDADES EUROPEAS*
funciones	• Liderazgo doctrinal de la comunidad • Dirección del culto y atención religiosa (hospitales, prisiones, defunciones) • Transmisión de la tradición y formación de las nuevas generaciones • Mantenimiento del oratorio	• Liderazgo civil de la comunidad • Interlocución ante las instituciones políticas y sociales • Mediación en caso de conflictos • Participación en iniciativas de diálogo interreligioso
expectativas	• Salvaguardar y mantener los vínculos comunitarios en torno al factor religioso	• Formular la representación del colectivo, en clave de moderación en el discurso y en la práctica del liderazgo

Cuadro 3. Funciones y expectativas en relación con los imames en Europa

Fuente: Elaboración propia

La autoridad que desde las sociedades europeas se les otorga a los imames depende, pues, de la consideración respecto a su liderazgo externo (durante los contactos con las instancias políticas, por ejemplo), así como por el hecho de convertirse en guías para el colectivo. Ambas funciones siguen girando en torno a la integración social de la comunidad, proceso en el que se afirma que el rol de los imames es clave y fundamental, dando por supuesta su capacidad de influencia sobre el colectivo. Una influencia que, es importante insistir, a menudo es bastante relativa, tanto por el propio predicamento que este imam pueda mantener ante su comunidad local, como por la presencia de miembros de este colectivo que no se sientan identificados con ningún tipo de referencia religiosa. Atribuirles un grado de influencia tan fuerte sería hacerlos responsables directos de las dificultades que se presenten en los complejos procesos de integración que protagonizan estos colectivos, lo que es bastante discutible. Su influencia debe ser matizada de acuerdo con dos criterios: en primer lugar, ante su precariedad profesional, a menudo con una situación laboral sin derechos ni garantías (e incluso, en el caso de ser extranjero, sin disponer de la documentación de residencia pertinente); y, en segundo, respecto al déficit de formación o escasa preparación que muestra este personal religioso para el ejercicio de sus funciones en contexto no musulmán. Ambos elementos actúan como indicadores del grado de influencia que pueden ejercer estas autoridades religiosas. Difícilmente podrán favorecer la integración social de su colectivo, cuando la suya se mantiene de forma precaria. Por otra parte, desde el punto de vista de su formación, se produce de nuevo otra confusión, ya que una cosa es que sus conocimientos islámicos sean escasos o que no se adecuen a las realidades europeas, y otra, que éstos no sean válidos o que, incluso, se consideren contrarios a favorecer la integración de su colectivo. De momento, y dejando aparte el delicado aspecto de la valoración de la idoneidad o no de los conocimientos y orientaciones doctrinales de este personal religioso para trabajar en Europa, el dominio y conocimiento de las lenguas y usos sociales de los países europeos ha sido considerado un buen indicador de cómo los imames pueden trabajar por la integración de sus colectivos, así como por la suya propia.

Ayer prácticamente desapercibidos, los imames en Europa rápidamente se han convertido en figuras de notoriedad pública. Mostrados como protagonistas en el debate público sobre la integración social de los colectivos inmigrantes, los imames terminan siendo verdaderamente *transplantados* de un ámbito de actuación comunitaria a la esfera pública, mostrándolos como figuras controvertidas ante su implicación, más o menos comprometida, en la integración de sus colectivos de referencia. A menudo se sugiere que la propia integración social del imam podría ser el "termómetro" del estado de la integración social del colectivo. Según esta lógica, en el caso en que este imam verbalizase algún tipo de discurso aparentemente tradicionalista o rigorista, parecería como si el proceso de

integración del colectivo hiciera un paso atrás.[143] Y, al contrario, si éste muestra una clara voluntad para conocer la lengua del país, o por mantener un discurso público de moderación, entonces la integración de la comunidad progresa adecuadamente. De nuevo, hay que matizar todas estas correlaciones que aceptan sin contrastar la influencia de una autoridad sobre este colectivo, sin considerar cómo ésta se proyecta y, sobre todo, cómo ésta es aceptada socialmente.

Pero quizás la cuestión que merece una atención concreta sea el hecho de que la autoridad de los imames en Europa occidental *no actúa por defecto,* sino que ha de ser argumentada y constantemente renovada. El cuestionamiento permanente de su autoridad es formulado sobre la base de las percepciones que son expresadas por sus comunidades, que juzgan sus palabras y comportamientos como adecuados, de acuerdo a las expectativas que elaboran sobre ellos.

La institución en donde se referencia la autoridad religiosa desde una perspectiva clásica sigue siendo la mezquita. Ello no significa que no existan otros espacios que son propuestos en Europa como emisores de autoridad religiosa. Ahora bien, la mezquita sigue siendo el receptáculo donde se expresa y se mantiene el predicamento personal de todo imam. Para que un conocimiento sea socialmente relevante, éste debe convertirse en autoridad, mientras que si una autoridad quiere ser establecida, ésta debe proyectarse como conocimiento. Es decir, la garantía para el reconocimiento de una autoridad religiosa no sólo depende del propio bagaje de conocimiento de la persona, sino de la forma en que éste es comprendido y aceptado. La base de esta comprensión reposa sobre un principio de confianza. Las comunidades locales extraen de la cotidianidad elementos suficientes para juzgar la capacidad y competencia de los imames como guías por el colectivo. Estos reciben un margen de confianza de su parte, a partir de una serie de actitudes y comportamientos que se espera que cumplan. La trayectoria pública de figuras como los imames o los predicadores (a los que hay que añadir los responsables asociativos y comerciantes, especialmente los propietarios de carnicerías *halal*), es evaluada por la comunidad, que espera de todos ellos que demuestren activamente su condición de musulmanes modélicos. A través de las implicaciones sociales de sus acciones (moralidad, trabajo, muestras de generosidad, disponibilidad, honestidad,...), consiguen acumular una buena reputación, que la comunidad puede poner en duda si demuestran alguna desviación en su comportamiento definido socialmente. El carácter contingente de su autoridad es puesto en evidencia, en cuanto a figuras sociales en contextos cambiantes.

[143] De hecho, a menudo, a los imames se les considera como responsables directos de muchas de las cuestiones que son consideradas como conflictivas en la integración de estos colectivos: desde el uso del *hiyab* por parte de las mujeres, a reclamar menús *halal* en los comedores musulmanes, o al abandono escolar de las adolescentes musulmanas, sin olvidar, claro está, su influencia en la propagación de ideas de radicalidad religiosa.

5. CONCLUSIONES

Pocas certezas y muchos interrogantes se mantienen tras lo expuesto. Todavía es preciso dedicar mucha más atención y, sobre todo, análisis a los procesos de organización y movilización entre los musulmanes en Europa. Ante un proceso que de forma irrenunciable les aboca a sustantivas cuestiones sobre sus presentes y futuras identidades, así como a sus pasadas y presentes memorias, la función de los liderazgos e interlocuciones no sólo debería de ser interpretado en clave de representaciones o de pugnas dentro de la configuración de un campo religioso en donde participan múltiples voces y opiniones. La clave de esa interpretación quizás se encuentre, en primer lugar, en repensar las categorías y las asunciones de las que partimos cuando nos referimos a la forma de organización de estos colectivos. En segundo lugar, en comprender mejor los contextos en donde se llevan a cabo estas formas de participación. Y, por último, en atender a la naturaleza contingente y mutante de liderazgos y organizaciones. No todo el mundo sigue a un líder, y muchos han hecho de la disidencia una virtud.

BIBLIOGRAFÍA

DASSETTO, Felice y BASTENIER, Albert. *L'Islam transplanté: vie et organisations des minorités musulmans de Belgique.* Berchem/Antwerpen: Editions EPO, 1984.

ETIENNE, Bruno. *La France et l'islam.* París: Hachette, 1989.

FOUCAULT, Michel, *"Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'", Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós-ICE UAB, 1990, págs. 95-139.

GABORIEAU, Marc y ZEGHAL, Malika (eds.). "Autorités religieuses en islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* núm. 125 (enero-marzo), 2004, págs 1-210.

JELDTOFT, Nadia y NIELSEN, Jørgen S. (eds.). "Introduction: Methods in the Study of 'non-Organized' Muslim Minorities", *Ethnic and Racial Studies,* vol. 34(7), 2011, págs. 1113-1119.

KEPEL, Gilles. *Les banlieues de l'islam.* París: Seuil, 1987.

LAHIRE, Bernard. *El hombre plural. Los resortes de la acción.* Barcelona: Editorial Bellaterra, 2004.

MARÉCHAL, Brigitte. *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse.* Leiden: E. J. Brill, 2008.

MASUD, Muhammad Khalid (ed.). *Travellers in faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith renewal.* Leiden: E.J. Brill, 2000.

MORERAS, Jordi. *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña* [Tesis doctoral]. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2009.

NIELSEN, Jørgen S. "Who is Interested in European Imams and Why?". Ponencia presentada en el seminario *"Islam at the Universities of Europe: Re-*

ligious education and education about religion", Copenhagen: Universidad de Copenhagen (8 de noviembre de 2005), 2005.

PEDERSEN, Lars 1999. *Newer Islamic movements in Western Europe.* Aldershot: Ashgate.

PETER, Frank y ORTEGA, Rafael (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona: Editorial Bellaterra, 2012.

TARRÉS, Sol, "La Yamaat al-Tabligh en España", en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona: Editorial Bellaterra, 2012, págs. 257-262.

TEZCAN, Levent. "Administrated religion in Germany? Official and alternative priests of moral health". Ponencia presentada en el seminario *"Muslim religious authority in Europe",* Leiden: International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 31 de septiembre-1 de octubre de 2005.

VAN BRUINESSEN, Martin y ALLIEVI, Stefano (eds.). Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe. Londres: Routledge, 2012.

WIKTOROWICZ, Quintan (ed.). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach.* Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

WITHOL DE WENDEN, Cathérine y LEVEAU, Rémy. *La beurgeoisie: les trois ages de la vie associative issue de l'immigration.* París: CNRS Éditions, 2001.

Parte IV

Islam y musulmanes en España

EL ISLAM EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Eduardo Manzano
Profesor de Investigación de Historia medieval,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CCHS - CSIC)

Resumen: Esta contribución se divide en dos partes. La primera estudia las distintas interpretaciones historiográficas que han existido sobre la conquista árabe y que han moldeado de manera decisiva las percepciones que existen sobre ese período. En la segunda parte se ofrecen algunos de los aspectos más destacables en los que en la investigación de los últimos años ha hecho aportaciones muy relevantes. La conclusión es que, alejada de tópicos y de visiones heredadas, el pasado andalusí se nos revela que tiene un peso histórico mucho más denso y complejo que lo que hasta ahora se había venido admitiendo.

Palabras clave: islam, península ibérica, al-Andalus, *mudéjares, mozárabes,* reconquista, arabismo español.

Tan relevante como la presencia del islam en la península ibérica han sido las percepciones que de ella han existido a lo largo del tiempo. Son muchas las valoraciones e interpretaciones que se han tejido en torno a la conquista árabe y las consecuencias que acarreó en la historia de España. Visiones de todo tipo se han sucedido sobre un tema que suele concitar controversias muy apasionadas: desde discursos que se empeñan en revivir la ideología de los reconquistadores cristianos, afirmando que ésta se encuentra vigente en nuestros días, hasta nostalgias militantes respecto a un supuesto paraíso perdido que debería ser recuperado en nombre de la revitalización de la fe musulmana. Los pronunciamientos, pues, han sido innumerables sobre un período histórico tan complejo como el que se desarrolla en la península entre los siglos VIII y XV. Por desgracia, no han sido mayoritarios los casos en los que esos pronunciamientos se han realizado con el rigor y la seriedad requeridos, y ello ha dado lugar a un sinfín de lugares comunes que la experiencia demuestra que está resultando muy difícil erradicar.

Las páginas que siguen están divididas en dos grandes bloques: en el primero, expondré de forma genérica cuáles han sido las principales líneas que han marcado las visiones existentes sobre al-Andalus, mientras que en el segundo me centraré en una serie de aspectos que el conocimiento histórico ha sido capaz de desvelar fuera ya de toda duda sobre la forma en que configura la sociedad andalusí y que deberían tenerse en cuenta antes de realizar cualquier incursión sobre este tema.

1. VISIONES ENCONTRADAS

Cualquier persona con un conocimiento elemental de la historia de nuestro país sabe que una de sus principales peculiaridades es el haber sido conquistado por los árabes en el año 711. Esa conquista supuso la ocupación de la mayor parte de su territorio a excepción de las franjas más montañosas del norte, desde las cuales se inició el lento proceso conocido como "Reconquista", cuya culminación en el año 1492 con la toma de Granada significó el fin de la presencia de los "árabes" en el solar ibérico. Estos árabes, sin embargo, habrían dejado tras de sí una serie de extraordinarios monumentos, habrían alentado un considerable crecimiento urbano, habrían introducido determinados cultivos y técnicas, y habrían alumbrado, en fin, una civilización marcada por la abundancia de manifestaciones literarias, filosóficas o científicas.

Esta visión genérica del islam ha marcado a generaciones enteras de escolares. Básicamente, señala un discurso histórico de pérdida y recuperación. Así, la llegada de un pueblo ajeno habría encontrado una apropiada respuesta en la resistencia militar de las gentes del norte, cuya victoria final después de siglos de encarnizadas luchas habría venido a demostrar la justicia histórica de su causa; una causa considerada como la *nuestra,* en tanto en cuanto ese discurso siempre insiste en que nosotros, como nación española, somos herederos de quienes habrían perdido y recuperado el país.

No es de extrañar que una visión así haya generado un formidable desconocimiento de todo cuanto tiene que ver con el islam en la península ibérica. De alguna forma, hemos sido herederos del concepto ideológico de "Reconquista", que aparece ya en las crónicas asturianas de finales del siglo IX, y en las que ya se señalaba que los cristianos combatían a los musulmanes hasta su expulsión definitiva. Este motivo ideológico estuvo presente a lo largo de la Edad Media, como también lo estuvo el de *yihad* o Guerra Santa que puede considerarse como su reflejo especular. Ambos sirvieron siempre para justificar los enfrentamientos entre poderes musulmanes y cristianos en la península ibérica. Así, cuando en el siglo XV los Reyes Católicos escribían al sultán de Egipto señalándole que las "Españas en tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes sus progenitores", estaban intentando reclamar un vínculo ficticio con los antiguos monarcas

visigodos, dejando claro así que la posesión por los soberanos nazaríes del reino de Granada "era tiranía e non juridicia". Naturalmente, ni las Españas habían sido nunca de los monarcas, ni los Reyes Católicos descendían de los reyes visigodos: de lo que se trataba era de otorgar una legitimación ideológica y social a los afanes expansionistas de la monarquía. Desde este punto de vista, por lo tanto, es muy simplificador hablar de "Reconquista" como una realidad histórica omnipresente —como también lo es hablar de *yihad*— dado que ello esquematiza en exceso las relaciones tanto guerreras como pacíficas entre musulmanes y cristianos y que tuvieron siempre un componente de complejidad mucho mayor que el que deja entrever el simple enfrentamiento religioso. Ello no impide, sin embargo, que, como hemos visto, la noción de una recuperación necesaria de los territorios perdidos haya sido un motivo ideológico muy extendido a lo largo de la época medieval y utilizado siempre que convenía hacerlo.

El hecho de que a lo largo de ese período se concibiera al "enemigo" como un intruso ajeno a una tierra que no le pertenecía, legitimó que su memoria quedara borrada. Esto es lo que ocurría cuando los cristianos ocupaban cualquier enclave anteriormente musulmán. El éxodo o conversión de poblaciones, la transformación de mezquitas en iglesias o el arrinconamiento —cuando no la destrucción— del legado documental andalusí, fueron otras tantas consecuencias de una concepción que entendía cada territorio "reconquistado" como devuelto a sus legítimos dueños. Bien es cierto que en algunos casos pervivieron poblaciones musulmanas residuales —los llamados *mudéjares*— pero las presiones para su conversión primero y la expulsión de los moriscos en 1609 favorecieron que, a medida que España se convertía en una potencia imperial, sus miras pasaran a centrarse en unos horizontes de expansión que dejaban pequeños los antiguos límites de los que ya había sido erradicada la memoria de los vencidos. La consecuencia fue que el legado andalusí quedara eliminado, enterrado o, en el mejor de los casos, desfigurado en los siglos posteriores a la toma de Granada. Nuestro país se plantó así en la época contemporánea con una memoria muy escasa, cuando no inexistente, de esos enemigos que los libros de historia proclamaban que habían sido expulsados merced a los desvelos multiseculares de la monarquía católica.

Este estado de cosas comenzó a cambiar en pleno siglo XIX con el auge de los ideales románticos, que buscaban su inspiración en la época medieval y que se sentían igualmente atraídos por el exotismo de los escenarios y figuras orientales. Al-Andalus ofrecía innumerables materiales en ambos campos, de ahí que un reducido pero aguerrido grupo de eruditos comenzaran a rebuscar datos fiables sobre la presencia musulmana en España en monumentos, monedas o manuscritos que habían sobrevivido a avatares tales como el incendio de la biblioteca de El Escorial en 1671. La actividad de gentes como Pascual de Gayangos (1809-1897) dio origen así a lo que pronto se dio en llamar "escuela de arabistas" en la

que descollaron nombres como Francisco Codera Zaidín (1836-1917) o Julián Ribera Tarragó (1858-1934). A ellos y al trabajo de arabistas extranjeros como Reinhart Dozy (1820-1883) o Evariste Lévi Provençal (1894-1956) se debe una ingente labor en el rescate de la interpretación histórica de al-Andalus, en la identificación de sus restos y en la edición de manuscritos que hasta entonces habían permanecido olvidados.

Un problema que tuvieron que afrontar estas primeras generaciones de estudiosos de al-Andalus fue la indiferencia, cuando no la hostilidad, de buena parte de la historiografía oficial española, todavía anclada en la idea de que los únicos procesos históricos sustantivos eran aquellos que desde los reinos cristianos medievales enlazaban con la época presente. En sus inicios como joven arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944) se quejaba de que sus estudios eran generalmente tomados como "chifladuras sin utilidad alguna". Poco antes, por ejemplo, un magnífico erudito profundamente reaccionario, Francisco Javier de Simonet (1829-1897), había escrito la historia de los cristianos que habían permanecido bajo el gobierno musulmán, los llamados "mozárabes", ofreciendo una visión profundamente negativa de ese gobierno y, en general, de toda la dominación musulmana, a la que se tildaba de "yugo", "tiranía" u "opresión".

No es extraño, por lo tanto, que los arabistas españoles de principios del siglo XX buscaran conectar de forma más decidida con un medio académico de talante muy conservador y que no siempre mostraba un excesivo interés hacia sus trabajos. Intentaron así entroncar la historia del islam dentro de la historia general de España y para ello plantearon la existencia de un "islam español", que habría sido el resultado de una conquista realizada en el año 711 por un puñado de guerreros pronto asimilados por una población indígena muy superior no sólo en número sino también culturalmente. Esta circunstancia habría dejado una profunda impronta en la configuración de la "España musulmana" y en la llamada "civilización hispanoárabe", que habrían adquirido así unos rasgos distintivos dentro del propio islam medieval. Así, por ejemplo, los musulmanes españoles habrían tenido una actitud muy relajada con respecto al consumo de alcohol o en lo referente a la situación de la mujer, considerablemente menos sometida a los rígidos códigos de honor vigentes en otras latitudes del mundo islámico y, por lo tanto, con un alto grado de libertad en el entorno social. Si a ello se le añade un esplendor inigualable en poesía, filosofía, saberes científicos o arte en general, podrá entenderse que los arabistas españoles reivindicaran una conquista árabe que, en palabras del arabista Julián Ribera, semejaba el fenómeno que se producía cuando una gota de anilina se echaba sobre las aguas de un estanque: esas aguas mantenían la misma composición química, aunque su color hubiera cambiado por completo. Los elementos negativos quedaban relegados así a las invasiones norteafricanas —almorávide y almohade— identificadas con un "rigorismo" o un "fanatismo" ajenos a la verdadera esencia andalusí.

Durante buena parte del siglo XX esta visión de la "España Musulmana" quedó incorporada al discurso histórico general. Al-Andalus no tenía una gran relevancia histórica en sí mismo —lo que realmente importaba era la Reconquista— pero sus monumentos, manuscritos y avances técnicos llenaban un capítulo que podía ser acogido en instituciones como las universidades, que en las primeras décadas de siglo XX comenzaron a acoger ahora de forma generalizada cátedras de estudios árabes, o como la Junta de Ampliación de Estudios, fundada en 1917, y en la que tampoco faltaron las investigaciones arabistas. Los manuales escolares pronto incorporaron así el capítulo de la dominación de los árabes, en el que se hacía hincapié en la contribución mínima pero significativa que estos habrían hecho al engrandecimiento de la nación antes de ser convenientemente expulsados por los gloriosos reconquistadores.

La Guerra Civil supuso una vuelta de tuerca a estas concepciones. La presencia en las filas del general Franco de un considerable contingente de tropas regulares de origen marroquí, enroladas originariamente como auxiliares de la presencia colonial española en el norte de África pero ampliamente desplegadas por los militares rebeldes en los diversos frentes de la guerra, volvió a suscitar el viejo problema de la presencia del islam en la península. En el bando republicano comenzaron a circular rumores que aseguraban que Franco había prometido a esos marroquíes la restitución de la mezquita de Córdoba o que incluso pensaba en asentarlos en las huertas del Levante. No faltaron, por lo demás, quienes compararon su estrategia de utilizar estas tropas como una reedición de la "pérdida de España" del año 711, en la que el rey visigodo Rodrigo se habría visto traicionado por parte de las élites militares y eclesiásticas de su reino. Frente a estas reacciones se alzaron las voces de insignes arabistas, como Miguel Asín Palacios, partidario acérrimo de los rebeldes, quien no dudaba en proclamar que la presencia de marroquíes musulmanes en la Guerra Civil se debía a un odio compartido con los cristianos por todo cuanto representaba el comunismo materialista y ateo al que había quedado sometido el bando republicano.

El período de posguerra contempló nuevos desarrollos en la concepción histórica sobre al-Andalus. Uno de ellos enlazaba con la ya señalada visión de una "España Musulmana" esplendorosa en lo intelectual y artístico, aunque irrelevante en lo estrictamente histórico. Los estudios sobre al-Andalus adquirieron así un fuerte componente culturalista, lo que motivó el predominio de investigaciones sobre poetas, filósofos o científicos árabes. Esta concepción se vio además reforzada por un dramático alejamiento con respecto a los estudios medievales, centrados en la historia de los reinos cristianos de la "Reconquista", y escasamente preocupados, por lo tanto, en casi nada que tuviera que ver con al-Andalus. Las cátedras de árabe creadas en diversas universidades españolas se adscribieron a departamentos de estudios semíticos, muy alejados de los temas e intereses que se desarrollaban en los departamentos de historia. La ruptura per-

sonal y profesional entre personalidades tan renombradas y de referencia como Emilio García Gómez (1905-1995) y el medievalista Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984) contribuyó a hacer del arabismo un campo de estudios "escaso y apartadizo", alejado de las principales corrientes del medievalismo y progresivamente marginal en un país en el que predominaba la tópica visión de un islam hispanizado, pero a la postre expulsado en aras de la necesaria unificación nacional gracias a una reconquista finalizada providencialmente en el momento en que la nación se embarcaba en grandes empresas imperiales.

Un desarrollo algo grotesco de esta visión de un "islam hispanizado" vino dado por la aportación de un historiador aficionado y próximo a los círculos falangistas, llama Ignacio Olagüe (1903-1974), quien en un voluminoso estudio publicado en 1969 planteó la descabellada tesis de que los árabes en realidad no habían conquistado la península ibérica en el año 711, dadas las dificultades logísticas que tal empresa hubiera requerido. De esta forma, la creación de al-Andalus habría sido resultado de un proceso de aculturación desarrollado entre los siglos VIII y IX a través de relaciones comerciales. Aunque toda la argumentación de Olagüe es un puro dislate, conviene mencionarla aquí, dado que en las dos últimas décadas sus tesis han recibido un renovado e inmerecido interés en círculos de musulmanes conversos —que intentan así reforzar el mensaje de que el islam ha sido siempre una religión de paz—, en foros de internet interesados en tejer teorías conspirativas, y por autores, en fin, que han intentado forzar la evidencia disponible para esbozar una peculiar interpretación ensayística sobre al-Andalus.

Mientras en España el ambiente intelectual del franquismo producía resultados tan raquíticos, fuera de nuestras fronteras comenzaba a cuajar una visión alternativa a la que hasta entonces había venido abanderando el nacionalismo histórico español. Exiliado en Estados Unidos, Américo Castro (1885-1972) era un reputado filólogo que antes de la guerra había formado parte del Centro de Estudios Históricos. Ahora puso en pie una interpretación genérica de la historia de España que, aunque trufada de generalizaciones, hipótesis poco contrastadas y un buen grado de confusión metodológica, albergaba una declaración tan revolucionaria como que la esencia del "ser español" había estado marcada tanto por la invasión árabe como por la presencia judía, de tal forma que eran múltiples los rasgos históricos o culturales que eran inexplicables si no se tenía en cuenta la aportación de ambas comunidades. Acuñador de un término que habría de tener un larguísimo recorrido posterior —*convivencia*— Américo Castro estaba convencido de que en la España Medieval se habían producido momentos de coexistencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes, los cuales habían coincidido con épocas de un gran esplendor. El predominio final de la "casta cristiana" y de sus elementos más intolerantes a lo largo de la llamada "edad conflictiva" había conducido en la Baja Edad Media a las persecuciones marcadas

por el régimen inquisitorial y por las políticas de expulsión predominantes en la Edad Moderna.

Aunque escasamente rigurosa desde el punto de vista histórico, la visión de Américo Castro tuvo una repercusión enorme, especialmente en el mundo anglosajón. La encendida polémica que su obra atizó con el medievalista Claudio Sánchez Albornoz —otro exiliado, éste en Argentina— da buena idea del fuerte aldabonazo que las tesis de Castro suponían para la visión nacionalista clásica, que encarnaba con gran vehemencia el historiador abulense que, aunque exiliado, se había convertido en el historiador de referencia para el medievalismo franquista. En la traumatizada percepción histórica de las décadas de la posguerra no era difícil asimilar esos momentos de multiculturalidad y tolerancia medievales con la reciente experiencia democrática, mientras que el ánimo inquisitorial y totalitario de la cristiandad bajo —medieval y moderna parecían anunciar —como si de una recurrencia histórica se tratase— la amarga experiencia de la dictadura franquista. De esta forma, fue cuajando una visión que tendió a identificar la presencia del islam en la península con un período de tolerancia frustrada por la llegada del implacable celo reconquistador. La propaganda franquista sobre los logros de la monarquía católica invitaba a una reivindicación de los enemigos de esa monarquía, ese al-Andalus esplendoroso y culto, aplastado por las armas de los ejércitos y las hogueras de la Inquisición. No es de extrañar, por lo tanto, que esta interpretación fuera adoptada por sectores liberales y de izquierda, que se proclamaban herederos de ese pasado multicultural e ilustrado andalusí, cuya derrota parecía ser una constante en una historia de España empeñada siempre en acabar mal. De ahí a la idealización del período había sólo un paso. La sutileza intelectual, el refinamiento artístico o la idea de que el paisaje de al-Andalus habría sido un vergel frente a la desdichada cultura cristiana del secano dieron pábulo a buen número de mistificaciones que, bien carecían de la más mínima apoyatura histórica, o bien se basaban en datos muy sesgados pero que servían para consagrar la idea de un pasado esplendoroso frustrado por el incurable cerrilismo hispano constatable ya en la Edad Media.

Estas visiones tan edulcoradas fueron igualmente asumidas por el discurso nacionalista árabe surgido en época poscolonial. La añoranza de al-Andalus como un "paraíso perdido", unida a las expectativas de un reverdecimiento de esperanzas frustradas por siglos de decadencia, contribuyeron a enhebrar un discurso presente en gran número de piezas literarias e históricas, que alimentaban un imaginario colectivo en el que se mezclaban la visión de un pasado glorioso y de una decadencia injusta. Al compás de los nuevos tiempos, en las dos últimas décadas esta visión ha adquirido un tono menos elegiaco y más reivindicativo, como consecuencia del aumento de las tensiones multiculturales y, sobre todo, de la amenaza del terrorismo islamista. Tras atentados tan

brutales como el de del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York o el del 11 de marzo de 2004 en Madrid, no es trivial que algunos líderes de la organización terrorista al-Qaeda hayan dado un paso más en la tradicional evocación de al-Andalus como paraíso perdido, declarando su recuperación como uno de los objetivos prioritarios de su ideario. Tal y como posiblemente pretendían, estas provocaciones han encontrado respuesta en sectores conservadores en nuestro país, que han preconizado la vuelta a una ideología de combate como forma de hacer frente a lo que se percibe como una amenaza real. Desde este punto de vista, se considera la conquista del año 711 como el inicio de una larga lucha que nuestro país habría mantenido frente al islam y que tras la Reconquista se habría continuado en las luchas de época moderna contra el poderío de los Otomanos en el Mediterráneo y, más recientemente, con la presencia colonial en el norte de Marruecos. Se refuerza así la idea de que la nuestra es una situación críticamente fronteriza con una civilización naturalmente inclinada al conflicto, tal y como demostraría una evidencia histórica que apuntaría al islam como un enemigo imperecedero.

Frente a estas concepciones, un cierto número de autores extranjeros, principalmente anglosajones, han retomado el concepto de *convivencia* ideado por Américo Castro ―y que está camino de convertirse en un hispanismo adoptado en gran número de lenguas― para tratar de demostrar que, frente a los horrores del presente, existió en el Islam medieval una pulsión tolerante que tuvo su máxima expresión en al-Andalus. Obras como la de María Rosa Menocal (1953-2012) han subrayado la idea de que las vidas de las gentes que vivieron en la época del califato de Córdoba estuvieron marcadas por un multicuturalismo que fue siempre enriquecedor y que estuvo marcado por intercambios pacíficos e influencias recíprocas. La idea sería así considerar al-Andalus como modelo de un crisol social que podría volver a ser imitado en el presente rescatando así todos aquellos aspectos que nos permitirían restaurar puentes. Se plantearía así la construcción de un pasado compartido como la única posibilidad de superar un choque de civilizaciones al que los extremismos de diverso signo buscarían abocarnos. Esta intención final, la búsqueda de una experiencia histórica común, serviría para sortear o, al menos, minimizar las acusaciones que apuntan a que esta visión pueda ser igualmente tachada de excesivamente rosácea.

2. EL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO

En las páginas anteriores hemos visto que al-Andalus ha sido objeto de eso que los historiadores llamamos “uso y abuso de la historia”. Su interpretación ha estado marcada más por las cambiantes circunstancias actuales que por una visión equilibrada de los hechos históricos. No puede, pues, extrañar que visiones tan encontradas hayan generado una confusión palpable entre el público, hasta el punto de que parece muy difícil proponer una interpretación cabal del ámbito

andalusí. En realidad, sin embargo, esa interpretación equilibrada es perfectamente posible. De hecho, la única salida razonable para este laberinto de visiones contrapuestas es rechazar cualquier intento de actualizar la historia o, lo que es lo mismo, de establecer una equivalencia directa entre las situaciones del presente y las de un pasado que debería darse por cancelado. Obviamente ello no implica que debamos desentendernos de él, sino centrarnos en conocerlo de la manera más exhaustiva posible como única forma de tender esos puentes comunes que son tan necesarios si pretendemos construir un futuro que sea mucho mejor que esos pasados que tienden a imaginarse y en los que, desde luego, poco hay de aprovechable para la experiencia de nuestras sociedades democráticas.

Un ejemplo puede ayudar a entender esto: el célebre tópico que habla de que las mujeres andalusíes habrían gozado de una libertad mayor de la que se constata en otras latitudes y épocas del mundo musulmán aparece en muchas de esas interpretaciones abusivas que hemos visto aquí. Tanto vale para los defensores de un "islam hispanizado", como para quienes propugnan un al-Andalus tolerante y liberal. El tópico, sin embargo, queda desmontado cuando se analizan sin prejuicios textos tan significativos como el *Tawq al-hammam (El Collar de la Paloma)* de Ibn Hazm (994-1064) que demuestran la existencia en al-Andalus de unos códigos de honor patriarcales y basados en un fuerte parentesco agnático, idénticos a los que imperaban en otras sociedades islámicas. Lógicamente, siempre se dieron peculiaridades —tal y como ocurría en la propia sociedad andalusí, donde la situación de la mujer variaba mucho dependiendo de los entornos urbanos o rurales o de la propia adscripción social— pero en absoluto se puede adoptar una interpretación que parta de una supuesta excepcionalidad "hispano-andalusí" que no encuentra refrendo alguno en nuestras fuentes. Los estudios que ha realizado la arabista Manuela Marín sobre este aspecto son claramente concluyentes.

De hecho resulta llamativo que las generalizaciones sobre al-Andalus hayan monopolizado tanto la escena frente a los estudios especializados sobre este período, que están caracterizados en general por un nivel de rigor y seriedad muy altos, lo que ha generado un conocimiento cada vez más ajustado de la sociedad andalusí a través de sus distintas épocas. En muchos de estos aspectos no se trata ya de opiniones o interpretaciones más o menos discutibles, sino de evidencias incontestables que demuestran que no pueden mantenerse los lugares comunes que muchas veces se deslizan sin rigor alguno por autores con conocimientos muy limitados sobre estos temas y que, además, suelen basarse en bibliografía muy antigua cuando no obsoleta.

Si hubiera que resaltar un conjunto de conclusiones sobre las que los investigadores sobre esta materia mostrarían un consenso prácticamente absoluto, éstas girarían en torno a la innegable evidencia de que al-Andalus se configuró como una sociedad árabe e islámica en el Occidente medieval. La arabización y la isla-

mización de esa sociedad no fueron, desde luego, fenómenos que se produjeran de manera superficial, sino que arraigaron muy fuertemente, afectaron a toda la población, y se desarrollaron con relativa rapidez. Por lo demás, nadie con un mínimo conocimiento sobre al-Andalus puede negar la importancia que en estos procesos desempeñaron tanto el norte de África como el próximo oriente, regiones con las que siempre existieron contactos muy estrechos. Al-Andalus se convirtió así en una sociedad que, sin duda, sufrió cambios muy profundos a lo largo de las distintas épocas, pero que, por otra parte, presentó también una llamativa homogeneidad, sobre todo a partir del siglo X.

El inicio de estos procesos de arabización e islamización se produce justo en el momento de la conquista del 711. Han sido muchas las discusiones sobre el número de los conquistadores, pero desde luego no es aceptable ninguna cifra que baje de los 60.000 individuos, que es la mínima que puede obtenerse a partir de los datos de las fuentes escritas. La vieja idea de que los conquistadores habían sido pocos en número y habían sido así rápidamente asimilados, simplemente no se sostiene. Todos los indicios apuntan hacia una llegada de conquistadores muy abundante, de la que da fe su enorme dispersión por todo al-Andalus. Estos conquistadores se nutrían en primer lugar de tropas y caudillos árabes, a los que cabe identificar como fuerzas de un vasto imperio que en aquel momento tenía su centro en Damasco, la capital del califato omeya. Junto a ellos, la conquista supuso la llegada de abundantes contingentes de tropas bereberes, que habían sido reclutadas en las décadas previas en el norte de África, escenario de una expansión previa que había sido cruenta y difícil. Conviene tener en cuenta, pues, la existencia de ambos grupos en el momento de la conquista y su establecimiento en una gran cantidad de enclaves en las que estos grupos acabaron echando raíces. En este sentido, la arqueología ha demostrado más allá de cualquier duda que en la época posterior a la conquista los asentamientos rurales se multiplicaron por todo al-Andalus. Lo mismo ocurrió con los enclaves urbanos.

La presencia de las tropas bereberes en el momento de la conquista es también un fenómeno importante por un motivo destacado: recién incorporados al gran imperio formado por el califato omeya, su islamización y arabización todavía eran muy incipientes, de tal manera que ambos procesos sólo culminaron en suelo andalusí. Prueba de ello es que prácticamente no se registran identificadores bereberes más allá de algunas huellas toponímicas y ciertas peculiaridades lingüísticas. No resulta, pues, nada extraordinario que en pleno siglo XI algunos reyes de taifas intentaran hacer gala de una prosapia árabe, a pesar de que sabemos que eran descendientes de bereberes instalados en el momento de la conquista. Hechos como éste dan buena idea de la fuerza que esos procesos adquirieron en al-Andalus, dado que es seguro que afectaron tanto a esos contingentes como a la propia sociedad indígena. Es momento, por lo tanto, que expliquemos en qué consisten ambos procesos que muchas veces dan lugar a cierto número de confusiones.

La arabización es un proceso que implica la adopción de la lengua y las pautas culturales árabes por parte de un determinado grupo social hasta el extremo de que, con el tiempo, éste pasa a definirse a sí mismo como "árabe", aunque desde el punto de vista étnico estricto ello no sea así. Para entender esto de forma adecuada es preciso recordar que el concepto contemporáneo de "raza" en sentido físico tiene sus orígenes en pleno siglo XIX y no puede ser mecánicamente trasplantado a la época medieval. La etnicidad en ese período tiene más un sentido político, un sentido de pertenencia a una determinada comunidad cuyos usos e identificadores son asumidos por los individuos que la componen. Es por ello por lo que la adopción de nombres árabes, el empleo de la lengua, el uso de formas de expresión literaria o artística identificadas como "árabes", e incluso la aceptación de formas de comportamiento social que, de nuevo, se adscriben a un medio social "árabe" son otras tantas formas en las que se identifican procesos de arabización. Es posible, por lo tanto, encontrar casos como el del ya mencionado polígrafo andalusí Ibn Hazm quien es muy posible que poseyera ancestros indígenas, pero cuyos horizontes personales estaban marcados por la cultura árabe hasta el extremo de que cualquier intento de adscribir una peculiaridad hispana a este personaje o una supuesta influencia de sus tatarabuelos en su obra o en sus acciones es un completo contrasentido.

La islamización, en cambio, consiste en la conversión al credo musulmán por parte de poblaciones hasta entonces practicantes de credos distintos. También en este caso, ello da lugar a cambios profundos en determinados hábitos sociales, tales como, por ejemplo, la adopción de ritos funerarios diferenciados —los enterramientos musulmanes se realizan con el difunto yacente sobre su lado derecho y orientado hacia La Meca—, la abstención de determinados usos alimenticios —por ejemplo, los ligados a la carne de cerdo o las restricciones en el consumo de alcohol— o la práctica de determinados ritos que tienen su reflejo en la construcción de mezquitas u oratorios. En el caso del islam, además, la conversión supone la entrada en una comunidad de creyentes *(umma)* que no conoce fronteras dentro de los territorios del islam *(dar al-islam)*.

Es muy importante tener en cuenta que los procesos de arabización e islamización pueden ir juntos —y, de hecho, es habitual que así ocurra— pero ello no siempre es necesariamente así. En al-Andalus existió un sector de la población cada vez más minoritario que siguió practicando el cristianismo, pero que se arabizó hasta el punto de que en pleno siglo X obras como los Salmos o los Evangelios fueron traducidos al árabe, debido al escaso conocimiento del latín que existía ya entre unas comunidades que pasaron a ser conocidas como *mozárabes*. Un caso similar de arabización es el producido entre los coptos en Egipto que han sobrevivido hasta nuestros días y que proporcionan un excelente ejemplo de arabización sin existencia de islamización. Por su parte la islamización no siempre entraña una arabización, tal y como demuestran los casos de las pobla-

ciones persas o turcas que siguieron manteniendo su lengua a pesar de haberse islamizado muy profundamente.

Todo apunta a que la arabización y la islamización de al-Andalus fueron muy profundas. Testimonios que pueden remontarse al momento de la conquista, tales como las monedas, demuestran que poco después del año 711 los conquistadores estaban utilizando el árabe de forma generalizada. Recientemente han comenzado a ser localizados y estudiados un amplio número de precintos de plomo que datan también de la época de la conquista, portan inscripciones en árabe, llevan a veces inscritos los nombres de los primeros gobernadores y muy posiblemente servían para comunicar órdenes o servir de identificación en determinados recipientes. Por su parte, las primeras inscripciones epigráficas, labradas en una excelente escritura cúfica a comienzos del siglo IX, dan a entender que la lengua comenzaba a ser dominada ya por capas de la población crecientes, algo que es perfectamente coherente con el plazo de un siglo transcurrido desde el momento de la conquista. Esta profunda arabización estuvo unida a una extensa islamización que, de nuevo, es posible constatar sin ningún género de dudas en aspectos tales como los enterramientos, la presencia de *ulemas* en gran número de enclaves —desde el siglo IX, por ejemplo, hay alfaquíes y sabios musulmanes oriundos de lugares tan septentrionales como Tudela, Zaragoza o Huesca— y, por supuesto, las mezquitas que no sólo se construyen y son objeto de diversas ampliaciones —como es el caso bien conocido de la de Córdoba-, sino que además aparecen en multitud de lugares, incluidas las zonas rurales.

Los procesos que acabamos de describir fueron posibles en buena medida porque en la conquista del año 711 fueron muy frecuentes los pactos con los recién llegados. Naturalmente, esto no quiere decir que se tratara de una conquista pacífica: es seguro que hubo enfrentamientos y que estos fueron muy encarnizados, tal y como dan a entender los relatos de las fuentes disponibles sobre la conquista. Sin embargo, estos relatos, también muestran sin la más mínima duda que la aristocracia y el clero acabaron estableciendo pactos cuyas consecuencias fueron decisivas en el largo plazo.

No todos estos pactos fueron iguales. En algunos casos fueron muy estrechos y llegaron a incluir alianzas matrimoniales. Son relativamente abundantes los casos que conocemos de uniones mixtas en la época posterior al 711. Uno de los más conocidos es el de Sara, la nieta del penúltimo rey visigodo, Witiza, quien casó, enviudó y volvió a casar con sendos miembros de ejército conquistador, engendrando así importantes linajes especialmente prominentes en Sevilla. Los descendientes de estas uniones podían tener el recuerdo del alto abolengo de su antecesora hispana, pero a todos los efectos se consideraban a sí mismos como árabes de pura cepa. En otros casos, este tipo de uniones no se produjeron —o cuando menos no hay constancia de ellas— pero sí que existieron unos pactos

que aseguraron a sus beneficiarios indígenas la posesión de los antiguos enclaves que habían venido ocupando hasta entonces. Es seguro que estas gentes se arabizaron e islamizaron, pero en el período posterior a la conquista mantuvieron siempre el recuerdo de sus orígenes indígenas. Las fuentes árabes denominan a estas gentes *muwalladun,* castellanizado como *muladíes,* y a ellos pertenecen linajes tan destacados como los Banu Qasi, oriundos del alto valle del Ebro o la familia de Umar ibn Hafsún, un célebre caudillo que protagonizó una rebelión contra los emires omeyas a finales del siglo IX en los montes de Málaga.

Por último, existieron pactos que permitieron que la población sometida continuara practicando su religión y, de hecho, estructuras eclesiásticas tales como obispados o monasterios continuaron manteniéndose en un primer momento. La concesión del *status* de *dhimmíes* a las comunidades cristianas y judías aseguraba a éstas su continuidad a cambio del pago de unos determinados tributos. Es seguro que la recaudación de estos tributos a cristianos, judíos y musulmanes comenzó a hacerse sistemática, dando así lugar a una reorganización administrativa del territorio que acabó siendo muy profunda y que, desde luego, nada tenían que ver con la que había existido en época visigoda. De nuevo, las fuentes son unánimes y los hallazgos arqueológicos confirman un aumento exponencial de los recursos adquiridos por el gobierno central a lo largo del período omeya. Una fuerte crisis entre el último cuarto del siglo IX y la primera mitad del siglo X, deja paso a la época del califato de Córdoba, que puede considerarse como el momento en el que culminan toda una serie de procesos de homogeneización social que se habían iniciado en el momento de la conquista y que incluían a grupos de procedencia muy diversa —árabes, bereberes e indígenas— que, sin embargo, acabarían configurando una sociedad relativamente homogénea cuyos rasgos más evidentes eran su profundo carácter árabe e islámico. Este carácter se mantendrá a lo largo de toda la Edad Media hasta el final del reino de Granada.

BIBLIOGRAFÍA

ACIÉN ALMANSA, Manuel. *Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia.* Jaén: Universidad de Jaén, 1997.

CHALMETA, Pedro. *Invasión e islamización.* Madrid: Mapfre, 1994.

CLEMENT, François. *Pouvoir et legitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (V/XI siècle) : l'imam fictif.* París: L'Harmattan, 1997.

COLLINS, Roger. *Califas y Reyes.* Barcelona: Crítica, 2013.

CORRIENTE, Federico. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance.* Madrid: Gredos, 1999.

FELIPE, Helena De. *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

FIERRO, María Isabel. *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya.* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

— *Abd al-Rahman III y el califato omeya de Córdoba.* Donostia-San Sebastián: Nerea. 2010.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV).* Huelva; Sevilla: Universidad de Huelva; Mergablum, 2002.

GARULO, Teresa. *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI.* Madrid: Hiperión, 1998.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente.* Barcelona: Barral, 1976.

— y Soravia, Bruna. *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural.* Málaga: Sarriá, 2005.

GUTIÉRREZ, Sonia. *La cora de Tudmir de la Antigüedad tardía al mundo*

islámico. Poblamiento y cultura material. Madrid; Alicante: École des Hautes Études Hispaniques; Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1996.

MANZANO MORENO, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus.* Barcelona: Crítica, 2006.

MARÍN, Manuela. *Mujeres en al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

VALLEJO, Antonio. *La ciudad califal de Madinat al-Zahra.* Sevilla, 2008.

VIGUERA, María Jesús. *Aragón Musulmán.* Zaragoza: Librería General, 1988.

HISTORIA ISLÁMICA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Maribel Fierro
Profesora de Investigación,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Resumen: Se ofrece en una primera parte un breve esbozo cronológico de la historia de al-Andalus, prestando atención a los procesos políticos y sociales que caracterizaron la formación de distintas estructurales estatales y señalando las principales interpretaciones de algunos de esos procesos. Una segunda parte está dedicada a la diversidad religiosa, la diversidad étnica y la cuestión militar (incluyendo el destino de los musulmanes andalusíes) con la pretensión de incitar a la lectura de los estudios existentes y al conocimiento de los debates que en ellos se recogen. Se adjunta una bibliografía básica.

Palabras clave: al-Andalus, Península Ibérica, Edad Media, arabización, islamización, califato omeya, reinos de Taifas, almorávides, almohades, emirato nazarí, sociedades andalusíes.

1. UN BREVE ESBOZO CRONOLÓGICO

1.1. La conquista, el estatus de los conquistados y el proceso de arabización e islamización

En el año 711 se produce la invasión musulmana de la Península Ibérica que dará lugar a la conquista —concretada en la mayor parte de los casos en sumisión pactada— de una gran parte de su territorio. Aunque generalmente se suele decir que los musulmanes llamaron "al-Andalus" tan sólo a esa parte del territorio que estaba bajo su control directo, dicho término designó en realidad al conjunto del territorio peninsular, siendo pues equivalente a la Hispania romana.

Las incursiones que las tropas musulmanas realizaron más allá de los Pirineos, en la zona de la Narbonense, no dieron lugar a asentamientos perdurables,

habiéndose convertido la derrota en Poitiers en 723 en símbolo del fracaso musulmán por extenderse por el resto de Europa. De ahí que la historia de los pueblos peninsulares durante la Edad Media haya sido vista por algunos como una "desviación" de lo que debía de haber sido su curso natural: la absorción de la herencia imperial romana por los "bárbaros" procedentes del Norte. En palabras de Ortega y Gasset: "Germanos y árabes eran pueblos periféricos, alojados en los bordes de aquel Imperio, y la historia de la Edad Media es la historia de lo que pasa a esos pueblos conforme van penetrando en el mundo imperial romano, instalándose en él y absorbiendo porciones de su cultura". En el caso musulmán, los árabes no sólo penetraron en tierras del Imperio romano, también en el del persa, del que recibieron igualmente un importante legado.

Los invasores de la Península Ibérica desde el punto de vista étnico eran beréberes y árabes: los jefes militares Tariq b. Ziyad y Musa b. Nusayr representan a esos dos grupos de población. Los beréberes estaban islamizados muy recientemente y una parte seguiría siendo cristiana. Hay que tener presente que el islam se expandió por las zonas más cristianizadas del antiguo Imperio romano y que durante los primeros siglos los musulmanes fueron una minoría religiosa que monopolizaba el poder político. Los gobernantes musulmanes no impusieron una uniformidad religiosa. A las comunidades monoteístas preexistentes —judíos y cristianos— se les otorgó un estatus especial, el de la *dhimma,* que implicaba discriminación, pero no persecución. En otras palabras, los judíos y cristianos no podían tener autoridad sobre los musulmanes y estaban sometidos a una serie de restricciones de tipo económico y social para dejar clara su situación de subordinación (por ejemplo, pagaban unos impuestos que aumentaba el peso fiscal sobre ellos), pero se les permitía mantener su religión y resolver sus disputas internas recurriendo a sus propias autoridades. Un sector de la clase dirigente hispano-goda o hispano-romana vio en este tipo de pactos una forma de mantener su situación de dominio: fue el caso de Tudmir, en la zona levantina, quien firmó un pacto del que nos ha llegado testimonio escrito.

La conquista de al-Andalus tuvo lugar cuando el imperio musulmán estaba gobernado por los califas omeyas de Damasco (661-750). La extensión territorial alcanzada hizo difícil que se pudiese mantener un control directo, sobre todo en las zonas más periféricas. En al-Andalus se llegó así al emirato independiente de Damasco; con anterioridad, algunos de los gobernadores habían sido nombrados no desde Damasco, sino desde Qayrawan, la capital de la provincia norteafricana. Qayrawan era una fundación nueva, una ciudad-campamento que servía para asentar a las tropas musulmanas. En al-Andalus no se fundaron ese tipo de ciudades-campamentos: los conquistadores se establecieron en ciudades ya existentes como Sevilla, Córdoba, Mérida, Toledo o Zaragoza, y también en zonas rurales, sobre todo los beréberes.

A la primera oleada de árabes se añadió una segunda cuando un ejército omeya que había sido enviado al Norte de África para sofocar una revuelta de los beréberes se vio obligado a pedir refugio en al-Andalus tras sufrir una gran derrota. A estos nuevos árabes se les conoce como los "sirios". Es en los lugares donde se asentaron los árabes donde se documenta un imparable proceso de arabización, es decir, la adopción de la lengua árabe por parte de aquellos habitantes indígenas que tenían un contacto directo con los conquistadores y para los que las necesidades del trato con ellos hacía necesario el aprendizaje de su lengua. Ese proceso de arabización también se vio favorecido por los matrimonios mixtos: los musulmanes podían casarse con judías y con cristianas —no así a la inversa— y los hijos de estos matrimonios sólo podían ser musulmanes, perdiéndose la religión materna en las nuevas generaciones. Además, al ser el matrimonio polígamo y ser lícito también el trato sexual con las esclavas concubinas, los conquistadores tenían una descendencia que podía alcanzar un número considerable de hijos. Todo ello contribuyó al proceso de arabización, dándose situaciones de bilingüismo más o menos duraderas según las zonas, los grupos sociales y las épocas. En ese bilingüismo hay que contar no sólo con el latín y sus derivados romances, también con el beréber; debieron darse casos también en algunas familias de trilingüismo (árabe, latín-romance, beréber). Para el siglo XII, se considera que la población andalusí era monolingüe, es decir, el árabe había acabado por desplazar a las otras lenguas. Del siglo XI se conserva en El Escorial un ejemplo de este proceso de arabización: la traducción al árabe de los cánones de la Iglesia visigoda.

El uso de la lengua romance ha dejado huella literaria en las jarchas, cancioncillas que algunos poetas incluyeron dentro de poemas en árabe siguiendo lo que algún estudioso ha denominado un espíritu folclorista *avant la lettre.* Sobre estas cancioncillas y su significado se ha vertido y se seguirá vertiendo mucha tinta. Es lo que suele pasar con todos los artefactos culturales de carácter híbrido por razones que tienen que ver con la construcción de identidades —ya sean étnicas, religiosas, nacionales o de otro tipo— ya que lo que se suele buscar en dicha construcción son esencias y no procesos.

1.2. Los omeyas

En el año 750, el último califa omeya de Damasco fue derrotado y muerto por los abbasíes, quienes trasladaron la capital a Bagdad. En 755, se presentó en al-Andalus el nieto de uno de los califas de Damasco. Se trataba de Abd al-Rahman ben Muawiya, quien, habiendo logrado librarse de la masacre de sus familiares a manos de los abbasíes, tras un largo y accidentado viaje por el Norte de África durante el que obtuvo protección de la tribu beréber de su madre, se puso en contacto con los clientes omeyas asentados en la Península Ibérica. De acuerdo con el derecho islámico, un esclavo manumitido se convertía en cliente del árabe-

musulmán que lo había liberado; durante un tiempo, también se consideró que el converso al islam se convertía en cliente de aquél con quien se había convertido a la nueva religión. La clientela implicaba el establecimiento de lazos de obligación y fidelidad entre las partes, especialmente del cliente hacia el patrono.

Abd al-Rahman desembarcó a finales del verano del 755. Con el apoyo inicial de los clientes omeyas establecidos en al-Andalus, el futuro emir fue ganándose el apoyo de sectores de los regimientos árabes opuestos al gobernador de entonces. Éste era árabe del Norte y el omeya encontró aliados entre los árabes del sur. El factor tribal fue sobre todo una forma de representar las alianzas que se formaron entonces. Abd al-Rahman derrotó a su oponente en 756, viéndose obligado en años sucesivos a hacer frente a numerosos rebeldes surgidos entre sus antiguos aliados. En muchos casos, estos se habían unido a él para librarse del que previamente había intentado monopolizar el poder y acabar con la autonomía de que gozaban los antiguos conquistadores en las zonas donde se habían asentado. Desaparecido el peligro inicial, se enfrentaban ahora a Abd al-Rahman, cuya intención era también imponer su dominio sobre todo al-Andalus, lo cual consiguió finalmente. Aun así, las tensiones disgregadoras seguirían estando presentes a lo largo de todo el periodo omeya (756-1031), sobre todo en los periodos en los que el gobernante de turno carecía de recursos suficientes para controlar militar y fiscalmente zonas donde habían prosperado unas elites locales fuertes. Las rebeliones proliferaron sobre todo en época del emir Abd Allah (r. 888-912), así como al final del siglo X dentro del proceso que llevó a la abolición del califato omeya.

Una de las rebeliones más importantes se produjo en Córdoba, ciudad estrechamente vinculada a la legitimidad de los omeyas andalusíes a través de su hermosa mezquita que remite a construcciones omeyas en Oriente, por ejemplo, a través de los mosaicos que decoran su *mihrab.* Esa rebelión, conocida como la del Arrabal, tuvo lugar en el año 818, siendo reprimida con gran violencia por el emir al-Hakam I. Su sucesor Abd al-Rahman II (r. 822-852) se vio obligado a admitir la presencia de un nuevo actor político: el sabio religioso o ulema, representado sobre todo por el jurista o alfaquí, intermediario entre el gobernante y el pueblo en tanto que gestor de la interpretación de la Ley revelada. En esta, en la *sharia,* las sociedades islámicas premodernas situaron el freno a la tiranía de los gobernantes. Durante el reinado de Abd al-Rahman II se produjeron otras novedades. Se intensificaron los contactos con el resto del mundo islámico, con un creciente número de andalusíes que viajaban a Oriente para formarse allí en los saberes islámicos y en los heredados de la Antigüedad. Se produjo también la llegada a al-Andalus de orientales portadores de esos saberes, como el músico Ziryab, quien tuvo una gran influencia en los gustos y las modas de la corte. Se organizó la administración en todos sus niveles aumentando el número de quienes trabajaban en ella, muchos de ellos pertenecientes al grupo de los clientes omeyas.

Otra importante rebelión fue la protagonizada por Ibn Hafsun en época del emir Abd Allah, cuando los omeyas vieron grandemente reducido su control sobre al-Andalus. Ibn Hafsun era muladí, es decir, descendiente de habitantes de la Hispania visigoda convertidos al islam. Por la misma época, la segunda mitad del siglo IX, actúan otros rebeldes —algunos también muladíes, otros árabes y beréberes— que ofrecen resistencia a los intentos omeyas por imponer un control más efectivo sobre al-Andalus. Fue Ibn Hafsun quien desde su fortaleza de Bobastro mantuvo durante más tiempo en jaque a las tropas omeyas. La historiografía nacionalista ha hecho de él un "héroe cristiano español" que quiso sacudirse el yugo del islam. Estudios más recientes lo presentan como miembro de los "señores de renta" visigodos que se resistían a la imposición de la sociedad tributaria islámica o como representante del movimiento de los no árabes por alcanzar igualdad con estos y sus clientes. Ibn Hafsun no buscó aliarse con reyes cristianos como el de Asturias. Por el contrario, se sumó a la obediencia de los fatimíes, la dinastía chií que se había hecho con el poder en el Norte de África, y lo hizo después de haberse convertido al cristianismo: es ésta una de las muchas paradojas del personaje. Ibn Hafsun acabó muriendo de muerte natural dentro de la obediencia al emir omeya y aunque sus hijos continuaron la rebelión durante un tiempo, sus disensiones internas les acabaron debilitando, siendo conquistada Bobastro finalmente en el año 928.

Además de las revueltas en el interior del territorio de al-Andalus, los omeyas tuvieron que hacer frente también a un sinfín de rebeliones, que se centraron principalmente en las tres Marcas y sus ciudades principales: Zaragoza, Toledo y Mérida. El control omeya que se lograba establecer sobre estas zonas —concretado en el pago de tributos— solía desvanecerse una vez que las tropas que lo habían hecho posible se marchaban, produciéndose nuevas rebeliones.

Fue el octavo emir omeya, Abd al-Rahman III (r. 912-961), quien puso fin a este inacabable ciclo. Nada más suceder a su abuelo con apenas veintiún años, inició una serie de exitosas campañas que le permitieron volver a imponer el dominio omeya sobre todo el territorio, empresa que culminó en el 937 con la toma de Zaragoza. También reinició las campañas contra los reinos cristianos, quienes habían aprovechado las disensiones internas entre los musulmanes para fortalecerse y avanzar, logrando en la batalla de Alhandega del año 939 infligir una grave derrota al califa, quien no volvió a participar en persona en ninguna campaña militar. Se concentró en cambio en la construcción de una ciudad palatina, Medinazahara, en las afueras de Córdoba, como plasmación de su poder y como propaganda dirigida contra sus principales rivales, los califas fatimíes que reinaban en Ifriqiya (actual Túnez). Abd al-Rahman III decidió proclamarse emir de los creyentes en 929, volviendo a acuñar en oro, en gran medida a causa del establecimiento de este califato en la otra orilla del Estrecho. Contra los fatimíes inició una intensa política norteafricana, ocupan-

do la ciudad de Ceuta en 931 e intentando atraer a los líderes beréberes a la obediencia omeya.

La intervención en el Magreb, incluso cuando el peligro fatimí se desvaneció por el traslado a Egipto, continuó bajo al-Hakam II (r. 961-976), empleándose en ello grandes recursos económicos y humanos. El famoso Muhammad ben Abi Amir (Almanzor) tuvo un papel destacado en esa política norteafricana, así como en la lucha contra los cristianos contra quienes condujo personalmente más de cincuenta campañas. Continuó con el reclutamiento de contingentes bereberes que habían iniciado Abd al-Rahman III y su hijo dentro de la reforma del ejército omeya, incorporando a éste grupos familiares o clánicos beréberes completos, con un grado muy alto de solidaridad interna.

Almanzor había adquirido el poder efectivo tras el ascenso al trono del hijo de al-Hakam II, Hisham II, cuando éste era menor de edad. Dotado de una gran inteligencia política, Almanzor supo gobernar procurando no socavar la legitimidad omeya, política en la que fue seguido por su hijo al-Muzaffar quien le sucedió en el cargo de senescal. Pero tras la muerte de éste, el otro hijo de Almanzor, conocido como Sanchuelo, se propuso ser nombrado sucesor al trono, desencadenándose una fuerte oposición que llevó a su asesinato a los seis meses de iniciar su gobierno. La guerra civil estalló en Córdoba, con las tropas beréberes desempeñando un papel fundamental por el apoyo que prestaron a algunos de los numerosos pretendientes omeyas al califato. Tras una sucesión de batallas, masacres e intervención de tropas llegadas de la frontera incluyendo soldados cristianos, los notables de la ciudad de Córdoba decidieron acabar con el califato a finales del 1031.

1.3. Los reinos de taifas

Los reinos de taifas que surgieron a raíz de ese convulso final reflejaban las tendencias disgregadoras que ya se habían manifestado anteriormente, pero sobre todo respondieron al colapso de la estructura administrativa omeya. Tal y como recogen los cronistas árabes, los nuevos reyes recaudaron impuestos, reclutaron soldados, designaron a los cadíes o jueces, se otorgaron títulos honoríficos y los poetas les dedicaron versos.

Esos nuevos reyes tenían distintas procedencias étnicas, pero en general se presentaron como árabes ya fuesen del norte ya fuesen del sur; ninguno, sin embargo, buscó legitimar su gobierno remitiendo a genealogías pre-islámicas locales, como sí ocurrió, por ejemplo, en la zona irania. Lo más llamativo es que esclavos de origen europeo (los *saqaliba*) que habían servido en la administración de Almanzor se hicieron con el poder en algunas zonas de al-Andalus, sobre todo en el Levante peninsular. Solían ser castrados y por tanto sin posibilidad de iniciar dinastías, con alguna excepción como Muyahid, rey de la taifa de Denia.

Otro aspecto llamativo es el poder que llegan a alcanzar los judíos, como ocurrió en el reino zirí de Granada.

Se formaron una larga veintena de reinos de taifas más o menos importantes o duraderos, pues se produjeron numerosas subdivisiones y refundaciones. La historia de este periodo es compleja y a menudo confusa. Algunos reinos de taifas fueron creciendo a expensas de los más próximos, sobresaliendo en este sentido sobre todo el de Sevilla. Se produjo un notable desarrollo de los centros urbanos, especialmente de los que fueron capitales de taifas, en las que se imitó a Córdoba convirtiéndose muchos de ellas en cortes protectoras de la cultura, acogiendo a funcionarios, literatos y ulemas dispersados por las guerras civiles. El siglo XI fue también el siglo en el que empezó a reducirse el territorio bajo control musulmán, con la pérdida temporal de Barbastro y Coimbra, y la definitiva de Toledo en 1085. Además de la pérdida territorial, los reyes de taifas tuvieron que pagar tributo —las famosas parias— a los gobernantes cristianos para comprar treguas u obtener ayuda militar. Para poder pagarlas, se cobraron impuestos considerados ilegales, lo cual afectó a unas legitimidades políticas ya de por sí frágiles. El final de los reinos de taifas —aparte del final de aquellos que fueron conquistadas por otros reinos de taifas— se produjo por conquista cristiana (fue el caso de Toledo en 1085 y de Valencia en 1094, aunque los almorávides lograron recuperarla) o por la conquista de los almorávides.

1.4. Los almorávides

Los almorávides eran beréberes nómadas Sanhaya que se movían entre el sur del Daraa y el Níger, caracterizados por cubrirse la cara con un velo al estilo de los Tuaregs. En el siglo XI, se unieron bajo el predominio de las tribus Yudala y Lamtuna a raíz de la actividad entre ellos de un alfaquí malikí llamado Ibn Yasin (m. 1059) quien con su mensaje religioso de islamización proporcionó el "cemento" o aglutinante necesario para unir a las tribus, lo mismo que había ocurrido con el mensaje de Muhammad entre los árabes y que ocurriría más tarde con Ibn Tumart y los bereberes Masmuda, entre los que nacería el movimiento almohade.

La fuerza militar tribal resultante permitió atacar con éxito a tribus vecinas consideradas "heterodoxas" —como los Bargawata—, iniciándose así una expansión que llevó a los almorávides hacia el sur del actual Marruecos, donde fundaron la ciudad de Marrakech en 1070. El emir de los almorávides decidió entonces volver al Sahara para continuar las conquistas hacia Ghana, dejando como lugarteniente suyo a su primo Yusuf b. Tashufin, quien pronto se hizo con el liderazgo y llevó a cabo la conquista de al-Andalus. Antes, llevó a cabo una expansión territorial por el centro, norte y este del Magreb, llegando hasta la ciudad de Argel en 1082-1083 donde los almorávides se detuvieron.

La pérdida de Toledo, conquistada por Alfonso VI en 1085, mostró claramente la incapacidad de los reyes de taifas para frenar a los cristianos y determinó que estos decidieran hacer venir a los almorávides a al-Andalus. En el verano de l086 atravesó Yusuf b. Tashufin el Estrecho. La batalla con los cristianos se dio en Zalaca el viernes 23 octubre 1086, saldándose con el triunfo del ejército almorávide al que se habían unido tropas andalusíes.

Ibn Tashufin pronto se dio cuenta de la debilidad de los reyes de taifas y de que estos seguían manteniendo tratos con los cristianos, por lo que decidió prescindir de ellos. Contando con fetuas (dictámenes jurídicos) que reprochaban a los reyes de taifas sus transgresiones, cruzó por tercera vez a la Península a principios del verano de 1090. Primero depuso al rey zirí de Granada, y luego poco a poco se fue acabando con todas las taifas, hasta ocupar Valencia en 1102 y las Baleares en 1116.

En un primer momento, los almorávides se concentraron en la guerra contra los cristianos, pero no lograron recuperar Toledo y tardaron en reconquistar el valle del Ebro. El empuje de Alfonso I el Batallador les hizo pronto perder Zaragoza (1018) y poco después, la grave derrota de Cutanda en Teruel fue seguida por la pérdida de Calatayud y Daroca. Alfonso I el Batallador llevó a cabo en 1125 una campaña por tierras andalusíes en el Levante y hacia el sur, recibiendo el apoyo de las comunidades cristianas que habían sobrevivido a la islamización progresiva de la población. Al retirarse el rey aragonés, hubo cristianos que se marcharon con él, mientras que los que se quedaron pagaron el apoyo prestado con la expulsión al norte de Africa.

La legitimidad almorávide en al-Andalus dependía de que obtuviesen victorias sobre los cristianos y aplicasen una fiscalidad acorde a la legislación religiosa. Esa legitimidad se debilitó cuando dejaron de cumplir con lo que se esperaba de ellos, teniendo así que hacer frente no sólo a la amenaza cristiana sino también al creciente descontento de los andalusíes, además de verse socavados por tensiones internas dentro del grupo dirigente. Otro factor de debilidad fue el surgimiento del movimiento almohade que, desde sus bases en las montañas al sur de Marrakech, inició una ofensiva militar y doctrinal contra los almorávides.

En al-Andalus también surgieron distintos movimientos de oposición. En el Algarve, el sufí (místico) muladí Ibn Qasi transformó a sus novicios en un ejército rebelándose contra los almorávides. Los notables de varias ciudades andalusíes, poniendo a su cabeza a los cadíes, inician rebeliones, aprovechando que los almorávides estaban ocupados en combatir a los almohades en Marruecos. Se dio así un nuevo período de taifas en al-Andalus, aunque en una escala menor que los del siglo XI. El jefe militar Ibn Hud, con el apoyo de Castilla, hizo un intento infructuoso por unificar al-Andalus. Las nuevas taifas desaparecieron con la conquista almohade.

Los primeros gobernantes almorávides, beréberes procedentes del desierto, eran ajenos a las claves culturales andalusíes y de ahí que surgiesen quejas entre los poetas por la falta de mecenazgo. Aún así, fue en época almorávide cuando se escribieron las grandes antologías literarias en las que ha quedado preservado el legado cultural andalusí de los primeros siglos y también cuando escriben dos grandes poetas como Ibn Jafaya (m. 1139) e Ibn Quzman (m. 1160).

Al mismo tiempo que los beréberes iniciaban la conquista del poder político y la creación de imperios en el Occidente islámico, los turcos seguían un proceso parecido en la zona oriental, en una más de las llamativas sincronías que con frecuencia se produjeron entre ambas regiones. Los turcos selyuquíes se convirtieron como los almorávides en gobernantes de facto, aunque ambos reconocieron la autoridad del califa abbasí de Bagdad de quienes se proclamaron delegados o representantes.

1.5. Los almohades

El término "almohade" viene del árabe *al-muwahhidun,* "los unitarios" y se aplicó a los seguidores de un reformador religioso, Ibn Tumart, quien se proclamó Mahdi (Mesías) entre sus contríbulos, los beréberes Masmuda, montañeses sedentarios del Atlas. Con ellos levantó un ejército que le permitió iniciar ataques contra los almorávides, al tiempo que su predicación religiosa atraía a otros grupos tribales cuya lealtad a menudo acababa siendo asegurada mediante una política de terror. Muerto sin heredero, a Ibn Tumart le sucedió su discípulo Abd al-Mumin (1130-1163), beréber Zanata, posiblemente porque era un extranjero entre los Masmuda y podía actuar como árbitro entre ellos. Abd al-Mumin supo llevar a cabo una inteligente expansión militar por el territorio magrebí que le permitió después de diez años hacerse con la capital almorávide, Marrakech, en el año 1147. Comenzó también la intervención en al-Andalus y la conquista de todo el Magreb desde el Atlántico hasta la Tripolitania. El imperio almohade unificó por primera vez todo el Occidente islámico bajo la dinastía muminí cuyos gobernantes se proclamaron califas dándose una genealogía árabe.

En al-Andalus, los almohades se hicieron con la parte oriental y con Granada, pero en la zona levantina, Ibn Mardanish logró resistir manteniendo la obediencia al califa de Bagdad. Tras su muerte, los hijos de Ibn Mardanish se sometieron en 1172. Las Baleares se mantuvieron hasta 1203 bajo el control de los almorávides Banu Ganiya, quienes llevaron a cabo agresivas campañas en el Magreb oriental debilitando al imperio almohade.

Los reinados de los dos sucesores de Abd al-Mumin, Abu Yaqub Yusuf (1163-1184) y al-Mansur (1184-1199) fueron periodos de expansión y de victorias como la de Alarcos (1195) frente a los cristianos. Bajo al-Nasir (1199-1213),

tuvo lugar la derrota de Las Navas de Tolosa (1212) y a partir de la década de 1220, surgieron graves disensiones internas, los árabes nómadas que habían sido incorporados al ejército almohade no podían siempre ser controlados, los cristianos continuaban con su avance militar y en la zona oriental los almohades tenían que hacer frente a los Banu Ganiya y a tropas enviadas por los ayyubíes de Egipto. Los almohades fueron así perdiendo el control de su imperio hasta que en 1269 una nueva confederación beréber, la de los meriníes, conquistó Marrakech. En 1228, el último califa que reinó sobre al-Andalus, al-Mamun (1227-1232) había abandonado la Península, produciéndose las "terceras taifas" de las que surgirá el emirato nazarí de Granada.

El imperio almohade fomentó una importante labor intelectual. Para los califas almohades trabajaron figuras de la talla de Ibn Tufayl y Averroes, dándose un extraordinario desarrollo de la filosofía y de las ciencias. Este esplendor cultural fue unido en los primeros tiempos de la revolución almohade a una afirmación de la independencia cultural y religiosa del Occidente islámico con respecto a las tierras centrales del islam. Se tomaron entonces algunas medidas inusuales, como la conversión forzosa de judíos y cristianos, aunque también de los musulmanes no almohades, ya que todos fueron obligados a aprender el credo de Ibn Tumart. Se crearon nuevas elites religiosas y se desautorizó el esfuerzo de interpretación de la Voluntad Divina llevado a cabo por los ulemas de épocas anteriores. Las monedas de plata se acuñaron con forma cuadrada, símbolo de la llegada de una nueva era. Se llevaron a cabo también innovaciones en el campo del arte y de la arquitectura. El desplazamiento de las tribus árabes incorporadas al ejército hacia el Magreb extremo que los almohades llevaron a cabo traerá consigo la arabización de esta zona, en una de las muchas paradojas de la época: un movimiento "nativista" beréber como el almohade acabó siendo el responsable de la arabización del Magreb.

1.6. El reino nazarí

El emirato nazarí de Granada (1232-1492) abarcó las actuales provincias de Granada, Almería y Málaga y parte de Jaén, Córdoba, Sevilla, Cádiz, Murcia y Ceuta, con fluctuaciones que no impidieron una progresiva reducción del territorio. Su mantenimiento durante casi tres siglos se explica por el crecimiento demográfico provocado por la emigración de musulmanes procedentes de los territorios cristianos, la geografía favorable, la posición estratégica (se recurre a la alianza con los norteafricanos —sobre todo, con los meriníes— frente a los cristianos y viceversa) y el realismo político tanto por parte de los emires nazaríes como de sus vecinos cristianos a partir de unos intereses económicos a menudo coincidentes. La historia política es muy compleja, con 24 emires, numerosas rebeliones (como las de los Banu Ashqilula y de los Abencerrajes), frecuentes enfrentamientos contra los cristianos pero también contra otros pode-

res musulmanes. La batalla por el control del Estrecho de Gibraltar se saldó con la victoria de Castilla en la batalla de El Salado/Tarifa (1340) y con la conquista de Algeciras en el año 1344. La pérdida de Antequera en 1410 y la derrota de Higueruela en 1431 revelan la creciente debilidad de los nazaríes y aun así, la caída de Granada en 1492 se hizo mediante capitulaciones que garantizaban los derechos de los vencidos. Convertidos en mudéjares —musulmanes sometidos al gobierno cristiano—, la población musulmana de la Península irá perdiendo los derechos otorgados por los conquistadores cristianos hasta que llegaron los decretos de conversión forzosa y finalmente la expulsión de los moriscos.

En el terreno artístico y cultural, la etapa nazarí nos ha legado el palacio de Alhambra con sus muros decorados con poesía convertida en piedra, así como una intensa actividad literaria, religiosa y científica.

2. TRES CUESTIONES PARA DEBATE

Las tres cuestiones que se tratan a continuación (la diversidad religiosa, la diversidad étnica y la cuestión militar) son fundamentales a la hora de entender las sociedades andalusíes a lo largo de su historia. No siendo posible más que esbozarlas, lo que se pretende sobre todo es incitar a la lectura de los estudios existentes y al conocimiento de los debates que en ellos se recoge.

2.1. La diversidad religiosa

Los almohades abolieron el estatuto de protección *(dhimma)* obligando así a convertirse a los judíos y cristianos que no hubiesen elegido la posibilidad del exilio. Esta política se apartaba de la doctrina legal predominante hasta entonces. El estatuto de la *dhimma* colocaba a los no musulmanes en una situación de humillación y subordinación, obligándoles al pago de un impuesto especial (la capitación), pero les otorgaba la posibilidad de mantener su religión bajo una serie de prohibiciones y restricciones, tales como no construir nuevos templos, vestirse de determinada manera, no excederse en la celebración pública de sus ritos, así como no disfrutar de una posición de poder sobre los musulmanes ni atacar el islam. Naturalmente, la realidad se alejó a menudo de esta doctrina jurídico-religiosa. En al-Andalus, como en otras regiones del mundo islámico, hubo dhimmíes que ocuparon en la administración del estado cargos que les otorgaban poder sobre los musulmanes, como fue el caso de los visires judíos Banu Nagrela en la Granada zirí del siglo XI. Precisamente porque no confiaban en los andalusíes a los que gobernaban ni en algunos de sus propios contríbulos, los beréberes ziríes se apoyaron en los judíos. Samuel b. Nagrela llegó a ser visir todopoderoso entre 1037-1038 hasta 1056, siendo sucedido por su hijo José hasta 1066, año en que se alzaron los súbditos musulmanes, provocando su muerte y la de muchos judíos.

La ruptura del pacto de la *dhimma* había sido el argumento usado para ejecutar a los llamados "mártires de Córdoba" en el siglo IX, ya que estos cristianos recurrían al insulto contra la religión musulmana y su Profeta en su desesperado esfuerzo por frenar el proceso de aculturación de su comunidad religiosa. Fue también el argumento usado para deportar a los cristianos al Norte de África en 1126, acusados de haber apoyado al rey aragonés Alfonso I el Batallador durante su campaña por la zona granadina. El temor a la expulsión llevó a algunos cristianos a convertirse al islam para no tener que abandonar la tierra en la que habían nacido ni perder sus propiedades. De esta manera, las comunidades cristianas andalusíes sufrieron una notable reducción mediante la emigración, la deportación y la conversión, en términos que es difícil cuantificar. La hostilidad hacia los cristianos que se detecta en época almorávide debe ser puesta en relación con el avance militar cristiano, con el cambio demográfico (los musulmanes se habían convertido en la mayoría de la población) y con el interés por las propiedades de los cristianos. Todo ello favoreció una radicalización de las restricciones que les eran aplicadas, como demuestran la anulación de sus fundaciones pías y el tono intolerante de las prohibiciones a las que han de estar sometidos los no musulmanes recogidas en el tratado de gobernanza del zoco de Ibn Abdun (primera mitad siglo XI).

Bajo estas presiones y sobre todo a raíz de la conversión forzosa decretada por los almohades, las comunidades autóctonas de judíos y cristianos acabaron desapareciendo en al-Andalus. Los cristianos autóctonos también desaparecieron en el Norte de Africa, aunque el negocio del corso determinó el incremento en el número de otro tipo de cristianos (los cautivos) y las necesidades militares la presencia de mercenarios cristianos. Los judíos autóctonos lograron mantener su presencia en el Magreb extremo (Marruecos), pero la experiencia almohade favoreció el desarrollo de un rasgo poco común en el resto del mundo islámico: la segregación residencial en los mellahs.

La profunda arabización de los judíos —quienes sin embargo preservaron su lengua religiosa, el hebreo— favoreció su "islamización" en el sentido cultural. No es posible comprender la actividad intelectual en al-Andalus sin tener en cuenta a los autores judíos, en cuyas obras se reflejan tendencias filosóficas y místicas que ayudan a entender qué libros, doctrinas y corrientes intelectuales circulaban entre el resto de la población. De ahí la necesidad de estudiar esa cultura compartida a partir de los distintos registros lingüísticos y religiosos en los que se manifiesta.

2.2. La diversidad étnica

Se ha mencionado cómo ninguno de los reyes de taifas buscó darse una legitimidad que se remontase al pasado pre-islámico local. En otras palabras, en al-Andalus no se dio una reivindicación política autóctona al estilo de la que se produjo con gran fuerza en Irán, donde además la lengua y los referentes cul-

turales pre-islámicos se mantuvieron durante la época islámica. El movimiento shuubí que dio expresión al sentimiento de superioridad cultural de los vencidos frente a los vencedores apenas tuvo eco en al-Andalus y cuando se manifestó lo hizo para reivindicar el derecho a gobernar de los esclavos, como ocurre con la famosa *Epístola* de Ibn García a favor de la dinastía de Denia.

El caso de los beréberes es especialmente significativo. Del califa al-Hakam II se dice que, a comienzos de su reinado, prohibió a sus tropas que imitasen a los beréberes en su forma de vestir y de montar, llegando al extremo de ordenar que se quemase públicamente una silla beréber cuando vio que era utilizada por uno de sus pajes. Sin embargo, al final de su reinado, el propio al-Hakam II dio entrada en su ejército a varios grupos beréberes, entre ellos los Banu Birzal —a pesar de sus creencias heréticas (eran jariyíes)—, de los que se alabó la belleza de sus atavíos así como su habilidad a la hora de montar. Aunque muchos se maravillaron del cambio de opinión del califa, la razón era clara: su necesidad de buenos soldados.

Esta ambivalencia entre el rechazo y la necesidad de los vecinos de la otra orilla del Estrecho se manifiesta también claramente en otros textos, como la *Maqama barbariyya* de al-Ashtarkuwi (m. 1143), autor que vivió a caballo entre los ss. XI-XII. En esa pieza literaria, los beréberes son calificados de "bestias, hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos" y hay quien ha visto en el texto un ataque andalusí contra los beréberes, mientras otros señalan que en él lo más sobresaliente es el reconocimiento por parte de los andalusíes de la necesidad que tienen de los beréberes. Estos pueden ser vistos o representados como seres primitivos, pero son los únicos que conservan virtudes que les hacen imprescindibles. La alianza con los beréberes se convertía en algo perfectamente justificable cuando iba en ello la supervivencia de al-Andalus.

El rechazo no iba en sentido único. Los beréberes también se sentían diferentes de los andalusíes y podían desarrollar hostilidad hacia ellos (aunque es preciso señalar que disponemos de más textos que describen la mirada de los andalusíes que la de los beréberes). Los Sanhaya ziríes habían entrado en la Península Ibérica en la segunda mitad del siglo X y lograron establecerse como gobernantes independientes durante la época de taifas en Granada. Una parte de ellos, sin embargo, a pesar de su poderío militar y su fortuna política, acabó abandonando al-Andalus, siendo la razón la hostilidad de los andalusíes hacia ellos y el temor a acabar perdiendo su identidad. Detrás de esta decisión se adivina el poso dejado por la violencia y la crueldad con las que andalusíes y beréberes se ensañaron unos con otros durante el periodo de disolución del califato.

La identidad andalusí de época omeya, cuya característica principal era el lugar central ocupado por la lengua y la cultura árabes, fue forjada también por los beréberes que habían participado en la conquista de la Península, a los que podemos

llamar "viejos beréberes" frente a los nuevos llegados a partir de la segunda mitad del siglo X, cuya asimilación —como se acaba de señalar— se vio dificultada tanto por la sociedad de acogida como por su propio interés en mantener su identidad. Una de las figuras cruciales en la formación de la sociedad andalusí, Yahyà b. Yahyà —jurista que tuvo un papel central en la difusión de la doctrina malikí en el siglo IX—, era beréber y en algunas de las soluciones legales por él propuestas que pasaron a formar parte de la doctrina malikí andalusí se puede ver la influencia del derecho consuetudinario beréber. El origen étnico de Yahyà b. Yahyà se omite a menudo cuando se le cita entre las glorias de la cultura andalusí, mientras que es puesto de relieve en una obra como los *Mafajir al-barbar* por ser ésta una obra dedicada a ensalzar las excelencias y los méritos de los beréberes.

Los *Mafajir al-barbar* se componen precisamente después de que los beréberes hubiesen logrado fundar dos estados poderosos como lo fueron en su momento el omeya o el fatimí. Los omeyas y los fatimíes fundaron su legitimidad en el pasado islámico, mientras que los beréberes almorávides y almohades no se atrevieron a —o no pudieron— dar el paso de legitimarse en tanto que beréberes. Los emires almorávides y los califas almohades acabaron dotándose de genealogías árabes, genealogías que no convencieron a quienes no querían dejarse convencer ni a quienes, por su formación, sabían que en términos normativos esas genealogías eran inaceptables. En el caso de los almohades —que fueron los gobernantes beréberes que hicieron una apuesta más arriesgada al buscar legitimarse en tanto que califas— se dice que una de las razones de la caída en desgracia de Averroes fue que afirmó haber visto a cierto personaje "junto al rey de los beréberes" en vez de "en presencia del príncipe de los Creyentes". Es ésta una acusación interesante, porque Averroes colaboró estrechamente —como muchos otros andalusíes— con los almohades en su proyecto cultural y político, y aun así, en tanto que andalusí, se le consideraba capaz de haber hecho una afirmación semejante. Ibn Jaldun, en cambio, se mostró dispuesto a conceder a la genealogía árabe de los califas almohades el beneficio de la duda. Pero la duda permanecía y con ella un déficit permanente de ilegitimidad. Cuando al-Shaqundi, en una sesión celebrada ante el califa almohade al-Mansur, afirmó que "Si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería, ni se le reconocería mérito alguno...", uno de los presentes, beréber, replicó: "El imperio y el mérito no proceden sino de nosotros...". Pero para poder fundamentar su poder en un contexto islámico, los gobernantes beréberes necesitaban dejar de serlo, pues los beréberes en tanto que tales no gozaban del derecho a gobernar más que como delegados —aunque fuera en teoría— de otros. Además, la literatura islámica estaba llena de estereotipos negativos de los beréberes, forjados desde la época de la expansión militar arabomusulmana por tierras norteafricanas, mala prensa que fue a la par de su feroz resistencia contra los invasores árabes.

La arabización y "orientalización" que se produjo durante la época omeya singularizó a al-Andalus frente a la región del mundo islámico que tenía más próxima, el Magreb extremo. La tardía islamización y arabización de éste y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Ándalus se sintiese aún más insular. La disyuntiva entre ser porquero en Castilla y camellero en África que se planteó el rey al-Mutamid de Sevilla en el siglo XI no debe ser vista como una mera expresión afortunada para describir la situación de los reyes de taifas, sino como un desafío real a la preservación de la identidad andalusí forjada en época omeya.

2.3. La cuestión militar y el destino de los musulmanes andalusíes

En varias transmisiones que se atribuyen al Profeta, al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá. El combate unido a la oración realizado allí durante un día será más meritorio que hacerlo durante dos años en cualquier otro lugar fronterizo. Al-Andalus es una de las puertas del Paraíso, pues sus habitantes, al haber muerto como mártires, tienen asegurada la recompensa divina en la Resurrección, pudiéndoseles reconocer en ese día por una luz divina característica. En el imaginario musulmán, al-Andalus quedó pues configurada como tierra de *ribat,* es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinaban la oración —y otros actos de religiosidad— con la lucha contra los infieles. No faltan ejemplos que muestran que hubo andalusíes que se tomaron en serio esa imagen y consagraron su vida a llevar a cabo un esfuerzo, tanto espiritual como físico, por promover la causa de Dios *(yihad)* mediante el perfeccionamiento moral y religioso unido al uso de las armas.

Sin embargo, otros textos presentan una imagen opuesta de al-Andalus: sus habitantes —nos dicen textos como los de Ibn Hawqal (siglo X) o el emir zirí Abd Allah (siglo XI)— no sobresalieron por su práctica del *yihad,* caracterizándose más bien por la ausencia de virtudes guerreras. Tanto el uno como el otro tenían razones para propagar esa imagen, frente a la que reaccionó Ibn Said (siglo XIII) preguntando cómo se explicaba entonces el hecho de que al-Andalus hubiese logrado sobrevivir durante tantos siglos. Se le podía contestar que recurriendo a los beréberes de la otra orilla del Estrecho, pues en general los gobernantes andalusíes tuvieron poco interés en desarrollar en la población local un espíritu de activismo bélico, razón por la cual prefirieron a menudo recurrir a extranjeros (no sólo beréberes norteafricanos, también cristianos del norte) para hacer frente a sus necesidades militares.

La conquista de al-Andalus sirvió para introducir a la Península Ibérica en una concepción del mundo en la que éste quedaba dividido en dos zonas: por un lado, el ámbito del islam (la *dar al-islam*) donde los musulmanes detentaban la supremacía política y religiosa; por otro lado, el ámbito de la infidelidad (la

dar al-kufr) donde los musulmanes no habían logrado todavía extender su dominio y que era por tanto susceptible de ser atacado y sometido, constituyéndose así en ámbito de la guerra *(dar al-harb)* por excelencia. El impulso inicial de los conquistadores que les llevó más allá de los Pirineos se agotó pronto y la dominación musulmana quedó circunscrita, en términos generales, a las zonas que habían dominado los romanos previamente, destacando especialmente en este sentido la Bética, donde se estableció la capitalidad (Córdoba), indicio éste de que el dominio sobre las tierras centrales y septentrionales no estaba bien asentado. La frontera con el ámbito no musulmán quedó en manos de linajes locales a los que el gobierno central omeya nunca acabó de controlar del todo, ni aun cuando Abd al-Rahman III (r. 912-961) aumentó el potencial de legitimidad político-religiosa del gobierno central al proclamarse califa en 929. Las campañas militares que tanto él como sus sucesores —y especialmente Almanzor y su hijo—, llevaron a cabo contra los reinos cristianos del norte no lograron ampliar el territorio bajo control andalusí, limitándose a la captura de cautivos y de botín, así como a debilitar militarmente a los enemigos cristianos. Estos, en cambio, supieron desarrollar "sociedades organizadas para la guerra" con una capacidad ofensiva que acabarían por arrollar militarmente a los musulmanes.

Frente a esa dicotomía entre la *dar al-islam* y la *dar al-harb* predominante en el discurso normativo y teórico, la realidad indicaba que había claroscuros que impedían trazar líneas de demarcación netas en la práctica. Esto lo sabían especialmente quienes vivían, combatían y gobernaban en las zonas fronterizas. Fue el caso de los Banu Qasi y de los tuyibíes de la Frontera Superior. Uno de estos, señor de Calatayud, que se había aliado con los cristianos, fue conminado por Abd al-Rahman III para que volviese a la obediencia y se uniera a él para combatir a los cristianos. Fue entonces cuando le dio la siguiente respuesta: "¿Cómo me voy a cortar la mano derecha con la mano izquierda?". Indicaba con ello que los cristianos eran para él su mano derecha, mientras que el califa correspondía a su mano izquierda: de ambas dependía la supervivencia de su poder. Las alianzas, por muy censuradas que fuesen, entre gobernantes musulmanes y el enemigo religioso cristiano —cuyo grado de demonización varió según las épocas y las circunstancias— fueron una constante a lo largo de toda la historia de al-Andalus, con algunas entidades políticas islámicas pudiendo mantenerse como tales —con una duración más o menos extensa— frente a rivales de la misma religión precisamente gracias a esas alianzas: fue el caso de Ibn Mardanish en el Levante (segunda mitad siglo XII).

Un siglo después de que el señor de Calatayud pronunciase su famosa frase, la mayor parte de los gobernantes en los reinos de taifas en los que se había dividido el territorio unificado bajo el califato pagaban impuestos (parias) a los cristianos para librarse de tener que combatirlos, situación ésta no contemplada en la normativa legal que debía regular idealmente las relaciones entre la *dar al-islam* y la *dar al-kufr*. La caída de Barbastro en el año 1064 sacudió las conciencias

de los musulmanes al mostrar el peligro que esa conducta entrañaba: la pérdida de capacidad ofensiva era una cosa, pero la incapacidad defensiva situaba bajo la amenaza de la conquista cristiana al resto de las tierras andalusíes. A pesar de las voces que se alzaron incitando a los andalusíes al deber del *yihad,* la solución no vino del lado de reanimar y reactivar el espíritu bélico de los andalusíes, sino del otro lado del Estrecho de Gibraltar bajo la forma de ejércitos beréberes reclutados por movimientos (el de los almorávides y el de los almohades) de índole político-religiosa en los que ideologías de activismo reformador o revolucionario fueron movilizadas para construir estados. El impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade no llegó empero a consolidarse y la primera mitad del siglo XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito del islam en la Península Ibérica. El poder político musulmán aún se mantuvo durante más de dos siglos más bajo una forma de estado, el nazarí, que acabó siendo "vasallo" de los cristianos, forma ésta —de nuevo— ajena a lo contemplado en la teoría política y legal islámicas clásicas sobre cómo debía ser el reparto del poder político entre musulmanes y no musulmanes.

En 1492, la toma de Granada puso fin al último reducto de la *dar al-islam* en la Península Ibérica. Los musulmanes que permanecieron bajo dominio cristiano, los llamados mudéjares, tuvieron que aprender —en sus intentos por mantener su identidad musulmana en un contexto que no era el previsto por la normativa legal islámica clásica— a reconvertir en una dimensión fundamentalmente "privada" la *dar al-islam* de sus antepasados (más tarde, entre los moriscos los hubo que intentaron separar el elemento cultural del religioso: fue el caso de Miguel de Luna, como se verá). Hubo juristas, como el famoso muftí de Orán, que quisieron en efecto interpretar dicha normativa en un sentido que diera cabida a la experiencia de los mudéjares, cuya religión ya no era la de quienes gobernaban y dominaban la tierra. Hubo otros juristas que aceptaron gestionar directamente esa experiencia: fueron los que se quedaron a vivir entre las poblaciones mudéjares y actuaron como cadíes, jurisconsultos y ulemas, vertiendo al romance los textos normativos de su tradición cultural y religiosa y transformando así el romance en otra lengua islámica más. Pero otros juristas no supieron o no quisieron salir de las coordenadas establecidas en el periodo de expansión militar del islam y se resistieron a legitimar una situación, la de los mudéjares, que afectaba a muchos miles de sus correligionarios. Ser musulmán, venían a decir, requiere no sólo asegurar el ritual y las costumbres, sino el predominio político y militar, pues de otra manera —si no son los dominadores— los musulmanes pueden acabar perdiendo su identidad al asimilarse a la cultura y la religión de los gobernantes no musulmanes. Para evitar ese peligro, los musulmanes debían necesariamente emigrar si no disponían de ningún medio que hiciera previsible poder acabar con su situación de minoría político-religiosa. Estos últimos juristas debían de saber que el riesgo de apostasía de las minorías no se derivaba necesariamente de la aculturación ni de la sumisión

política: prueba de ello eran los judíos del Occidente islámico, cuya arabización e islamización cultural, que habían alcanzado cotas muy elevadas, habían servido paradójicamente para fortalecer y renovar su judaísmo. Tal vez pensaban —y si así lo hicieron, acertaron— que, en vez de comportarse como los judíos, los mudéjares acabarían como los cristianos andalusíes, desaparecidos a finales del siglo XII a través de deportaciones, emigraciones y conversiones.

Una serie de cuestiones se convirtieron en cruciales cuando un número creciente de musulmanes andalusíes se vieron obligados a hacer frente a la posibilidad y la realidad de tener que vivir bajo dominio cristiano: ¿cómo sobrevivir en tanto que musulmanes?, ¿qué grado de aculturación era aceptable para no perder la identidad religiosa?, ¿podía separarse ésta de la cultural? Los numerosos especialistas que investigan en estudios mudéjares y moriscos han delineado la variedad de opciones, vivencias y adaptaciones que tuvo lugar en el islam peninsular. Una de esas opciones fue la de separar lengua, cultura y etnia de la religión. Fue el caso de Miguel de Luna, cuya obra y cuya posible intervención en la falsificación de los plomos del Sacromonte tuvieron como principal objetivo el intento por hacer viable en el nuevo contexto peninsular una identidad que pudiese ser definida como "cristiana y arábiga", combinación ésta que —en otro contexto— ya había intentado Ramon Llull cuando se definió como "Christianus Arabicus". Miguel de Luna y quienes participaron con él en la falsificación de los plomos del Sacromonte fabularon que la lengua árabe había llegado a la Península antes que el islam bajo forma de un evangelio escrito en árabe. Hubo cristianos viejos que estuvieron dispuestos a creer en aquella ficción por razones que tenían que ver con contextos locales —como potenciar el prestigio de Granada—, pero también más amplios. Se dice que algunos eclesiásticos de Córdoba propusieron a Carlos V destruir la mezquita para construir sobre sus ruinas la catedral cristiana, pero el emperador habría contestado que catedrales había muchas en el resto de Europa, pero que un edificio como el cordobés sólo existía en la Península. La incrustación de la catedral en la mezquita omeya puede ser vista como destrucción —aunque sea parcial— de una joya arquitectónica, pero también se puede entender como lo que hizo posible su preservación hasta nuestros días, convirtiéndose junto con la Alhambra en uno de los más bellos recordatorios de lo que fue al-Andalus.

BIBLIOGRAFÍA

ACIÉN ALMANSA, Manuel. *Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia.* Jaén: Universidad de Jaén, 1997.

BARIANI, Laura. *Almanzor.* San Sebastián: Nerea, 2003.

BOSCH VILA, Jacinto y MOLINA LÓPEZ, Emilio. *Los almorávides*. Granada: Universidad, 1990.

CHALMETA, Pedro. *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus.* Madrid: MAPFRE, 1994.

FELIPE, Helena De. *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

FIERRO, María Isabel. *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba.* Donostia-San Sebastián: Nerea, 2011.

— MARTOS, Juan; MONFERRER, Juan Pedro y VIGUERA, Maria Jesús (eds.). *711-161: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España.* Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando. *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma.* Madrid: Marcial Pons Historia, 2010.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes", *Anuario de Estudios Medievales,* 33 (1), 2003, págs. 3-36.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente.* Barcelona: Barral, 1976.

— *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII),* Madrid; València: Biblioteca Nueva; Universitat de València, 2001.

— y SORAVIA, Bruna. *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural,* Málaga: Sarriá, 2006.

HUICI MIRANDA, Ambrosio; MOLINA LÓPEZ, Emilio y NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos. *Historia política del Imperio almohade.* Granada: Editorial Universidad de Granada, 2000.

IBN ABDUN. *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun,* [trad. de Emilio García Gómez y Évariste Lévi-Provençal]. Madrid: Moneda y Crédito, 1948; Sevilla: Fundación Cultural del Colegio Oficial de Aparejadores, 1981.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. *Histoire de l'Espagne musulmane,* trad. española Emilio García Gómez, *España musulmana (711-1031 de J.C.),* tomos V-VI de la *Historia de España dirigida,* Madrid, 1950-1957.

MAÍLLO, Felipe. *De la desaparición de al-Andalus.* Madrid: Abada, 2004.

MANZANO MORENO, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de al-Andalus.* Barcelona: Crítica, 2006.

MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel. *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

MARÍN, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus.* Madrid: MAPFRE, 1992.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. *Al-Andalus desde la periferia: la formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X).* Málaga: Servicio de Publicaciones, 2003.

MENOCAL, María Rosa. *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Andalus.* Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

MONROE, James T. *The Shu'ubiyya in al-Andalus; the risala of Ibn García and five refutations.* Berkeley: University of California Press, 1970.

ORTEGA Y GASSET, José. Introducción a la traducción de Emilio García Gómez de Ibn Hazm, *El Collar de la Paloma.* Madrid: Alianza Editorial, 1997.

RAMÍREZ DEL RÍO, José. *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica.* Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002.

ROLDÁN, Fátima (ed.). *La herencia de al-Andalus.* Sevilla: Fundación El Monte, 2007.

SAMSÓ, Julio. *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus.* Madrid: MAPFRE, 1992.

VERNET, Juan. *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente.* Barcelona: Ariel, 1978.

— *Lo que Europa debe al Islam de España.* Barcelona: El Acantilado, 1999.

VIGUERA, Maria Jesús. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*. Madrid: MAPFRE, 1992.

— (coord.). *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII, El Reino Nazarí de Granada,* vol. VIII/1, 2, 3, 4 de *Historia de España R. Menéndez Pidal.* Madrid: Espasa-Calpe, 1997-2000.

INMIGRACIÓN, INTEGRACIÓN Y COMUNIDADES MUSULMANAS

Javier Rosón
Analista del islam en Europa, Casa Árabe
Sol Tarrés
Profesora de Antropología, Universidad de Huelva

Resumen: Este artículo ofrece un novedoso balance sobre la evolución, presencia y visibilidad de los musulmanes en España. Este y otros aspectos, casi siempre ha sido observados y/o estudiados desde la interpretación cuantitativa de/sobre los flujos migratorios; sin embargo, existen otra serie de factores que tradicionalmente se obvian: como el contexto socio-histórico y político de las relaciones entre el Estado español con respecto a la población árabe y musulmana; los factores contextuales que han favorecido estas relaciones políticas; y, la incorporación de nuevos actores, como los estudiantes y los musulmanes conversos.

Palabras clave: España, musulmanes, inmigración, integración, asociaciones, estudiantes.

Habitualmente, y salvo escasas excepciones, los análisis que se realizan sobre la presencia y visibilidad de los musulmanes en España se centran en el estudio cuantitativo y en la interpretación de estos datos desde la perspectiva de/sobre los flujos migratorios internacionales. Este ejercicio no es erróneo, por el contrario, es necesario para comprender (por lo menos) una de las variables que vertebran la pluralidad y diversidad actual. Es cierto que España, que durante siglos ha sido un país de emigrantes, alrededor de 1986 (momento en el que ingresa en la entonces Comunidad Económica Europea)[144] comienza a convertirse en un lugar

[144] Otros estudios y análisis sobre el desarrollo y el actual proceso de institucionalización del Islam en España suelen partir, por un lado, del momento considerado como jurídicamente constitutivo del mismo, como es la firma del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España en 1992 (Tatary 1995); y, por otro, del momento o fecha en el que es aprobado el registro legal

de acogida de un importante y creciente número de extranjeros provenientes de países árabes y/o musulmanes. Este factor numérico hace que el "otro" sea cada vez más visible y, a su vez, se presente según una lógica o por determinantes "políticos, sociales y económicos", en los que el asentamiento e institucionalización de estos individuos se hace mucho más evidente.[145]

Sin embargo, se suele obviar que el factor numérico no es el único, ni tiene por qué ser el más importante, componente de visibilidad. Existen otra serie de factores, que apenas se tienen en cuenta, que han venido incidiendo históricamente en la presencia (aunque sea, o haya querido que fuese, "invisible" para muchos) de individuos y comunidades musulmanas organizadas en España. Estos factores son: el contexto socio-histórico y político de las relaciones entre el Estado español con respecto a la población árabe y musulmana, y a la religión islámica a lo largo del siglo XX; los factores contextuales que han favorecido estas relaciones políticas; y, por último, la incorporación de nuevos actores —como los estudiantes universitarios y los españoles convertidos al Islam— en cuya organización, asociacionismo y formas de relación e interlocución con el Estado, se han ido adaptando y "modificando" las estructuras preexistentes, hasta lo que actualmente se conoce por organización e institucionalización del islam español.

1. VISIBILIDAD COLONIAL: LAS PRIMERAS COMUNIDADES ORGANIZADAS

Una mirada retrospectiva, aunque alejada de analogías y comparaciones con respecto a lo que actualmente se puede observar en relación a la población árabe y musulmana en España, nos remonta, como mínimo, hasta mediados del siglo XIX. Es desde este momento, cuándo la cuestión árabe-musulmana, las relaciones de vecindad entre España y el norte de África e incluso, para algunos, la influencia andalusí en la identidad española,[146] han formado parte del discurso y

administrativo de las distintas asociaciones y/u organizaciones.

[145] Para Losada (1995:191), un estudio exhaustivo de la población musulmana representada a nivel nacional, conllevaría una delimitación de población a través de ocho puntos clave: trabajadores inmigrantes, estudiantes, refugiados políticos, hombres de negocios, diplomáticos, profesionales liberales, conversos al Islam y, por último, cónyuges de matrimonios mixtos. Este cómputo obvia una parte del componente no-migratorio, como la población musulmana de Ceuta y Melilla, la población inmigrante general y la no regularizada, los turistas que no vuelven a sus países de origen, etc., y demuestra la "inoperatividad" y "subjetividad" cuantitativa, aunque para muchos sea imprescindible. Para analizar críticamente este ejercicio, véanse los datos ofrecidos por Galindo (1997): 100.000 musulmanes; los 1.021.000 (1.859.000 estimados para 2030) según el Pew Research Center (2011); los 1.671.629 según el "Estudio demográfico de la población musulmana" presentado por Observatorio Andalusí (2013).

[146] Con respecto a los procesos de construcción identitaria y la reivindicación de conceptos enmarcados en períodos históricos, véase a Eduardo Manzano (2013:225-246). En su artículo, muestra cómo el mito de un pasado idílico, y cómo los conceptos de convivencia o tolerancia, tienen escasa operatividad como herramientas de conocimiento histórico. Se tratarían de conceptos políticos utilizados por actores distintos en circunstancias diferentes y enmarcados en programas de actuación cuyo propósito final es,

la agenda política e institucional de este país.

Para comprender esto, nos remontaremos a la experiencia de los periodos de administración colonial en el norte de África (1913) (Madariaga 2013:100), momento en el que se establecen los Protectorados francés y español en Marruecos, aunque no será hasta después de la guerra del Rif (1921-27) cuando España comienza a desarrollar una administración colonial en su zona del Protectorado.[147] En esta modalidad de administración territorial se utilizó la fórmula del "gobierno indirecto", que consistió en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona, sin crear una red administrativa completamente nueva. Según esto, el control político y militar recaía en los españoles, mientras que el social y el religioso se depositaba en manos marroquíes, en el Majzén bajo la dirección del jalifa (Mateo 2003). Un ejemplo de esta doble dependencia fueron las primeras Escuelas Hispano-Árabes que surgen a partir de 1912 —siendo después denominadas como "escuelas marroquíes"—, y que desde 1942 adquieren el reconocimiento de escuelas nacionales. La estructura administrativa de estas escuelas tenía una doble dependencia: a efectos administrativos pertenecían al Ministerio de Educación de España, que era quien pagaba el sueldo del director y del profesorado español; mientras que el Ministerio de Instrucción Pública del Majzen era el responsable del profesorado musulmán y del personal subalterno. El Majzén no era completamente independiente sino que, indirectamente, se encontraba bajo la supervisión del Alto Comisariado (y de la Delegación de Asuntos Indígenas). En las ciudades de Ceuta y de Melilla, donde la población musulmana hasta el final de la década de los años 30 era reducida,[148] disponían de los servicios religiosos (imames, organización de rituales, etc.) proporcionados por el Majzén, y se agrupaban fundamentalmente en torno a zawiyyas sufíes integradas por los "números" de Regulares (Tarrés 2013). Es a partir de los años 30 del siglo XX cuando el aumento de la población musulmana, debido al establecimiento efectivo del Protectorado y las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo, hace que el gobierno vea la necesidad de gestionar esta población, creándose negociados de Asuntos Indígenas que ejercían funciones de vigilancia y control similares a los de la zona del Protectorado.

Así, con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla se constituye, a iniciativa del Alto Comisariado, en el año

sin duda, muy variable.

147 Para más detalles véase Cazorla, "La huella española en Marruecos", *ABC,* 02/11/2012.

148 En el caso de Ceuta, no se autoriza el asentamiento de población musulmana en la ciudad hasta 1860, tras la guerra de África y el aumento de los límites geográficos de la misma. Sin embargo hasta la década de 1920 esta población supone un porcentaje muy reducido respecto a la población total de la ciudad (en 1930 eran el 9,7%), en su mayoría ligados al Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas (Alarcón 2009). El caso de Melilla es similar, con apenas 180 musulmanes registrados según el Padrón de 1907. Es a partir de 1940 cuando se inicia el asentamiento mayoritario de rifeños en la ciudad coincidiendo con el comienzo de la década de "la gran hambruna rifeña" y el establecimiento en su periferia del Grupo de Fuerzas Regulares y de las Mehal-las Jalifianas, conocidas entonces como "fuerzas indígenas", que habían formado parte del contingente expedicionario que había luchado junto a las tropas de Franco (Moga 2000).

1937 las Comunidades Musulmanas de Ceuta y de Melilla para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Al frente de la Comunidad habrá un presidente que las representará, y que estará asistido de varios vocales: "[…] La Comunidad tendrá domicilio social en un local o edificio que se denominará 'Casa de la Comunidad Musulmana', en la cual ondearán las banderas española y la verde del Imam".[149]

Se trataba de una asociación con fines fundamentalmente religiosos y sociales, sobre la que recaían todas las competencias relacionadas con el culto islámico, que dejaban de estar así vinculadas a las demás instituciones oficiales de Ceuta y de Melilla (Ordenanza de 30/11/1937). Lo que estaba en consonancia con el marco del denominado "gobierno indirecto": El Imam de las comunidades era el jalifa ("en cuyo nombre se hará la oración"), la inspección de las comunidades musulmanas era militar (la Ordenanza de 1937 nombra al coronel Mohamed Mizzian como inspector), si bien la gestión de las mismas era civil, organizada a partir de un Consejo Directivo compuesto por un presidente, vocales y un secretario, todos ellos musulmanes. Asimismo, un representante de las mismas formaría parte de la alcaldía ("venga a formar parte de la Comisión Gestora como Vocal, un moro español", *BOCCE,* 25 de noviembre de 1937). Esta estructura se reproducirá tanto en la Comunidad Musulmana de Ceuta y como en la de Melilla. La Comunidad tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y niñas, los cementerios, las Juntas de Beneficencia Musulmana, creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles, etc. Estas Comunidades Musulmanas se disolvieron en su vertiente "legal" a partir del 2 de marzo de 1956, momento en el que Marruecos logró su independencia política de Francia y de España. Sin embargo en su vertiente práctica, tras casi veinte años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica que a partir de ese momento pasará a ser informal (aunque evidentemente cultural), así como una serie de infraestructuras tangibles que han llegado hasta nuestros días.

2. VISIBILIDAD ASOCIATIVA: LOS ESTUDIANTES MUSULMANES

La educación fue uno de los fundamentos de las relaciones hispano-marroquíes durante todo el Protectorado español. Esta preocupación se explicita en una serie de acciones como es el impulso y apertura en el norte de África, de escuelas estatales, y privadas, de primaria y bachiller;[150] así como una política

[149] Ordenanza del Excmo. Sr. Gobernador General de las Plazas de Soberanía, *Boletín Oficial de la Zona del Protectorado Español de Marruecos,* nº 33, 30 de noviembre de 1937.

[150] Para saber sobre el tema educativo en el Protectorado, y la necesidad de implementar una serie de medidas encaminadas al control del territorio y de la población, como un agente más de colonización, véase Irene González González (2013:117-133).

encaminada a la concesión de becas de estudio para marroquíes en la península y a la creación de residencias de estudiantes marroquíes, "continuando" la práctica iniciada durante el reinado de Alfonso XIII y extendida durante la II República y, posteriormente, la dictadura franquista.[151]

En este sentido, y por *dahir* jalifiano de 15 de marzo de 1945, se crea la "Casa de Marruecos" en Granada. Esta era una residencia-internado para estudiantes marroquíes que cursaban estudios superiores en esta ciudad. La tutela, dirección y vigilancia de la Casa de Marruecos correspondía a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, sometido todo ello a un Patronato presidido por el rector de la Universidad de Granada, y entre cuyos miembros había un representante de escuela de Estudios Árabes de Granada y un delegado de educación y cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos.[152] La financiación de la Casa de Marruecos era responsabilidad del Majzén y el Ministerio de Educación dotaba becas para alumnos musulmanes, a las que se unían becas de la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría, de las Intervenciones del Protectorado y de la propia Escuela de Estudios Árabes. Muchos de estos alumnos regresaron a la zona del Protectorado como funcionarios especializados (interventores, traductores e intérpretes, maestros, etc.).

Esta política cultural y educativa va a estar también presente en la política exterior desarrollada durante el régimen. Desde el comienzo de la guerra civil se van a realizar acciones encaminadas al reconocimiento, apoyo y legitimación, basadas en la "tradicional hermandad hispano-árabe".[153] Debido al recelo inicial que en Europa suscita el régimen franquista y al posterior periodo de aislacionismo internacional tras la II Guerra Mundial, las relaciones con los países de

[151] Como por ejemplo, conceder becas a marroquíes y a estudiantes egipcios (*Luz* 1933:11): mientras que los estudiantes españoles viajaban por ejemplo a Egipto —para perfeccionar su árabe y para realizar investigaciones arqueológicas—, los estudiantes egipcios, en contrapartida, cursaban diversas especialidades en Madrid (Gracia Alonso 2006:165) y en otras universidades españolas.

[152] "A la Escuela de Estudios Árabes de Granada se le asignó, no sólo la labor de investigación científica, sino además una función docente, dirigida a la enseñanza de la lengua y la civilización arábiga y a la atracción de la juventud musulmana, para lo cual habría de establecer enseñanzas acomodadas a su religión y cultura, llegando, si fuese posible, a la creación de una Residencia para orientales" (*Suplemento gráfico del I.C.E.,* n.º 75, 1 de abril de 1952). La Casa de Marruecos en Granada, creada en 1944 para alumnos musulmanes, se ubicó en el Carmen de la Victoria (espacio adquirido por la Universidad de Granada) entre 1945 y el final del Protectorado español en Marruecos en 1956. "Para albergar a la Casa de Marruecos se compró y acondicionó el actual Carmen de la Victoria, situado en la misma Cuesta del Chapiz frente a la Escuela [de Estudios Árabes], siendo ésta la que provisionalmente alojó a los integrantes de la Casa, en tanto se disponía del Carmen". Para más detalles véase la Escuela de Estudios Árabes, www.eea.csic.es/ [consultado el 01 de julio de 2013].

[153] Durante el régimen de Franco también hubo un intencionado y activo patrocinio de distintos aspectos relacionados con la práctica islámica, como la construcción de mezquitas, la subvención del *aid al-Kabir* y el *mawlid,* la reestructuración de la educación religiosa o la promoción del *hayy.* Para más detalles véase Tarrés y Moreras (2013).

Oriente Próximo fueron significativas. En 1946 la Asamblea General prohíbe el ingreso de España en la Organización de Naciones Unidas, ONU (concretada en la resolución 39/I de 1946), con la abstención de la Liga Árabe en dicha votación. Este aislacionismo lleva a que se impulse la política exterior en búsqueda de aliados en Hispanoamérica y en los países árabes, especialmente aquellos que formaban parte de la ONU. Desde 1946 España establece misiones diplomáticas y consulados en distintos países de Oriente Medio, como por ejemplo en Iraq, Siria, Jordania o en el Líbano.

Este proceso se apoyó en una intensa política de intercambio cultural desde finales de la década de los 40. Junto a la apertura de los centros de cultura española en Marruecos y Oriente Próximo, se crearon en España una serie de instituciones encaminadas a impulsar, fomentar y difundir los estudios árabes, añadiéndose éstos a los ya existentes y de componente orientalista. Así en 1950 se crea el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (dependiente del gobierno egipcio, y que tenía una gran actividad en la difusión de la lengua árabe y la cultura islámica), en 1954 el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores) y en 1956 el Instituto de Estudios Califales (en el seno de la Real Academia de Córdoba).

Igualmente, en el marco de esta política exterior cultural se pueden delimitar distintos tratados, como el Tratado de Amistad con el Líbano en 1949, con Jordania en 1950 (que entra en vigor en 1951) y, a partir de 1952 con otros países árabes.[154] En ellos se ponen las bases de la emigración académica de alumnos procedentes de Oriente Próximo. Así por ejemplo, en el Tratado de Amistad con Jordania, en los artículos VII y VIII, se recogió la intención de abrir las puertas a estudiantes de las naciones firmantes, regulándose la apertura de centros académicos (Pérez Mateo 2007:26).

Esto convirtió a España en un destino más atractivo si cabe para grupos de estudiantes procedentes de Marruecos y de Oriente Próximo, quienes conformaron un importante colectivo estudiantil en las principales ciudades universitarias españolas (Barcelona, Granada, Madrid, Valencia, Zaragoza y Sevilla) ya que, a las facilidades burocráticas (por ejemplo, la validez y reciprocidad de títulos académicos) y a las buenas condiciones económicas que encontraban en comparación con el resto de Europa, se unía la posibilidad de obtener ayudas por parte del Estado español. Las ayudas y becas a estos estudiantes se gestionaban y otorgaban desde la Dirección General de Relaciones Culturales de Madrid (creada en 1946), así como del Instituto Hispano-Árabe. Desde este Instituto se concedieron ayudas directas

[154] Tratado de Amistad con Iraq en 1951, con Siria en 1952, con Yemen en 1952, con Arabia Saudí en 1961. Convenio Cultural con Líbano en 1949, con Siria en 1952, con Egipto en 1952 y 1967, con Iraq en 1955, con Libia en 1959, con Argelia en 1966, con Sudán en 1978, con Marruecos en 1980, con Arabia Saudí en 1984, con Mauritania en 1989.

a estudiantes árabes, gran parte de ellos jordanos, entre 1954 y 1974 (91 becas a estudiantes jordanos, y 87 a egipcios), de un total de 1152 estudiantes que llegaron a "graduarse" en las universidades españolas en esta época, siendo entre 1965 y 1969 el período con mayor flujo estudiantil —superando los 640 alumnos—, según Pérez Mateo (2007:36). Igualmente también se registraron un importante número de matrículas de alumnos marroquíes, palestinos, sirios, libaneses, egipcios, y los ya comentados jordanos, llegando ser más de 200 en 1962, y superando los 7.000 en 1977, siguiendo las tesis de Galindo (1977:2).[155]

Siguiendo las pautas habituales entre los inmigrantes (Bolzman 1997), estos estudiantes extranjeros, con larga residencia en España y, en ocasiones, con intención de arraigo definitivo al casarse con mujeres españolas, adquiriendo muchos de ellos la nacionalidad,[156] comenzaron a formar agrupaciones —y posteriormente asociaciones y organizaciones— en las que establecer un campo social de relaciones (de amistad, de apoyo, de reivindicaciones, de resolución de problemas, etc.), un contexto cercano en el que se hablase un mismo idioma, así como un entorno en el que reproducir las pautas culturales de origen y expresar sus identidades colectivas. Estas asociaciones tienen un componente religioso, legitimado/favorecido y/o permitido por el contenido de los tratados culturales antes mencionados, como el de Jordania, en tanto que en ellos se recoge la protección religiosa de los nacionales de cada país. Este Tratado, establece que: "Gozarán de libertad absoluta y protección oportuna para el ejercicio, oficial y privado de la religión en sus respectivos centros y congregaciones religiosas establecidas o que se establezcan en el territorio de cada una de las Altas Partes Contratantes".

En este contexto también debe tenerse en cuenta el Fuero de los Españoles de 1945, una de las ocho Leyes Fundamentales del régimen, en la que se declaraba la confesionalidad del Estado, en el que se exponía que "nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión Católica" (art. 6). Asimismo, el art. 16 decía que "los españoles podrán reunirse y asociarse libremente para fines lícitos y de acuerdo con lo establecido por las Leyes. El estado podrá crear y mantener las organizaciones que estime necesarias para el cumplimiento de sus fines […]". Es decir, el Fuero establecía una serie de derechos, libertades y deberes del pueblo español dotándolo de una declaración aparentemente liberal. Según esta disposición se "reconocía"

[155] Un porcentaje muy significativo de estudiantes de Oriente Próximo se matricularon en carreras sanitarias como Medicina y Farmacia. Los que optaron por Medicina cursaron está disciplina principalmente en las Universidades de Barcelona, Valencia, Granada, Zaragoza y Sevilla, mientras que los que optaron por Farmacia lo hicieron mayoritariamente en Madrid y Granada (unos 116 alumnos entre 1964-1974 según Pérez Mateo (2007:37).

[156] Sobre la cuestión de los matrimonios mixtos durante las década de los 70 y 80 del siglo XX, véase Vega (1979).

el derecho del "otro" a profesar su religión y reunirse (siempre que eso no vulnerara las demás disposiciones jurídicas), aunque exclusivamente en el ámbito privado. De esta disposición se beneficiaron, fundamentalmente, los musulmanes del norte de África procedentes del Protectorado español, así como los estudiantes musulmanes de la península. No obstante será a partir de la Ley 191/1964 de 24 de diciembre de Asociaciones cuando los jóvenes estudiantes árabes y musulmanes que estudiaban en las Universidades españolas comiencen a asociarse formalmente.

Esto sucede notablemente en la ciudad de Granada, donde estudiantes árabes y musulmanes van a aprovechar tanto la citada Ley de Asociaciones como las estructuras asociativas existentes (vinculadas al componente religioso católico y asociativo estudiantil),[157] el auge asociativo internacional (más estructurado e institucionalizado, ejemplo de ellos es la Asociación de los Estudiantes Musulmanes del África del Norte que funcionada en París ya en la década de los 30, o la Muslim Student Organization of Europe, creada desde el Centro Islámico de Ginebra en 1964) y la tradición y práctica cultural asociativa-religiosa desarrollada en sus respectivos países de origen. En este marco, es donde surgen, entre 1964 y 1966, las bases del movimiento asociativo musulmán contemporáneo, reflejando una estrecha interrelación e interdependencia entre los niveles local, nacional y supranacional.[158] El Centro Islámico de Granada y, su copia, el Centro Estudiantil Musulmán de Granada, comienzan su andadura en 1963, gracias al entusiasmo de jóvenes estudiantes, en su mayoría de Medicina, procedentes de Palestina, Siria, etc. El primero se inscribe con fecha 28 de mayo de 1966 (según los datos del Registro de Asociaciones de la Junta de Andalucía), mientras que el segundo se crea en 1964 y es aprobado por el Ministerio de Gobernación el 18 de mayo de 1966.[159]

Este mismo grupo de estudiantes mostraba una amplia movilidad, así como amplias redes nacionales y transnacionales. Desde el centro de Granada se crea en 1966 la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil

[157] En el panorama asociativo católico destaca la aparición de movimientos religiosos católicos modernos laicos (Cursillos de Cristiandad, Acción Católica, etc.) así como la aparición de un catolicismo social organizado (Hermandades Obreras de Acción Católica —HOAC—, Juventudes Obreras Católicas —JOC—, etc.). En 1956 se produce en la Universidad de Madrid un violento enfrentamiento entre estudiantes católicos y falangistas por el control del movimiento estudiantil. Franco lo resuelve sustituyendo a las elites de Acción Católica por elites del Opus Dei. Los grupos desplazados se unieron progresivamente, en mayor o menor medida, a la oposición franquista (Casanova 2000), y supuso el comienzo de una profunda renovación en el clero y en las asociaciones católicas.

[158] La Ley de Asociaciones de 1964 propició el surgimiento de numerosas asociaciones de carácter cultural, recreativo, profesional y/o deportivo, así como de grupos en el entorno de la Iglesia Católica con un perfil claramente asistencial, como son Cáritas, Cruz Roja, y distintas asociaciones de servicios y promoción a colectivos vulnerables, como por ejemplo de discapacitados

[159] Estos centros tenían una organización interna similar, una dirección rotativa y "en algunas ocasiones, no siempre, era asumida por miembros de Hermanos Musulmanes" (Arigita 2012:140). Funcionaban como espacios para el encuentro, la sociabilidad y el debate político, para la publicación y difusión de literatura islámica, y como espacios de culto.

Musulmana en España), siguiendo el ejemplo de los Hermanos Musulmanes residentes en Europa y en América (manteniendo intensos contactos con Ginebra) y, por supuesto, con sus países de origen. Grupos similares de estudiantes, bajo la denominación de Centros Culturales Islámicos, van surgiendo en las distintas ciudades universitarias, como Valencia, Zaragoza, Madrid o Santiago de Compostela: "Se unieron trece o catorce estudiantes […] Se trataba de una inmigración culta, una inmigración universitaria que no venía a trabajar sino a finalizar sus estudios. Estos catorce o quince se reunían en casa de unos amigos pero pensaron en formar una asociación con local, alquilaron un piso en Benimaclet [Valencia], lugar donde se reunían y lugar de rezo […] El fin era establecer el rezo de los viernes, no estaba abierta la mezquita todos los días, sólo los viernes".[160]

De la escisión del Centro Islámico de Granada surgirá, en 1968, la Asociación Musulmana de España (AME), que tendrá su sede en Madrid, en la calle Francos Rodríguez. Entre sus actividades estaba la celebración de las fiestas islámicas, organización de conferencias, proyección de algunas películas, clases semanales sobre el islam, etc.; así como a la edición de materiales divulgativos, explicativos o de *dawa,* como por ejemplo, una pequeña revista trimestral llamada *al-Islam*. Cuando se crea el Registro de asociaciones confesionales no católicas, la AME se inscribe en el mismo en 1971, siendo su presidente Riay Tatary Bakry.

Todos estos grupos va a acoger, a partir de 1967, a un colectivo cada vez más heterogéneo de musulmanes, ya que a los estudiantes universitarios se van a unir los desplazados por la Guerra de los Seis Días, el comienzo de la inmigración norteafricana por motivos económico debida a "una fuerte crisis de trabajo en Europa, acompañada de medidas laborales restrictivas, hace que muchos obreros norteafricanos se viesen obligados a abandonar los países de la Europa Comunitaria y a refugiarse en España" (Galindo 1977), etc. De modo que a finales de esta década el colectivo musulmán estará integrado por estudiantes, diplomáticos (en Madrid había doce embajadas de países árabes), empresarios, trabajadores[161] y visitantes de paso.

3. VISIBILIDAD "RELIGIOSA": REGISTRO ASOCIATIVO Y MUSULMANES ESPAÑOLES

Durante la década de los 60 el avance de la industrialización y la urbanización española conllevarán un aumento de la secularización, que se verá definitivamente

[160] Para más detalles véase la página web de la Unión de Comunidades Islámica de Valencia, www.ucidvalencia.org [consultada el 15 de mayo de 2013].

[161] En la década de los 70 es cuando se incrementa esta emigración de norteafricanos debido la rápida expansión económica española de los años precedentes, si bien la mayoría se encuentran en situación de irregularidad jurídica. Resulta muy significativo que la mayoría de los emigrantes marroquíes proceden de las áreas del antiguo Protectorado español, y los lugares de residencia en España sean fundamentalmente Barcelona, Madrid, Bilbao, Valencia y Málaga (Galindo 1977:4).

impulsada con la progresiva adopción de la política del Vaticano tras el II Concilio: el cambio del latín a la lengua vernácula implica un cambio en el contenido de los discursos, en los seminarios se apuesta por filosofías y teologías modernas, se introducen nuevas prácticas pastorales dando un fuerte el impulso al contenido social-obrero y político de la iglesia, etc. (Casanova 2000). Asimismo en julio de 1966 la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Española acuerda crear un Secretariado de Ecumenismo, que tendrá como objetivo las relaciones con los no católicos, los no cristianos y los no creyentes, estableciendo espacios de diálogo y colaboración.[162] En este marco se promulga la Ley 44/1967 de de 28 de junio, que regula el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa.

Un año después, en 1968, se creará el Registro de asociaciones confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos en España en virtud del artículo 36 de la Ley 44/1967, y un importante número de comunidades y agrupaciones islámicas, que llevaban ya años funcionando, se inscriben en el mismo con el fin de ver reconocida jurídicamente su existencia como agrupaciones religiosas (y no como grupos "civiles"/culturales como hasta ese momento). Es el caso de la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla (constituida en 1964 e inscrita el 26 de noviembre de 1968, y que se integrará posteriormente en la Asociación Musulmana de España) y de la Zauia Musulmana Mohamadia-Mahoma en Ceuta, inscrita en 1971, y que continúa la práctica iniciada en la época del Protectorado. Poco después, la Asociación Musulmana de España (AME), se constituirá en la primera organización musulmana de ámbito nacional. Pero también comenzarán a visibilizarse grupos "heterodoxos" del islam, como La Misión Ahmadía del Islam.[163]

De esta forma, ya a mediados de la década de los 70, investigadores como Galindo (1977) sostienen que el islam es la segunda religión en España después del catolicismo, y con un número superior de seguidores al de protestantes y evangélicos; incluso la prensa se hace eco de ellos, publicando que en 1977 hay cerca de 100.000 musulmanes entre estudiantes, trabajadores y diplomáticos (*ABC* 19/03/1977). Sin embargo durante esos años es muy común afirmar que la práctica totalidad de musulmanes son extranjeros.[164] Esta afirmación, que es una constante hasta la actualidad, obvia la larga presencia de españoles musulmanes organizados en comunidades según los referentes asociativos del contexto en el que se desenvuelven.[165]

---

[162] Este Secretariado pasa a ser la Comisión Episcopal en la Asamblea Plenaria del Episcopado de marzo de 1975, con el nombre de Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales.

[163] En este caso, aunque el primer misionero llega a España en 1946, estando los primeros núcleos ahmadís en Madrid y Barcelona, se inscribirán en el Registro en 1970.

[164] Una década después "Riay Tatary precisó que no son 'transeúntes' sino que tienen la nacionalidad española, aunque solo 300 han nacido en España" (*ABC* 16/07/1985).

[165] Este es el caso, desde finales de los 60, del lento pero progresivo aumento de españoles que se convierten al islam. En este punto, Andalucía se va a convertir en un núcleo importante de la actividad

En la década de los 70 se realizan las primeras conversiones significativas de españoles, y un grupo formado por académicos, profesionales e intelectuales de izquierda comienzan su andadura en la ciudad de Córdoba bajo la dirección espiritual del sheij Abdelkader as-Sufi, que tenía su centro *Dawah* en Londres (Rosón 2008:333 y 2012:287-291). La comunidad cordobesa, que es el germen del Movimiento Mundial Morabitun, realizará numerosas actividades en una primera fase de visibilidad, como por ejemplo la celebración pública de la Fiesta del Cordero en un espacio cedido por el Ayuntamiento; así como una activa labor de proselitismo, convirtiéndose su centro en uno de los principales núcleos de españoles conversos, expandiéndose más tarde al resto del país.[166]

De aquí en adelante, la mayor visibilidad de la población musulmana "corre paralelo" a las distintas modificaciones de los marcos jurídicos: como el caso de Ley de Libertad Religiosa de 1967, la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR), el Real Decreto 142/1981, por el que se regula el Registro de Entidades Religiosas, etc., hasta los Acuerdos de Cooperación (1992) en el contexto de la mencionada Ley Orgánica de Libertad Religiosa y del reconocimiento del islam como de *notorio arraigo.*[167]

4. REFLEXIONES FINALES

En este breve artículo se ha querido mostrar que, tanto el componente migratorio como los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente no han sido los "causantes" o están en el origen de la diversidad religiosa, o de la necesidad de gestión de la misma. A nivel cuantitativo, la emigración se ha desarrollado paralela a los cambios económicos, sociales y demográficos que ha experimentado el país, en un período de tiempo corto, sobre todo, aunque no exclusivamente, tras los procesos de democratización y su posterior incorporación a la Comunidad Europea (1986).

Sin embargo, el proceso de visibilización (Moreras 1996:71-85) de la presencia de población —árabe y musulmana— en nuestras ciudades, es mucho más compleja.

Por un lado, se genera a través de la ocupación territorial de las comunidades musulmanas en espacios delimitados previamente por la "sociedad de destino". Así, el desarrollo de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, constituye un principio básí-

musulmana, sobre todo por parte de españoles conversos. Estos españoles que abrazan el Islam son, sobre todo, personas procedentes de distintos movimientos contraculturales de los 60, tanto filosófico-religioso como culturales o políticos. En la Alpujarra granadina se van a asentar cofradías sufíes.

166 Otras ciudades donde se instalan los morabitun son Madrid, Mallorca, Tarragona, u Orense. En 1988 crean la comunidad de Barcelona.

167 Y estos y otros aspectos legales no será desarrollados aquí por cuestiones de espacio, y por que serán abordados en este volumen por otros autores. Para más detalles cfr. Rosón 2008 y Tarrés 2010.

co que rige el proceso de construcción comunitaria (Moreras 2000:72). Más allá de la mera ocupación espacial, la creciente visibilidad se aprecia en la creación y consolidación de infraestructuras y estructuras formales comunitarias —como cafés, teterías, librerías, madrazas, mezquitas, etc.

Por otro lado, como hemos podido observar arriba, también han existido distintas variables ligadas a la propia historia de este país. Pese a los matices y reservas que debemos tener, partiendo de que no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico de modelos de asentamiento pasados y presentes de población árabe y/o musulmana en España, este ejercicio de contacto con la diversidad sí nos ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, nos ha aportado estructuras organizativas comunitarias previas a las contemporáneas y nos ha dejado evidencias materiales —cómo mezquitas, cementerios, etc.—, que aún están en uso.

Esto significa, que infinidad de variables expuestas —sin pretender ser exhaustivos— han influido a la hora de afrontar la diversidad, el "otro", y su contacto con el "nosotros". En este punto, la evolución histórica ha tenido un papel importante. Así, el desarrollo contemporáneo del islam en España ha estado vinculado, por lo menos desde el Protectorado español en Marruecos, a la tutela del Estado, quien se ha ocupado en organizarlo, así como de controlarlo, y siempre desde una perspectiva "cercana" a lo que actualmente conocemos por el ejercicio de la libertad religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCÓN CABALLERO, José Antonio, "Siglo XX", en Fernando Villada Paredes, y José Antonio Alarcón Caballero, *Historia de Ceuta de los orígenes al año 2000,* Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2009, págs. 210-355.

ALONSO GALINDO, Emilia. "De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las Asociaciones Islámicas Españolas", *Encuentro Islamo-Cristiano,* n.º 222, 1990.

ARIGITA, Elena y ORTEGA, Rafael. "Los hermanos musulmanes en España", en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo",* Barcelona; Madrid: Bellaterra, Casa Árabe, 2012, págs. 139-144.

BOLZMAN, Claudio, "Identidad colectiva, dinámica asociativa y participación social de las comunidades migrantes en Suiza: La búsqueda de la ciudadanía local", *Migraciones,* 2, Madrid, 1997, págs. 75-98.

CASANOVA, José. *Religiones públicas en el mundo moderno.* PPC, Madrid, 2000.

ESCOBAR STEMMANN, Juan José. "Activismo islámico en España", *Política Exterior n.º 124, Julio / Agosto,* 2008, págs. 67-81.

GALINDO, Emilio, "Los musulmanes en España hoy. Centros e Instituciones Hispano-árabes e islamo-cristianos", *Encuentro, Documentos para el entendimientos islamo-cristiano,* n.º 58, 1977, págs. 1-16.

GRACIA ALONSO, Francisco y FULLOLA I PERICOT, Josep M. *El Sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933.* Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2006.

GONZÁLEZ, Irene, "Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos". *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo,* 5-6, 2013, págs. 117-133.

LAURENCE, Jonathan. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration,* Princenton: Princenton University Press, 2012.

LOSADA, Teresa, "Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos", en Montserrat Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa,* Madrid: Trotta, 1995, págs. 189-200.

LOOMBA, Ania. *Colonialism-postcolonialism.* Londres, Nueva York: Routledge, 1998.

MADARIAGA, María Rosa de, "La II República en el Protectorado: Reformas y contrarreformas administrativas y burocráticas", *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo,* nº 5-6, 2012, págs. 97-115.

MATEO DIESTE, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956).* Barcelona: Bellaterra, 2003.

MANZANO MORENO, Eduardo, "Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia", *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo,* 7, 2013, págs. 225-246.

MORERAS, Jordi, "De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización e la presencia del islam en Cataluña", en Adriana Kaplan (ed.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas,* Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1996, págs. 71-85.

MORERAS, Jordi. *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias.* Barcelona: CIDOB, 1999.

MORERAS, Jordi, *Islamofobia: ¿Un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?, Informe anual 2000, sobre el racismo en el Estado español,* Barcelona: Icaria, 2000, págs. 126-132.

MOGA ROMERO, Vicente, "La comunidad melillense de ascendencia amazige: Notas sobre sus orígenes, historia y situación", en Vicente Moga Romero y Rachid Ahmed Raha (coords.), *Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales,* Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones, 2000, págs. 179-206.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ. *Estudio demográfico de la población musulmana: Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/1012,* en http://oban.multiplexor.es/estademograf.pdf [consultado el 15 de junio de 2013], 2013.

PÉREZ MATEO, María, "Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, REIM,* n.º 3, 2007, págs. 22-44

PEW RESEARCH CENTER. *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010-2030.* Washington, District of Columbia: The Pew Forum on Religion & Public Life, 2011.

PEW RESEARCH CENTER. *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010.* Washington, District of Columbia: The Pew Forum on Religion & Public Life, 2012.

ROSÓN, Javier, El Jeque Abdalqadir al-Murabit y la Comunidad Islámica de España, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona; Madrid: Bellaterra, Casa Árabe, 2012, 287-291.

ROSÓN, Javier. *¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino.* Granada: Universidad de Granada, 2008.

ROSÓN, Javier; TARRÉS, Sol y MORERAS, Jordi, "Islam and Education in Spain", en Álvarez Veinguer, Aurora; Gunther Dietz; Dan-Paul Jozsa y Thorsten Knauth, *Islam in Education in European Countries Pedagogical Concepts and Empirical Findings.* Münster, New York Waxmann, 2009, págs. 15-52.

ROY, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura.* Barcelona: Península, 2010.

TARRÉS, Sol, "Los musulmanes ceutíes", en Rafael Briones (coord.), *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla,* Barcelona: Icaria-FPC, 2013.

TARRÉS, Sol y MORERAS, Jordi, "Remembering the hajj: The reconstruction of the pilgrimage to Mecca from Ceuta through personal documents (1937-2007)", *Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage prior to the Influx of Migration,* Leiden: Institute for Religious Studies, 2013.

TARRÉS, Sol y SALGUERO, Oscar, "Musulmanes en Andalucía", en Rafael Briones (coord.), *Y (tú) de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía,* Barcelona: Icaria-FPC, 2010, págs. 289-347.

TARRÉS, Sol y ROSÓN, Javier, "La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela. Análisis del caso de Andalucía", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,* 14, 2009, págs. 179-197.

TATARY, Riay, "Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España", en Montserrat Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa,* Madrid: Trotta, 1995, págs. 165-172.

VEGA, C., "Matrimonios mixtos en España", en *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano,* 1979, n.º 85.

LA ORGANIZACIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑA

Ana I. Planet Contreras
Profesora Departamento Estudios Árabes e Islámicos,
Universidad Autónoma de Madrid[168]

Resumen: La presencia de musulmanes en la España contemporánea constituye un ejemplo más del pluralismo religioso presente en el país. La existencia de comunidades islámicas, de origen extranjero o no, se organiza siguiendo como marco de referencia el modelo de cooperación del Estado español con las diferentes confesiones. Un desarrollo jurídico avanzado, un proceso de interlocución que se diversifica en virtud de la organización del Estado y la existencia de una pluralidad de referencias religiosa, políticas y vivencias personales y grupales, hacen de este ámbito de estudio y elaboración de políticas públicas un espacio rico y en continua transformación.

Palabras clave: Institucionalización, desarrollo legal, percepciones.

1. CUESTIONES PRELIMINARES

La situación del islam en España en la actualidad tiene algunos elementos comunes con la situación en otros países europeos, con una doble peculiaridad: lo reciente de la presencia del islam debido a la instalación de población inmigrante procedente de países de mayoría islámica y la existencia de un marco jurídico-administrativo de gestión de la pluralidad religiosa cuyo desarrollo legal e institucional mantiene sus propios ritmos y dinámicas.

Una primera cuestión que interesa a quienes se acercan a conocer esta realidad sociológica es la cuestión de las cifras. Pese a los largos siglos de historia islámica y a la proximidad geográfica e histórica con los países musulmanes norteafricanos,

[168] Este artículo está realizado en el marco del proyecto I+D+I de la CYCIT sobre El mundo árabe-islámico en movimiento: Migraciones, reformas y elecciones y su impacto en España (2012-2014) (CS02011-29438-C05-01) del que la autora es investigadora principal.

en la actualidad la comunidad musulmana —si así queremos denominar por economía lingüística a este grupo heterogéneo de personas— parece poco numerosa comparando con otras en Europa. Quizás la clave que pueda explicar el retraso en la constitución de un islam español en la España del siglo XXI debe buscarse en dos planos distintos. En el plano ideológico, el nacionalcatolicismo desarrollado durante las décadas centrales del siglo XX dejaba poco margen discursivo y de presencia social a las religiones distintas de la católica, el islam entre ellas.[169] En el plano económico, la emigración postcolonial desde el mundo árabe y otros países asiáticos con mayoría de población musulmana no tuvo como destino España, ni siquiera en el caso de Marruecos —que accedió a la independencia en 1956. De hecho, deberá esperarse a la adhesión a la Comunidad Económica Europea, al despegue económico y al cierre de las fronteras europeas a las migraciones de terceros países, para que España pase a ser un destino cierto de estas migraciones, produciendo el cambio a país de inmigración de las últimas décadas del pasado siglo (López García y Planet 2002).

Las limitaciones para dar cifras residen, como en la mayoría de los países europeos de nuestro entorno, en la imposibilidad de preguntar sobre la religión, limitada por el artículo 16.2. de la Constitución de 1978 ("nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias").

Una segunda reflexión, y que guarda relación con el modo en que nos referimos a este colectivo, pasa por la necesidad de aplicar el prisma de la pluralidad. Si bien la pluralidad se hace patente cuando hacemos una aproximación sociológica a los musulmanes que viven en España, la realidad es que esta pluralidad contrasta con la visión simplista de los medios de comunicación y la tendencia a presentar a este colectivo desde una homogeneidad que no es tal. La pluralidad es una realidad contrastable en muchos ámbitos: pluralidad de orígenes, pluralidad cultural, pluralidad lingüística o pluralidad a la hora de vivir el islam. Como se señala en *Musulmanes en España. Guía de referencia* publicada por Casa Árabe "Las clasificaciones, aún siendo orientadoras, a menudo no permiten reflejar un contexto mucho más complejo, y es que la práctica islámica y la realidad plural de las comunidades y de los ciudadanos que se identifican como musulmanes no constituyen bloques monolíticos" (Casa Árabe-IEAM 2009:12).

2. PRESENCIA ACTUAL DEL ISLAM EN ESPAÑA

Pese lo anteriormente indicado, las dificultades económicas y de apertura política de la España predemocrática, desde los primeros años 70 del pasado

[169] Para conocer mejor el desarrollo del pluralismo religioso en España sirva como referencia la Colección Pluralismo y Convivencia que está siendo publicada por la Fundación Pluralismo y Convivencia. En estas investigaciones se presta atención a la historia de las comunidades religiosas de religiones no minoritarias en las diferentes comunidades autónomas. http://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/materiales/coleccion_pluralismo_y_convivencia/index_1.html

siglo, comenzaron a instalarse en el país individuos originarios de algunos países árabes con los que el régimen venía estableciendo relaciones de cordialidad política desde finales de los años 40. Estos individuos bien pueden considerarse el embrión de una minoría religiosa, sin estatuto legal específico inicialmente, sin posibilidad de vivir su religión de modo público y sin una organización estable que fuera más allá de las relaciones personales. La mayoría de ellos fueron estudiantes en la Universidad española, arraigados en España al finalizar sus estudios, con nacionalidad española bien por matrimonio bien por residencia continuada.[170] Ese colectivo irá creciendo en número con la llegada de inmigrantes que vienen de países de mayoría de población musulmana, que acaban también adquiriendo la nacionalidad española. Una mención específica por la importancia numérica y por la activa presencia en el movimiento asociativo de las ciudades y en el resto del territorio debe darse a la población musulmana de Melilla y Ceuta, de origen marroquí, en el seno de la cual se han generado dinámicas poblacionales e identitarias propias de un espacio transfronterizo peculiar que precisa de un análisis específico (Planet 1998).

Pese a la dificultad de contar —y a la escasez de datos disponibles— hay algunos intentos de facilitar cuantificaciones como la ofrecida por el Observatorio Andalusí. Este Observatorio nace en 2003 como organismo autónomo sin ánimo de lucro y de utilidad pública de una de las grandes federaciones que agrupan a comunidades musulmanas en España, la Unión de Comunidades Islámicas de España y se presenta como "institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España".[171] Para el Observatorio la comunidad musulmana de nacionalidad española se compone de "musulmanes nacionalizados" y sus descendientes, denominados "hispanomusulmanes", en un total de 413.178 —incluyendo en estas cifras los residentes en Melilla y Ceuta así como las concesiones de nacionalidad española a ciudadanos originarios de países pertenecientes a la Organización de la Conferencia Islámica, sumando cifras "teniendo en cuenta la esperanza de vida en cada época" (sic). Es obvio que la consideración de musulmanes de hijos, nietos y biznietos de los musulmanes instalados en España desde la década de los 50 precisaría de reflexiones más profundas y de trabajos sobre práctica y referencia religiosa que todavía no se han realizado (Observatorio Andalusí 2012).

Los españoles convertidos al islam mantienen numerosas asociaciones en las provincias andaluzas de Córdoba, Granada y Sevilla en Andalucía, Barcelona o Valencia y su papel ha sido muy importante en los años 80 y 90 del pasado siglo,

[170] En el caso de los procedentes de Marruecos que estudiaron en la Universidad de Granada, en Andalucía, los procesos de integración en la sociedad granadina y sus acciones en el ámbito asociativo cultural y religioso ha sido objeto de estudio de una tesis doctoral (González Barea 2003).

[171] Los datos y las demás publicaciones del Observatorio están disponibles en www.ucide.org/es/literatura/observatorio-andalus%C3%AD

en el proceso de interlocución con las autoridades. Estos "nuevos musulmanes" son muy activos en el ámbito cultural en proyectos relacionados con la "España musulmana" en época histórica y algunas de sus asociaciones han tenido un papel determinante en el proceso de institucionalización del islam en España. En el Observatorio Andalusí son considerados como "revertidos" ya que "simplemente recuperan su religión natural original" y, junto con los nacidos en las antiguas provincias españolas del Jalifato (sic), ascenderían a 18.728. No se dispone de ninguna otra cifra más allá de las aproximaciones periodísticas.

La conversión al islam, cuyos protagonistas sitúan en el último tercio del siglo XX, pero que para profesores de teología cristiana habría que ubicar en un tiempo más largo —de nuevo la historia— ha sido objeto de algunos análisis académicos que han puesto de relieve las características del proceso en los años de monopolio espiritual y monolitismo del franquismo y el proceso de liberación espiritual y también político que eso supuso (López Barrios y Hagherty 1983). También hay recreación de la experiencia —e intentos de aclarar cómo se produjeron las conversiones y se desarrolló la militancia (Aya 2000)— de indudable interés, que han sido dejados en segundo plano de las librerías con la aparición de nuevas publicaciones que proyectan sombras sobre el proceso y que incorporan el discurso de la duda y de la traición a lo español por parte de estos conversos (Rodríguez Magda 2005).

Pero además de los musulmanes españoles, la presencia del islam en nuestro país es fundamentalmente la de un "islam inmigrado". Esto tiene, como hemos dicho, su impacto en tanto la práctica del islam en nuestro país como en la gestión que de esta cuestión pueden hacer las Administraciones (Planet y Moreras 2008), además de generar un espacio de transnacionalidad, como veremos, que afecta en cuestiones como la autoridad religiosa, el liderazgo de las comunidades y la incorporación de otros actores en el espacio de debate. También plantea dificultad de contabilización de los individuos implicados, que ascenderían al millón de individuos si se tiene en cuenta a los diferentes países de la OCI. De todos ellos, los más numerosos son los marroquíes (746.760 según el Padrón de habitantes de diciembre de 2010), senegaleses (61.383), paquistaníes (56.402) y argelinos (56.129).[172]

3. RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO: LAS DINÁMICAS DE LA PRESENCIA DEL ISLAM EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

El 14 de julio de 1989 la Comisión Asesora del Ministerio de Justicia español aprobó el reconocimiento del islam como religión de "notorio arraigo" en España. Así lo había solicitado unos meses la Asociación Musulmana en España alegando en un escrito que el islam "es de las creencias espirituales que han configurado la personalidad histórica de España". Se añadía "que la religión islámica está pre-

[172] Datos actualizados disponibles en la página del Instituto Nacional de Estadística www.ine.es.

sente en España desde el siglo VIII, con una difusión muy importante durante los primeros siglos y una pervivencia posterior mayor o menor según las épocas y circunstancias históricas, que se mantiene ininterrumpidamente hasta nuestros días". Con dicho reconocimiento, que abría las puertas a la negociación con el Estado de unos acuerdos relativos al culto islámico en España, se iniciaba un proceso abierto hasta hoy en día de regularización de la presencia del islam.

Este reconocimiento legal se hacía en un contexto nuevo de la sociedad española respecto a la religión cuya evolución en las últimas décadas ha sido objeto de estudio por los sociólogos de la religión. Si nos referimos a ello ahora es porque consideramos que afecta a cómo se ha producido el proceso posterior de institucionalización de estas comunidades y que explica que este proceso no haya estado exento de dificultades, tanto de comprensión de la realidad por parte de los responsables de la política sobre esta cuestión como por los propios musulmanes, obligados a formas de organización e interlocución que en algunos momentos resultan disonantes con las dinámicas de organización del islam puesto que nacen de una tradición de presencia, organización e interlocución propia de la Iglesia católica y ajena, por tanto a otros creencias y modos de organización. El proceso de emancipación de la esfera pública de lo religioso en España —que para algunos puede denominarse "secularización"— comienza con el desarrollo de nuevas formas de relación con la Iglesia dominante marcadas por la Constitución y acaba adquiriendo tintes de pluralismo con las transformaciones sociales del país y culmina con forma de un pluralismo religioso que debe ser entendido en relación con la nueva consideración de España como país de inmigración en las dos últimas décadas del siglo XX.

Sin embargo, la relación de la sociedad española con la religión no es algo simple de analizar por la combinación entre secularización y nueva religiosidad. Como ha señalado Pérez Agote, hablar de religión y sociedad en la España actual nos obliga a tener en consideración tres lógicas sociales distintas e interrelacionadas. Por una parte, la lógica que podríamos llamar de "secularización de las conciencias" que se produce desde 1960 y que algunos hacen iniciar a principios del siglo XX; por otra parte, la lógica de la laicización de la sociedad y del Estado en un largo proceso todavía no cerrado y que es parte de la construcción del Estado moderno desde el siglo XVII; y una tercera lógica de "definitiva quiebra de la homogeneidad" producida por la inmigración. A comienzos del siglo XXI se está viviendo una tercera oleada de secularización, en la que siguen disminuyendo los que se autodefinen como católicos practicantes pero también los que se consideran alejados de la religión —ateos, indiferentes o agnósticos— (Pérez-Agote y Santiago 2009).

Desde el punto de vista legal, desde la Constitución de 1978 se configura en España un marco jurídico complejo a propósito de la libertad religiosa en sus vertientes individual y colectiva. Si bien el reconocimiento legal del pluralismo

religioso actualmente vigente favorece una actitud de diálogo al incorporar tanto el reconocimiento de lo religioso como la obligación de cooperación con las iglesias por parte de los poderes públicos, también demanda una organización muy profesionalizada, si se permite la expresión, y compleja de conseguir en un tiempo corto y con las características sociales y económicas de la comunidad musulmana que hemos expuesto supra.

La cooperación específica con los musulmanes se organiza de acuerdo a la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa y Acuerdos de cooperación con las diferentes confesiones minoritarias, junto con el Acuerdo de Cooperación firmado en 1992 entre el Estado español y la Comisión Islámica de España. Estas leyes no sólo presentan el marco general del ejercicio de la libertad sino también las condiciones de la práctica y el reconocimiento de determinadas prácticas: espacios de culto y personal religioso, asistencia religiosa, efectos civiles del matrimonio religioso o derecho a recibir educación religiosa en los establecimientos educativos públicos o sostenidos con fondos públicos (Contreras Mazarío 2006).

4. INSTITUCIONALIZACIÓN DESDE LA LEY: UN PROCESO DIFÍCIL

El marco legal al que nos hemos referido antes promociona o exige un proceso de institucionalización y de organización del islam que podríamos calificar de "parroquial" y que ha tenido su impacto en el modo en el que el islam se ha organizado en España.

Previo a la firma del Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, se había dado un proceso de organización y creación de órganos de interlocución. Fruto de esa organización y de largas horas de discusión había sido la presentación del reconocimiento del notorio arraigo de la religión islámica en España, y un proceso, en paralelo, y muy influido por esa oportunidad de interlocución política que se abría de organización del hasta entonces disperso movimiento asociativo de los musulmanes en España.

La Comisión Islámica, formalmente constituida en abril de 1992, agrupaba en el momento de su constitución a las entidades que formaban parte de dos federaciones, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España. En el proceso de constitución de esa Comisión ya puso de manifiesto las dificultades para conseguir una voz única que representara a los musulmanes residentes en España. Siendo entonces todavía poco numerosos los musulmanes procedentes de la inmigración, nuevos españoles y nuevos musulmanes no consiguieron limar sus diferencias y optaron por unirse en una única entidad denominada Comisión Islámica de España manteniendo dos federaciones distintas y de posiciones aparentemente irreconciliables. La bicefalia de esta Comisión marcará de modo definitivo la vida de la Comisión y el seguimiento del Acuerdo con el Estado español firmado por ella el 28 de abril de 1992.

Los fines de esta Comisión son de dos tipos: de un lado, actuar como interlocutor único frente al Estado a efectos de la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo de cooperación y, de otro, facilitar la práctica del islam en España de acuerdo con los preceptos del Corán y la Sunna o tradición del Profeta. A esta Comisión, que nacía en un momento en el que la presencia del islam era todavía pequeña pero en vísperas de las transformaciones de la realidad por dos décadas de inmigración que habrían de venir, se deberían ir incorporando las Comunidades islámicas que lo desearan, siempre que estuvieran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Para ello, la acción conjunta de la Comisión y del Estado era precisa. Si bien las asociaciones debían aceptar los contenidos del Acuerdo de cooperación y solicitar la inscripción en el mencionado Registro, era también necesario que fueran aceptadas por la Comisión. La incorporación de nuevas entidades religiosas a la Comisión se ha ido haciendo por mediación o con la aceptación de una de las federaciones signatarias y no de la Comisión en su conjunto, anotándose la nueva asociación en una u otra Federación sin intervención de la otra. La rigidez y otras consideraciones de orden interno de una de ellas, la FEERI, a la hora de aplicar sus estatutos y dar cabida a nuevos miembros de la federación contrastan con la agilidad de la otra federación, la UCIDE, en un proceso paralelo en el que el ritmo de inscripciones se produce de modo muy desigual. Desde 2010, sin embargo, va creciendo el número de asociaciones que están inscritas en el Registro sin formar parte de las federaciones.

Las dinámicas de las asociaciones desde 2004 han supuesto la aparición de nuevas entidades federativas —un total de 23—, algunas de las cuales son iniciativas promovidas directa o indirectamente desde la UCIDE como federación dominante en la CIE, otras son nacidas de las nuevas necesidades de interlocución con las administraciones locales y otras obedecen a las demandas no satisfechas de numerosas asociaciones que no están de acuerdo con los principios organizacionales de la CIE y que quieren promover un nuevo marco de interlocución con la administración.

En abril de 2010 se creó un nuevo Consejo Islámico de España que va a incorporar a 850 asociaciones, incluyendo aquellas de la UCIDE, que quiere ocupar también un lugar en esta nueva iniciativa, pendiente de ser registrada. La creación de este Consejo es muestra de las dinámicas actuales dentro de la comunidad que avanza en el proceso de institucionalización con nuevas alianzas estratégicas difíciles de ser valoradas por la falta de perspectiva temporal.

El Acuerdo está estructurado en una exposición de motivos, catorce artículos, tres disposiciones adicionales y una disposición final. El principal requisito para ser objeto de los derechos y obligaciones recogidas en el Acuerdo es el de pertenecer a una asociación inscrita en el Registro de Entidades Religiosas.

La certificación de fines religiosos exigida para el registro de las entidades asociativas religiosas debe ser expedida por la Federación a la que pertenezca, o por la Comisión Islámica en caso de que no pertenecieran a ninguna asociación, dejando en la propia "iglesia" la decisión de aceptar o no a nuevos miembros asociativos. Por otra parte, los espacios de culto, elemento esencial de la ordenación de una práctica religiosa, se definen en el Acuerdo como "edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica" (art. 2), pueden ser también inscritos, gozan de inviolabilidad y quedan exceptuados de la ocupación temporal y servidumbres contemplados en la Ley de Expropiación Forzosa. Para los cementerios se añade a lo anterior la posibilidad de destinar parcelas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales o de crear cementerios específicos, estando sometidos los traslados a lo dispuesto en la legislación local y de sanidad. Se prevé de igual modo la exención de impuestos de las mezquitas y locales destinados a la Comisión. También se contempla el régimen laboral a aplicar a los dirigentes religiosos islámicos e imames en cuestión de seguridad social, servicio militar y protección del secreto profesional (art. 3 y 4). Por último, se recogen también los derechos del musulmán en España: derechos educacionales que garantizan a los alumnos musulmanes el derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros de educación infantil, primaria y secundaria, y a que sea impartida por profesores seleccionados por la Comisión Islámica (art. 10); el derecho a asistencia religiosa es extensible al ejército, los establecimientos penitenciarios y los centros hospitalarios (art. 8), en los que se regula la alimentación de acuerdo con las particularidades de la ley islámica y la denominación halal de ciertos productos (art. 14) o derechos laborales. También se reconoce el derecho a que los matrimonios celebrados según el rito musulmán, siempre y cuando los contrayentes reúnan los requisitos exigidos por el Código Civil, tengan efectos válidos en el ordenamiento jurídico español tras efectuarse su inscripción en el Registro Civil correspondiente (art. 7) (Jiménez-Aybar 2004).

El Acuerdo de cooperación es una Ley orgánica para la que se prevé un desarrollo normativo posterior. Los dos ámbitos en los que ha habido mayor desarrollo en los últimos años son el educativo y el asistencial, así como en el reconocimiento de la función del imam como elemento esencial en la organización de la comunidad y de su carácter de trabajador con derecho a cotización en la Seguridad Social como personal religioso.[173]

[173] En el ámbito del reconocimiento de la tarea de los imames y dirigentes religiosos de las comunidades, el Real Decreto 176/2006 de 10 de febrero, recoge los términos y condiciones de inclusión en Régimen General de la Seguridad Social de los dirigentes religiosos e imames. En el ámbito de la asistencia religiosa en prisiones, el Real Decreto 710/2006 de 9 de junio, desarrolla tal asistencia, marcando los términos de su desarrollo, el derecho a solicitar tal asistencia y el modo de acceso a las prisiones de los que se ocupan de esta asistencia.

Como muestra del proceso de institucionalización y organización sirva el caso de la enseñanza de la religión islámica. Este aspecto, recogido en el artículo 10 del Acuerdo precisaba de dos tipos de desarrollo. Por un lado, había que determinar el contenido de la asignatura de enseñanza islámica; por otro, había que decidir el régimen de los profesores encargados de impartirla, tanto el régimen económico como el de su relación con el centro docente. Durante la negociación del Acuerdo en 1992, los representantes de la Comisión Islámica habían solicitado que la religión islámica fuera una materia curricular y que los profesores formaran parte del claustro de profesores. La Administración desestimó ambas propuestas, dejando a los profesores de islam en el mismo lugar que los profesores de otras confesiones religiosas. Cuatro años después de la firma del Acuerdo fueron reguladas ambas cuestiones, publicándose en 1996 el currículo de enseñanza islámica en los centros docentes públicos y concertados con el Estado así como un convenio sobre la designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros de educación primaria y secundaria. Completado el marco normativo quedaba, sin embargo, por llevar a la práctica esa enseñanza, lo que se inició en el curso 2004-2005 en Ceuta y Melilla y un curso más tarde en territorio peninsular. Las dificultades de negociación con las autoridades educativas de las comunidades autónomas que tienen transferida la enseñanza de la religión y la remuneración de su profesorado hacen compleja la empresa.

La aplicación del Acuerdo y el seguimiento de su desarrollo normativo corresponden al Estado, a través de su Ministerio de Justicia y la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones —antes Dirección General de Asuntos Religiosos— y a la Comisión Islámica. Pero más allá del desarrollo normativo y de la interlocución estable, veinte años después de publicado el Acuerdo parecía necesario ir más allá en la cooperación con las comunidades religiosas minoritarias, discriminadas a lo largo de la historia respecto a la Iglesia dominante y con enormes necesidades materiales para llevar a cabo sus propuestas culturales y de culto.

En diciembre de 2004 el Consejo de Ministros aprobó la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, un instrumento de cooperación con las religiones con notorio arraigo en nuestro país, desde donde se apoya el desarrollo de proyectos educativos, culturales y de integración de las comunidades pertenecientes a las tres religiones minoritarias con las que el Estado tiene firmados Acuerdos de cooperación, la comunidad musulmana, la evangélica y la judía. Esta Fundación, cuyo patronato preside el Ministro de Justicia, trabaja dando apoyo tanto a proyectos de fortalecimiento institucional como a proyectos finalistas de las comunidades. Son muy numerosas las comunidades que se han beneficiado de las subvenciones, destinadas fun-

damentalmente, a realizar actividades culturales y de acercamiento al barrio y al pueblo.[174]

Una última idea referida al proceso de institucionalización es la referida a las cuestiones de autoridad religiosa. Al tratarse España de un estado secularizado, neutral ante el hecho religioso e "ignorante" en cuestiones claves como pueda ser la autoridad religiosa en una religión poco jerarquizada como es el islam hace complicada la generación de una autoridad religiosa. El papel de los imames en estas comunidades y como posibles interlocutores locales es un espacio para la reflexión y la organización. Como han mostrado algunos trabajos específicos (Moreras 2007, Bravo López y otros 2009) más allá de hacer una descripción de los perfiles, trayectorias y funciones de los imames ejercientes, es interesante observar los conflictos y complementaridades que surgen con imames visitantes, otras autoridades islámicas transnacionales y reflexionar sobre la generación de nuevas tareas según los contextos locales. En este ámbito también participan los países de origen de la emigración —u otros— que encuentran aquí un ámbito de influencia específica. De la observación de las dinámicas sociales que se dan entre los inmigrantes marroquíes en Europa puede afirmarse que en este contexto migratorio están presentes y se reproducen los diferentes movimientos políticos y sociales de las sociedades de origen, con lo que los actores se multiplican, pudiendo transformarse los espacios de culto y el asociacionismo religioso y cultural en arenas de debate sobre temas ajenos a lo espiritual (Planet 2011).[175]

5. PRESENCIA SOCIAL Y PERCEPCIONES

Además de conocer el proceso de institucionalización o el marco legal, es importante tener en cuenta en qué ámbito de percepciones se mueve la sociedad española respecto a la minoría religiosa que constituyen los musulmanes en España y especialmente lo que atañe a la religiosidad de los musulmanes inmigrantes. El interés sobre el islam y los musulmanes que viven en el país ha producido un número creciente de estudios de opinión específicos. En algunos de ellos España es un escenario más de los observados en trabajos en los que se compara la situación en diferentes países (Pew Global Project o el trabajo realizado por el Consejo de la Comunidad Marroquí en el Extranjero); en otros, el enfoque se centra en la comunidad musulmana de origen inmigrante en España, y sus valores y opiniones son el objeto de estudio.

---

[174] En la página web de la Fundación (www.pluralismoyconvivencia.es) es posible encontrar un número amplísimo de recursos sobre el pluralismo religioso en España, destacando por su permanente actualización el Observatorio del pluralismo religioso en España.

[175] La importancia, por ejemplo, de España como terreno de desarrollo nacional para un movimiento islámico transnacional como es el movimiento marroquí Al-Adl wa-l-Ihsan ha sido estudiada por Arigita (2010).

Junto con las encuestas de opinión referidas a aspectos religiosos que el Centro de Investigaciones Sociológicas de España realizada anualmente en su barómetro que reflejan la opinión pública general, también el CIS ha realizado algunas investigaciones específicas sobre minorías religiosas presentes en el territorio. El estudio 2759 ha sido realizado entre personas que participan en actividades religiosas de religiones minoritarias.[176] En esta encuesta, realizada en el ámbito de colaboración del CIS con la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, se preguntaba sobre los aspectos objeto de debate en el momento de realización del estudio —abril de 2008—: creencia, adscripción y práctica religiosa, dinámicas sociales generadas en los espacios de culto, el interés por la religión en el ámbito escolar, las relaciones entre personas del mismo sexo, la valoración de las relaciones Estado-confesiones religiosas y la presencia de la religión en el espacio público. En esa encuesta el 47% de la muestra tenía nacionalidad marroquí.

Por su parte, el Consejo de la Comunidad Marroquí en el extranjero encargó la realización de una encuesta en primavera de 2009 en los principales país de instalación de la comunidad. Esta encuesta, en la que se aborda la cuestión de la religión como parte de una realidad social más amplia resulta de gran interés porque facilita un perfil más claro de los marro-quíes que viven en España. Si bien no son los únicos musulmanes de origen extranjero en el país, como ya hemos visto, hablar de musulmanes en España es, en gran medida, hablar de marroquíes. Fundamentalmente hombres, en un 40% trabajadores poco cualificados, con cierto riesgo laboral —60% en situación de desempleo en algún momento—, de origen rural y propietarios de tierras en el país de origen —más que los instalados en otros países—, con pocas relaciones fuera de la comunidad —75% se relacionan sobre todo con marroquíes—, tienen en su cabeza una idea de retorno más clara que los instalados en otros países —70% frente al 52% de media—, se sienten más rechazados que en Alemania o Francia pero menos que en Italia u Holanda. La cuestión religiosa, si se compara con los problemas de trabajo o alojamiento no se percibe como algo complejo o un espacio de discriminación, pues tan sólo el 17% decía sentir más dificultades para la práctica de su religión que el resto de los habitantes del país (frente al 80% para encontrar un trabajo o al 67% para encontrar una casa). En España la cuestión de la práctica religiosa parece generar menos dinámicas de rechazo (sólo un 17% frente al 34% de media). También la frecuencia de uso cotidiano de la mezquita es la más alta de los países analizados —un 55% frente al 23% declarado en Francia. Parece que la tendencia baja en las segundas generaciones menos en el caso de Holanda y no dan muestra de descontento sobre la calidad del culto y los locales donde se realiza: el 73% consideran que el islam propuesto en estos lugares se adecúa al país

[176] Todas estas encuestas son accesibles en la página web del Centro de Investigaciones Sociológicas (www.cis.es). Para la 2759 véase www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=9360.

en el que viven. Las condiciones físicas de los locales y su número no se valoran de modo unánime, pues mientras que el 58% los consideran suficientes, el 39% no lo hacen así. España. Italia y España son los países en los que se señala que son insuficientes y también Francia, en menor medida. En España la encuesta se realizó sobre 413 individuos (CCME 2009).

Por su parte, la empresa Metroscopia viene realizando desde septiembre de 2006 encuestas anuales —la última publicada en marzo de 2010— con el título "Barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España". A lo largo del cuestionario empleado se observan las principales inquietudes que la presencia de los musulmanes extranjeros plantea a la opinión pública española: la mezquita y su uso, la autoridad religiosa y la lealtad religiosa/lealtad ciudadana, el grado de compromiso con los valores democráticos tal y como se formulan en la España de siglo XXI o la espinosa cuestión de la posición de la mujer en el islam.[177]

El porcentaje de marroquíes en esta encuesta es del 57%, seguidos del de senegaleses (13%), paquistaníes (11%) y argelinos (5%). La media de las respuestas en los cuatro barómetros nos muestra una comunidad musulmana de origen inmigrante de instalación relativamente reciente —el 50% con entre dos y diez años de residencia—, trabajadores en su mayoría (76%), se consideran adaptados a la vida y costumbres españolas, en porcentaje de hasta el 95% para los que llevan aquí más de diez años. De España valoran especialmente la libertad, el nivel asistencial del Estado, el nivel de vida y el respeto de las creencias (78%). En cuanto a la religiosidad personal, las encuestas hablan de personas que se consideran religiosas (7,6 en una escala de 10), 41% de ellos muy practicantes. En la explotación de la encuesta se puntualizaba que el modo de autodefinirse religiosamente de esta comunidad se parecía bastante a como lo hacía la población española hace treinta años (en 1976 el 48% de la población española se definían como católicos muy practicantes). El 13% de los encuestados dice encontrar algunos obstáculos para practicar la religión, siendo la falta de mezquitas el obstáculo más mencionado (8%). Una visión más "amable" de la situación que puede explicarse por el tipo de muestra empleado en ambas encuestas pero también por lo que se apunta desde Metroscopia, esto es, la "deseabilidad social" por la que el encuestado puede tender a exagerar su conformidad con lo que perciben como normas socialmente aprobadas y valoradas en el entorno social. Evidentemente, los musulmanes inmigrantes que acuden a la mezquita lo hacen porque es el mejor lugar para rezar (87%), pero también porque pueden encontrase con gente "de su tierra o de sus cos-

[177] El sondeo está encargado por tres Ministerios relacionados con la inmigración y con el pluralismo religioso —Interior, Trabajo y Asuntos Sociales y Justicia— parte de la consideración de que "el mejor conocimiento de los grupos socio-culturales y religiosos puede contribuir al mejor entendimiento y acercamiento mutuo" (Metroscopia 2010).

tumbres" (73%), porque encuentran paz de espíritu (84%) y pueden recibir consejos del imam sobre los problemas de la vida (61%). El 62% dicen que los demás que acuden a la mezquita siguen los consejos y orientaciones del imam pero se reservan una cierta mayor independencia (57% dicen seguir ellos mismos las orientaciones). Estos imames son considerados cercanos (67%), integrados en la sociedad española y conocedores de esta sociedad (62%), pero no se muestran unánimes a la hora de valorar su trabajo como ayuda para adaptarse a las costumbres españolas (51%).

Para concluir podemos afirmar que la organización del islam en la España contemporánea es un proceso que está todavía abierto y en el que participan muy diferentes actores. Un marco legal que anima un tipo concreto de organización y que facilita una interlocución permanente con la Administración en sus diferentes niveles y una comunidad plural en orígenes, prácticas y actitudes, todavía muy marcada por el carácter inmigrante de la mayoría de sus miembros y en búsqueda de un reconocimiento de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV. *Musulmanes en España. Guía de Referencia.* Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2009.

ARIGITA MAZA, Elena. "Al-Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* IXV, 1, 2010, págs. 113-36.

AYA, Abdelmumin. "El islam del próximo milenio", *Verde Islam,* 13, 2000.

BRAVO LÓPEZ, Fernando et al, "Comunidades islámicas", en Miguel Hernando de Larramendi Martínez y Puerto García Ortiz (dir.). *religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha,* Barcelona: Icaria, 2009, págs. 245-278.

CONTRERAS MAZARÍO, José María. "La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals,* 77, 2006, págs. 41-63.

GONZÁLEZ BAREA, Eva María. *El proceso migratorio de los/as estudiantes marroquíes a la Universidad de Granada: ¿Hacia una comunidad trasnacional?* [Tesis doctoral]. Granada: Universidad de Granada, 2003, en http://ldei.ugr.es/cddi/uploads/tesis/GonzalezBarea2003.pdf

JIMÉNEZ-AYBAR, Iván. *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico.* Pamplona: Navarra Gráfica, 2004.

LOPEZ BARRIOS, Francisco y HAGHERTY, Miguel José. *Murieron para vivir. El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España.* Madrid: Argos Vergara, 1983.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y PLANET, Ana I. "Islam in Spain", en Shireen T. Hunter, (ed.), *Islam, Europe's Second Religion. The new social, cultural and political landscape,* Praeger: Connecticut-Londres, 2002, págs. 157-174

MORERAS, Jordi. *Els imams de Catallunya rols, expectatives i propostes de formació.* Barcelona: Biblioteca Universal Empúries, 2007.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ. *Estudio demográfico de la población musulmana.* Madrid: UCIDE, 2012.

PÉREZ-AGOTE POVEDA, Alfonso y SANTIAGO, José. *La nueva pluralidad religiosa.* Madrid: Ministerio de Justicia, 2009.

PLANET CONTRERAS, Ana I, "El Estado marroquí ante sus emigrantes y la ciudadanía marroquí en la diáspora", *Análisis del Real Instituto Elcano,* n.º 59/2011, en http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/Imprimir?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/Elcano_es/Zonas_es/ARI59-2011

—"Pluralismo religioso e inmigración: ¿una propuesta de construcción ciudadana", en Andrée Viana Garcés, *Repensar la pluralidad. Red iberoamericana de justicia constitucional. Atlas plural,* Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009, págs. 63-90.

—y MORERAS, Jordi. *Islam e inmigración.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Foro 17, 2008.

— *Melilla y Ceuta, espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Universidad Nacional de Educación a Distancia-Ciudad Autónoma de Melilla-Ciudad Autónoma de Ceuta, 1998.

RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María. *La España convertida al Islam.* Barcelona: Altera, 2005.

ENCUESTAS

Conseil de la Communauté Marocain à l'étrangère (2009). *Enquête auprès de la population marocaine résidant en Europe (France, Espagne, Italie, Belgique, Pays-Bas et Allemagne,* en http://www.ccme.org.ma/fr/Evénements-du-CCME/événements-du-CCME/Résultats-de-l'étude-CCME-BVA.html

Metroscopia. *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Cuarta oleada del Barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España,* en http://www.mir.es/PNAC/actividades_integracion/comunidad_musulmana/Informe_2009.pdf

Estudio de opinión entre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España realizado por Metroscopia para el Gobierno de España, Ministerio del Interior y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2006, 2007 y 2008, en http://www.oberaxe.es/files/datos/49afb64d486f3/2008%20INFORMELACOMUNIDADMUSULMANA.pdf

Parte V

España y su relación con el mundo árabe-islámico

APROXIMACIÓN A LA POLÍTICA EXTERIOR DE ESPAÑA HACIA EL MUNDO ÁRABE Y MUSULMÁN

Miguel Hernando de Larramendi
Director del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM), Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen: El Mundo árabe y musulmán junto a América Latina y Europa, es uno de los tres ejes que han articulado las prioridades de la política exterior española durante el siglo XX. Sin embargo, no se puede hablar de una verdadera política de España hacia la región hasta la incorporación a la Comunidad Europea en 1986. Fue entonces cuando el Mediterráneo y el Mundo Árabe, que habían sido ya consideradas como prioridades de la acción exterior durante el régimen franquista (1939-1975), se transformaron en vertientes activas de la política exterior española. Desde entonces, el Mediterráneo ha sido uno de los espacios geográficos en los que la diplomacia española ha mostrado mayor ambición, con el doble objetivo de fortalecer su posición como potencia regional y reforzar la defensa de sus intereses de seguridad en una región percibida como frontera estratégica de la Unión Europea. Esta última percepción ha contribuido de forma decisiva a que la prioridad en las relaciones con la región haya sido mantenida por los sucesivos gobiernos.

Palabras clave: Política exterior, España, Mundo Árabe y Musulmán, Magreb, Oriente Medio, Marruecos.

El mundo árabe e islámico en su vertiente mediterránea ha sido uno de los espacios geográficos sobre los que se han articulado las prioridades de la política exterior de España en época contemporánea.[178]

[178] Este texto se enmarca en los resultados del proyecto de investigación "Nuevos espacios, actores e instrumentos en las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán" (CSO2011-29438-C05-02), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y recoge aspectos aborda-

La participación en la colonización del noroeste de África, aunque tuvo un alcance limitado, convirtió a Marruecos y al Estrecho de Gibraltar en uno de los centros de gravedad de la inserción española en el sistema internacional durante la primera mitad del siglo XX. La posición internacional de España durante las primeras décadas del siglo pasado quedó definida por su participación en el *statu quo* establecido en el área del Estrecho de Gibraltar por la *Entente Cordiale* franco-británica de 1904 (Jover Zamora 1999). Para un país como España, marginado de los asuntos continentales e inmerso en una cíclica conflictividad interior durante el siglo XIX, la colonización de Marruecos se convirtió en uno de los pivotes que le permitieron acceder a la política europea e insertarse en el sistema de alianzas continentales, en un contexto en el que su debilidad como actor internacional se había acentuado tras la pérdida de Cuba y Filipinas en 1898 (Hernando de Larramendi 2013).

Aunque los intereses españoles estuvieron concentrados en el norte de Marruecos —zona de influencia que le correspondió en virtud del Tratado Franco-Español de 1912—, la necesidad de controlar a los movimientos nacionalistas que comenzaron a desarrollarse a partir de la década de los años treinta en el Protectorado de Marruecos llevó a prestar, conjuntamente con Francia, atención al desarrollo político de los países del Mashreq, estableciendo un dispositivo de información en las legaciones de la región para realizar el seguimiento de la influencia que ciudades como El Cairo, Damasco o Beirut ejercían sobre el joven nacionalismo magrebí. Este seguimiento se llevó a cabo también desde embajadas europeas en el seno de las cuales destacaría la figura de Juan Beigbeder en el Berlín de los años treinta, que más tarde contribuiría desde la Alta Comisaría de España en Marruecos y desde el Ministerio de Asuntos Exteriores a sentar las bases de una política árabe que el franquismo hizo suya tras el final de la guerra civil (López García y Hernando de Larramendi 2010).

1. LAS "TRADICIONALES RELACIONES DE AMISTAD CON EL MUNDO ÁRABE" DURANTE EL FRANQUISMO

El aislamiento internacional al que tuvo que hacer frente el régimen de Franco al concluir la Segunda Guerra Mundial le empujó a impulsar las relaciones con el mundo arabe-islámico, buscando el apoyo de los Estados de Oriente Medio, que habían conseguido la independencia durante el periodo entreguerras, para intentar conseguir un reconocimiento internacional que asegurara la supervivencia del régimen (Algora Weber 1995). El levantamiento del aislamiento impuesto por la Organización de las Naciones Unidas en 1946 y la búsqueda de los votos necesarios para conseguir la incorporación de España a la ONU fueron los objetivos principales de una política instrumental que también sería utilizada

dos en otras publicaciones vinculadas con el proyecto relacionadas en la bibliografía recogida al final de esta contribución.

en los años sesenta para intentar obtener apoyos en la reivindicación española sobre Gibraltar (Pardo 2010.)

El discurso de las "tradicionales lazos de amistad con el mundo árabe" formó parte de la retórica diplomática hasta la consolidación de la transición democrática en España. Esta política se asentaba sobre dos pilares fundamentales. Por un lado, la explotación ideologizada del mito de al-Andalus como escenario de una convivencia fecunda y un pasado común entre españoles y árabes y, por otro, la negativa al reconocimiento diplomático de Israel, Estado que se había opuesto en 1948 al levantamiento de las sanciones internacionales contra la España de Franco.

La política árabe se vería, sin embargo, dificultada por diferentes factores. La estrepitosa derrota sufrida por los ejércitos árabes ante Israel en 1948 creó el caldo de cultivo para que el panarabismo se consolidara como ideología dominante en la región impulsando revoluciones nacionalistas que en países como Egipto, Siria o Iraq acabaron con los regímenes conservadores que habían aceptado unas independencias "tuteladas" por las antiguas potencias coloniales. La llegada al poder de Gamal Abdel Nasser en Egipto en 1952 o de Qasem en Iraq en 1958 produjo una fractura ideológica en el interior de la Liga de Estados Árabes que puso a prueba la política árabe del franquismo. Ante la necesidad de mantener los vínculos con unos regímenes de los que se sentía ideológicamente alejado, pero cuya ayuda era necesaria para contrarrestar su fragilidad internacional, la diplomacia española apostó por potenciar la dimensión cultural de las relaciones explotando la dimensión idealizada de un pasado común (Algora Weber 2003). Un repaso de los acuerdos y tratados firmados durante la década de los años cincuenta muestra cómo la cooperación cultural fue el vehículo sobre el que pivotaron las relaciones con los diferentes regímenes árabes. La firma de estos acuerdos sentó las bases del intercambio de estudiantes y permitió la consolidación y desarrollo de una importante red de centros culturales en casi todos los países de la región, que serían transformados en la década de los años noventa en sedes del Instituto Cervantes. En paralelo, y pese a las limitada disponibilidad presupuestaria del momento, fue creado en 1954 un Instituto Hispano-Árabe de Cultura, inspirado en el Instituto de Cultura Hispánica, como dispositivo institucional e instrumento para canalizar las relaciones culturales con los países de una Liga de Estados Árabes, que se encontraba dividida y atravesada por fracturas ideológicas (Hernando de Larramendi 2008). La diplomacia española mantuvo sus posiciones pro-árabes en la cuestión palestina pero se abstuvo de intervenir en disputas inter-árabes, intentando mantener el apoyo de estos países en la Organización de las Naciones Unidas. Este objetivo, sin embargo, se veía dificultado también por la condición de España como potencia colonizadora de Marruecos, hasta que en 1956 aceptó a regañadientes la independencia del país y por los avatares de un proceso descolonizador que Rabat todavía hoy considera como inconcluso.

Las posiciones pro-palestinas quedaron de manifiesto durante los diferentes enfrentamientos bélicos entre israelíes y árabes sin llegar a comprometer las relaciones con Estados Unidos, con quien en 1953 se había firmado un acuerdo para el establecimiento de bases militares en España. En 1967, durante la Guerra de los Seis Días, el gobierno español apoyó la resolución 242 y dos años después rechazó la anexión de Jerusalén Este por parte de Israel. Las bases militares de Estados Unidos ubicadas en territorio español sólo fueron utilizadas en operaciones de evacuación de emergencia de ciudadanos norteamericanos pero no en apoyo a las acciones ofensivas de Israel (Pardo 2010). El alineamiento con las posiciones árabes fue compensado con el apoyo prestado a los judíos sefardíes residentes en los países árabes en los diferentes episodios bélicos del conflicto. Esta solidaridad humanitaria fue acompañada de la creación de instituciones culturales como el Instituto de Estudios Sefardíes que permitía al régimen franquista justificar su negativa a reconocer al Estado de Israel distinguiendo entre la cuestión judía y la cuestión palestina (Hernando de Larramendi 2011).

Aunque las relaciones comerciales con los países árabes habían comenzado a despegar durante los años sesenta como consecuencia de la apertura de la economía española tras el plan de estabilización de 1959, la crisis petrolera desencadenada por la guerra arabo-israelí de octubre de 1973 mostró los límites retóricos de la política anterior, obligó a prestar una atención interesada a los países productores de petróleo y dejó descolgada a España, por la naturaleza de su régimen, del incipiente Diálogo Euro-Árabe. Las posiciones proárabes de España en la cuestión palestina permitieron asegurar el suministro energético en los peores años de la crisis económica mundial de los años setenta pero no estuvieron acompañadas de ventajas en el precio de adquisición de los hidrocarburos. En este contexto, el gobierno español decidió potenciar el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, que fue transformado en 1974 en un organismo autónomo adscrito al Ministerio de Asuntos Exteriores con mayores recursos y un ámbito de competencias ampliado hacia aspectos económicos y de cooperación.

Los intereses españoles en el mundo árabe se concentraban y se siguen concentrando, sin embargo, en el noroeste de África. Tan sólo 14 kilómetros separan la Península Ibérica de Marruecos por el Estrecho de Gibraltar. Las costas del Levante español se encuentran apenas a dos horas de vuelo de la ciudad argelina de Orán. La isla de Fuerteventura se encuentra a pocas millas del Sáhara Occidental, territorio considerado por los estrategas españoles durante muchos años como la espalda africana del archipiélago canario y pieza clave para su defensa. Más allá de consideraciones geográficas, el Magreb fue el principal escenario de la limitada acción colonizadora española durante los siglos XIX y XX. La política española hacia la región ha estado marcada desde la independencia de los Estados magrebíes por la experiencia descolonizadora

y las reivindicaciones territoriales formuladas por Marruecos. Tras la independencia de Argelia en 1962, España se convirtió, y todavía lo sigue siendo, en el único país europeo con presencia territorial en el Magreb. En abril de 1956 el gobierno español concedió la independencia a la zona norte del Protectorado un mes después de que Francia lo hubiera hecho en su zona. La región de Tarfaya no fue retrocedida por España hasta 1958, tras la ofensiva del Ejército de Liberación Marroquí. El enclave de Sidi Ifni tuvo que esperar once años para que fuera retrocedido a Marruecos. En febrero de 1976 España se retiró del Sáhara Occidental, cediendo la administración del territorio a Marruecos y Mauritania en virtud de los Acuerdos Tripartitos de Madrid. Marruecos considera que el proceso descolonizador no ha finalizado y mantiene sus reivindicaciones territoriales sobre las ciudades autónoma de Melilla y Ceuta ubicadas en el litoral mediterráneo.

La pervivencia de intereses territoriales en el noroeste de África y los avatares de un proceso descolonizador por etapas han singularizado la política magrebí de España y han contribuido a introducir un elemento de conflictividad cíclica en las relaciones con Marruecos que todavía hoy interfiere en las relaciones hispano-magrebíes. La debilidad de los intereses económicos y humanos españoles en el Magreb tras las independencias facilitó que los intereses españoles fueran descodificados en clave territorial (Morán 1980). El objetivo principal de la política española durante las últimas décadas del franquismo fue el de intentar conservar una presencia territorial en el noroeste de África aplazando la descolonización del territorio solicitada por la ONU desde 1965 (Villar 1982). Un Magreb dividido y las rivalidades entre Argelia y Marruecos fueron entonces considerados como la mejor garantía para la defensa de los intereses territoriales españoles y para conseguirlo no se dudaba en explotar las diferencias entre ambos países Argelia y Marruecos (Torres García 2012).

2. LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA Y LAS RELACIONES CON EL MUNDO ÁRABE

Durante el proceso de transición democrática iniciado tras el fallecimiento del General Franco en 1975 el objetivo consensuado en política exterior fue el de intentar conseguir la adhesión a la Comunidad Europea (CE). Durante este periodo las relaciones con el mundo árabe y las posiciones propalestinas fueron mantenidas. El establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel no se produjo hasta 1986, como requisito para lograr la incorporación de España a la CE.

En el Magreb, las relaciones se caracterizaron durante los primeros años de la transición por una conflictividad vinculada a los avatares del conflicto del Sáhara Occidental, en el que los diferentes actores implicados en el mismo querían con-

seguir el respaldo a sus tesis del país que había colonizado el territorio durante cerca de un siglo y que era, por tanto, trasmisor de la legalidad internacional. Los intentos de los sucesivos gobiernos españoles para mantener una posición equilibrada que no comprometiera sus relaciones con Marruecos y Argelia resultaron infructuosos en un conflicto que, desde entonces, no ha dejado de interferir en las relaciones hispano-magrebíes.

La posición oficial española en la cuestión del Sáhara Occidental considera que se trata de un problema de descolonización inconclusa, en espera de que se celebre un referéndum de autodeterminación por parte de la población del territorio. En los Acuerdos de Madrid España habría cedido a Marruecos y a Mauritania la administración del territorio pero no una soberanía que residía en la población saharaui. Esta posición fue fijada en febrero de 1976, tres meses después de la muerte de Franco, por el primer ministro de Asuntos Exteriores de la Monarquía, José María de Areilza, en un intento por salvar los principios y compromisos adquiridos por España como potencia colonizadora, sin que ello comprometiese las relaciones con Marruecos. El rechazo a denunciar aquellos acuerdos y la consideración de que el proceso colonizador estaría inconcluso hasta la celebración de un referéndum de autodeterminación han dotado a la política española de gran ambigüedad en un tema especialmente sensible para la opinión pública española y en el que no ha existido consenso entre las fuerzas políticas, que lo han ido utilizando como arma arrojadiza contra los sucesivos gobiernos. La descolonización del Sáhara Occidental fue —junto a la adhesión a la OTAN— uno de los espacios de disenso en política exterior utilizados por los partidos de la izquierda española en su oposición a los gobiernos de la Unión de Centro Democrático, presididos por Adolfo Suarez (Vaquer 2007).

La ausencia de consenso en esta cuestión contribuyó a que los sucesivos gobiernos españoles pusieran en práctica políticas reactivas con las que intentaban, a remolque de las presiones de Marruecos, el Frente Polisario o Argelia, mantener una relación equidistante con todos ellos a través de una política de "equilibrios alternativos", que sólo se decantó por priorizar las relaciones con Rabat durante el breve mandato de Leopoldo Calvo Sotelo entre 1981 y 1982. Las relaciones pesqueras, Ceuta y Melilla o la africanidad de las Islas Canarias fueron algunos de los ámbitos en los que se concretó esa conflictividad, en un momento en el que la prioridad consensuada en política exterior —una vez obtenida la universalización de las relaciones diplomáticas y la homologación internacional de la democracia española— era la adhesión a la Comunidad Económica Europea. La llegada al gobierno del Partido Socialista Obrero Español en 1982 no modificó las líneas fundamentales de las relaciones con el Magreb. El realismo se impuso y el PSOE abandonó las posiciones defendidas en la oposición en el asunto del Sáhara Occidental dejando de exigir la denuncia de los Acuerdos Tripartitos de Madrid, lo que permitió encauzar las relaciones con

Marruecos, elegido por Felipe González como destino de su primer viaje al exterior como presidente del gobierno (Hernando de Larramendi y Azaola 2010).

3. EL IMPACTO DE LA ADHESIÓN A LA COMUNIDAD ECONÓMICA EUROPEA EN LAS RELACIONES CON EL MAGREB Y EL MUNDO ÁRABE

La adhesión de España a la Comunidad Económica Europea en 1986 obligó a realizar una reevaluación de los objetivos y prioridades de la política exterior española una vez que había sido alcanzado el objetivo compartido por la mayoría de las fuerzas políticas democráticas durante la transición. La integración en las instituciones europeas fue percibida como una palanca con la que reforzar la posición internacional de España tras décadas de aislamiento de los asuntos internacionales. Las relaciones con el mundo árabe, al igual que las relaciones con Latinoamérica, fueron exportadas a la agenda comunitaria aprovechando que eran regiones a las que Bruselas no había prestado hasta ese momento una atención preferente.

El mundo árabe y el Magreb dejaron entonces de ser vertientes retóricas para convertirse en prioridades activas de la política exterior española con las que Madrid intentaba encontrar un espacio de influencia en los asuntos internacionales. El establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel en 1986 no sólo no comprometió las relaciones con los países árabes sino que reforzó la capacidad de mediación de España entre israelíes y palestinos. Prueba de ello es que la capital de España fue aceptada por ambas partes al concluir la Guerra del Golfo en 1991 como escenario de la Conferencia Internacional de paz auspiciada por Estados Unidos en la que sentaron las primeras bases del proceso de paz en la región, que culminaría con la firma de los Acuerdos de Oslo.

Esa mayor capacidad de mediación en conflictos de Oriente Medio no alteró la condición del Magreb como espacio geográfico prioritario de la política exterior española. La adhesión a la CEE transformó las relaciones con los países del Norte de África redefiniendo los intereses españoles en la región. En un primer momento la incorporación al club europeo fue percibido como un instrumento que podía ayudar a limitar la conflictividad que había sacudido las relaciones hispano-magrebíes durante la transición.

A la lógica bilateral, que había prevalecido hasta entonces en las relaciones hispano-magrebíes, se añadió la multi-bilateral con la comunitarización de dossiers como la pesca —con lo que la diplomacia española esperaba reforzar sus posiciones negociadoras frente a Rabat— o la aparición en la agenda de temas nuevos como la inmigración, como resultado de la transformación de España en país receptor de inmigrantes. Los intentos españoles de presentarse como abogado de los intereses magrebíes ante Bruselas contribuyeron asimismo a mejorar la percepción de España

entre las elites norteafricanas en un momento en el que la caída del muro de Berlín acrecentaba los temores de Rabat a que la Comunidad Económica Europea reorientara sus intereses hacia el Este de Europa, en detrimento de los países del sur del Mediterráneo, alejando las posibilidades de establecer un marco privilegiado de relaciones con Bruselas buscado por Marruecos desde los años ochenta (Remiro Brotons y Martínez Capdevila 2012). Así quedó reflejado en uno de los escasos sondeos de opinión realizados en Marruecos en aquellos años sobre política exterior, promovido por Mohamed Larbi Messari en la revista *Chuun Magribiyya.*[179]

La diversificación de la agenda hispano-magrebí estuvo acompañada por la consolidación de un nuevo enfoque que analizaba la región en términos de estabilidad y seguridad e intentaba abandonar las inercias de la vieja política africanista que descodificaba los intereses de España en clave exclusivamente territorial. La estabilidad de la región en su conjunto pasó a convertirse en objetivo prioritario de la política española, que adoptó una posición más proactiva tanto a nivel bilateral como multilateral. La apuesta por la estabilidad de la región debía contribuir a su desarrollo económico, social y político, así como a la integración horizontal de los países del Magreb —una de las regiones del mundo con un nivel más bajo de relaciones comerciales. Este objetivo coincidía con el de los socios meridionales de la Comunidad Europea. Un Magreb unido e integrado ya no era considerado como una amenaza para los intereses españoles descodificados en clave territorial sino que era percibido como un instrumento de estabilidad que contribuiría a reforzar los intereses de seguridad de España y de sus vecinos europeos. La apuesta por un Magreb integrado quedó reflejada en el apoyo prestado a la construcción del gasoducto Magreb-Europa, que transporta gas natural a España atravesando Marruecos (Mañé 2009).

Desde principios de los años noventa la búsqueda de la estabilidad y la seguridad en la región han sido los ejes que articularon la política española hacia la región. La Guerra del Golfo en 1991 contribuyó a que el Magreb se convirtiera en región prioritaria en tanto que "zona de riesgo para la seguridad global de España", entendida como seguridad sociopolítica y no en el sentido militar tradicional del término (Barbé 1995). El desencadenamiento de la guerra civil en Argelia en 1991, tras el golpe de estado que impidió al Frente Islámico de Salvación (FIS) acceder al poder, el aumento de la presión migratoria irregular tras el establecimiento de los visados obligatorios a los ciudadanos magrebíes en 1991 y la acentuación del diferencial de prosperidad entre ambas orillas del Mediterráneo, que actuaba como verdadero "efecto llamada" de los flujos migratorios,[180]

[179] Véase Ana I. Planet, "España y la Unión Europea vistas desde la élite marroquí" en Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.), *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb.* Córdoba: CSIC, 1997, págs. 67-79.

[180] El escalón de prosperidad entre España y Marruecos medido en términos de PIB *per cápita,* se ha ampliado de 4 a 12 veces entre 1970 y 2001. Iñigo Moré. *La vida en la frontera,* Madrid: Marcial

impulsaron la redefinición de los intereses españoles en la región.

La política española hacia la región combinó la acción bilateral con las posibilidades multi-bilaterales ofrecidas por su condición de miembro de la C.E/U.E. liderando la renovación de las relaciones euro-mediterráneas. En el plano bilateral, la diplomacia española diseñó por primera vez una estrategia pro-activa con la que intentaba inyectar estabilidad a las relaciones con sus vecinos magrebíes. Inspirada en las teorías de la interdependencia, la política del "colchón de intereses" apostaba por intensificar la cooperación multisectorial y por impulsar el desarrollo de las relaciones económicas y financieras como instrumento con el que limitar la conflictividad que hasta entonces había caracterizado las relaciones con sus vecinos magrebíes. Para lograr ese objetivo fueron firmados acuerdos y protocolos de cooperación financiera con Marruecos, Argelia y Túnez, al tiempo que estos países fueron designados objetivos prioritarios de la política española de cooperación al desarrollo. Gracias a estos instrumentos las relaciones comerciales conocieron un importante desarrollo convirtiéndose el Magreb en un importante mercado para las exportaciones españolas. La apuesta por la intensificación de las relaciones económicas y comerciales fue acompañada por la institucionalización de un diálogo político con los diferentes países magrebíes que permitiera mantener abiertas vías estables de comunicación para prevenir o limitar el alcance de las crisis que periódicamente sacudían las relaciones bilaterales. La prioridad concedida a Marruecos hizo que fuera con este país con el que primero se ensayó la institucionalización del diálogo político, posteriormente ampliado al resto de estados de la región. El Tratado de Amistad Buena Vecindad y Cooperación firmado con Marruecos en 1991 sirvió de modelo al firmado con Túnez en 1995. La inestabilidad política argelina aplazó la firma de un acuerdo similar con Argelia hasta el año 2002. Con Mauritania fue firmado en 2008 en un contexto de intensificación de las relaciones bilaterales, como resultado del incremento de la presión migratoria irregular sobre el archipiélago canario.

Las posibilidades ofrecidas por el marco multilateral fueron aprovechas por España no sólo para intentar reforzar su condición de potencia media sino también como instrumento para reforzar la defensa de sus intereses de seguridad en la frontera meridional. Desde 1995 la diplomacia del Palacio de Santa Cruz lideró la renovación de las relaciones de la Unión Europea con los países del Mediterráneo intentando canalizar recursos europeos hacia una región vital para sus intereses. Tras la caída del Muro de Berlín en 1989, la diplomacia española apostó por transformar el tejido de relaciones bilaterales que Bruselas mantenía con los países del Mediterráneo sur en una política de alcance regional. La filosofía que inspiraba la Asociación Euro-Mediterránea (AEM) lanzada en la conferencia de Barcelona en 1995 se inspiraba en la idea de que no bastaba con el

Pons, 2007

mantenimiento de relaciones exclusivamente comerciales sino que las relaciones con los países del sur del Mediterráneo debían incluir aspectos políticos, sociales y culturales, siguiendo el modelo de la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE). Este nuevo marco subrayaba la importancia de la sociedad civil en el proceso euro-mediterráneo. Sin embargo los objetivos de democratización y de defensa de los derechos humanos quedaron, en la práctica, supeditados a una agenda economicista que tenía como principal objetivo la creación de una zona de libre comercio con los países mediterráneos en el horizonte del año 2010 (Planet y Hernando de Larramendi 2013).

Desde la llegada al Gobierno del Partido Popular (PP) en 1996 se percibió una redefinición de las prioridades en política exterior, que se concretarían con mayor claridad durante la legislatura 2000-2004, tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. Para el gobierno presidido por José María Aznar, los intereses estratégicos de España no estaban garantizados sólo por el hecho de pertenecer a la UE, sino que la defensa de los mismos pasaba por mantener una autonomía amplia en ambos hemisferios, lo que exigía una posición fuerte en la UE y un hueco entre los aliados preferentes de Estados Unidos. Este nuevo enfoque se tradujo en un alejamiento del eje franco-alemán, sobre el que había pivotado la política española en el seno de la UE durante los Gobiernos socialistas, y en la búsqueda de nuevas alianzas con Gran Bretaña, Italia y Polonia. Esta reorientación de las alianzas en el seno de la Unión Europea estuvo acompañada de un reforzamiento de la dimensión atlántica de la política exterior española y de un estrechamiento de las relaciones con Estados Unidos (Hernando de Larramendi 2011). El gobierno español respaldó las tesis de Washington sobre Iraq en el Consejo de Seguridad y copatrocinó, junto a Estados Unidos y Reino Unido, los borradores de resolución que buscaban proporcionar una base legal a la intervención militar intentando atraer hacia las mismas a los países latinoamericanos (Andrés Saenz de Santamaría 2006). Tras la caída de Saddam Husayn se involucró activamente impulsando la creación de una brigada multinacional de apoyo a la reconstrucción en la que se integraron varios países latinoamericanos (El Salvador, Honduras, Nicaragua y República Dominicana) y organizó en Madrid, en octubre de 2003, la conferencia de países donantes para la reconstrucción de Iraq.

4. LOS LÍMITES DEL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA BUENA VECINDAD

La intensificación de las relaciones con los países magrebíes durante la década de los años noventa favoreció el mantenimiento de un discurso que tendía a minimizar el alcance de las diferencias, que seguían existiendo en las relaciones bilaterales, al tiempo que ponía el énfasis en subrayar el importante desarrollo de los intercambios comerciales y financieros con la región. Esos avances no se tradujeron, sin embargo, en una reducción del escalón de prosperidad que continuó incrementándose durante los primeros años de la década del 2000.

Los límites de este enfoque, basado en la creencia de que el reforzamiento de los lazos de interdependencia actuaría como amortiguador eficaz en las crisis, encapsulando los problemas y dificultando que éstos contaminaran el conjunto de las relaciones bilaterales, quedaron de manifiesto entre 2001 y 2003, durante la importante crisis bilateral que sacudió las relaciones entre España y Marruecos. El colchón de intereses tejido durante los años anteriores no actuó como amortiguador efectivo de una crisis que tuvo un origen sectorial —la no renovación del acuerdo de pesca Marruecos-Unión Europea— pero que acabó contaminado al conjunto de las relaciones entre ambos países. La construcción de la buena vecindad dejo de estar en el centro de una agenda que volvió a estar dominada por los contenciosos. Las diferencias sobre el control de la inmigración ilegal, la indefinición de los espacios marítimos en aguas susceptibles de disponer de hidrocarburos y la posición española en la cuestión del Sáhara Occidental, cuando Rabat creía aproximarse una solución con el Plan Baker I que garantizara el reconocimiento internacional de su soberanía sobre el territorio, alimentaron una dinámica de interdependencias negativas que alcanzó su punto álgido tras la ocupación por parte de Marruecos del islote de Perejil en julio de 2002. Gracias a la mediación del secretario de Estado norteamericano Colin Powell, ambos países aceptaron volver al *status quo* anterior sentándose por primera vez en una mesa negociadora diez meses después de que Rabat hubiera llamado a consultas a su embajador en Madrid sin que ninguna de las dos partes hubiera intentando activar las clausulas del Tratado de Amistad y Buena Vecindad ni los mecanismos previstos en el Proceso de Barcelona (Planet y Hernando de Larramendi 2005). La crisis situó bajo mínimos los contactos oficiales y obstaculizó el normal desarrollo de la cooperación bilateral. El intercambio de visitas oficiales se interrumpió. Las inversiones españolas se ralentizaron, al igual que los contactos entre las sociedades civiles de ambos países. Únicamente los intercambios comerciales no se vieron significativamente afectados (López García y Hernando de Larramendi 2011).

Los atentados terroristas del 16 de mayo de 2003 en Casablanca, en los que uno de los objetivos fue la Casa de España en la que murieron cuatro españoles, fueron aprovechados por el gobierno español para reafirmar su solidaridad con Rabat en la lucha contra el terrorismo y para impulsar el proceso de reconciliación con Marruecos.

La llegada al gobierno del Partido Socialista, tras los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004, estuvo acompañada de una reorientación de las prioridades en política exterior, tema que había centrado gran parte del debate político durante la campaña electoral. La decisión de retirar las tropas desplegadas en Iraq, anunciada por Rodríguez Zapatero dos días después de su investidura como presidente del Gobierno, mostró la voluntad de desmarcarse del viraje atlántico impulsado por el anterior ejecutivo. En esta misma línea se enmarcan iniciativas

diplomáticas de "poder blando" como la "Alianza de Civilizaciones", con una clara proyección hacia el mundo árabe y musulmán que buscaban, a través de canales multilaterales, gestionar la diversidad cultural en un mundo globalizado y combatir amenazas globales contra el terrorismo (Mestres y Soler 2006).

La conmoción causada por los atentados del 11 de marzo de 2004 reforzó el convencimiento de que había que reforzar las relaciones con los países magrebíes y del sur del Mediterráneo. El hecho de que la mayor parte de los detenidos fueran ciudadanos marroquíes reforzó la convicción de que la reactivación de las relaciones con Marruecos era un elemento clave para asegurar la defensa de los intereses de seguridad españoles. El 11-M fue percibido como un ejemplo del potencial desestabilizador que tenía la existencia en la frontera entre España y Marruecos de la brecha de prosperidad más importante del mundo. Si no se actuaba para reducirlo, este diferencial de bienestar podría reforzar la presencia de al-Qaeda y otros grupos terroristas en el Magreb y en el Sahel alimentando los viejos agravios de la descolonización y exportando radicalismo a la orilla norte del Mediterráneo.

La búsqueda de una diplomacia más activa en la cuestión del Sáhara Occidental se convirtió en uno de los ejes sobre los que se sustentó la reconstrucción de las relaciones con Marruecos. El análisis sobre el que se sustentaba esa posición partía de la consideración de que la prolongación del conflicto durante más de treinta años era el principal obstáculo para avanzar en el proceso de integración regional, lo que obstaculiza el desarrollo económico y la modernización política y social, percibidos como elementos necesarios para atacar las raíces de la inmigración ilegal y la amenaza terrorista. El segundo eje en el que se sustentó la reactivación de las relaciones con Marruecos fue el apoyo en las instancias europeas a la concesión a Marruecos de un estatuto de socio privilegiado, aprovechando las oportunidades ofrecidas en este sentido por la Política Europea de Vecindad.

La caída de los presidentes Ben Ali y Mubarak en Túnez y Egipto respectivamente a comienzos de 2011 pusieron, sin embargo, en cuestión el modelo de relaciones con los países del sur del Mediterráneo, diseñado por la Unión europea durante las décadas anteriores, en el que los asuntos de gobernanza y derechos humanos, incluidos en el tercer cesto del Proceso Euromediterráneo lanzado en 1995, se habían ido diluyendo en una agenda cada vez más centrada en la economía y las cuestiones de seguridad.

BIBLIOGRAFÍA

ALGORA WEBER, María Dolores. *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950).* Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995.

— "La cuestión palestina en el régimen de Franco", en Ignacio Álvarez-Ossorio e Isaías Barreñada (eds.), *España y la cuestión palestina,* Madrid: La Catarata, 2006, págs. 19-50.

— "España y el Mediterráneo: entre las relaciones hispano-árabes y el reconocimiento del Estado de Israel", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals,* núm. 79-80, 2007, págs. 15-34.

AMIRAH-FERNÁNDEZ, Haizam. "Spain's Policy towards Morocco and Algeria: Balancing Relations with the Southern Neighbours", en Yahya. H. Zoubir y Haizam Amirah-Fernández (eds.), *North Africa: Politics, Region, and the Limits of Transformation,* Londres; Nueva York: Routledge, 2008, págs. 348-364.

ANDRÉS SAÉNZ DE SANTA-MARÍA, Paz. "Spain and the War on Iraq", *Spanish Yearbook of International Law,* Vol. X, 2006, págs. 41-43.

BARBÉ, Esther, "La cooperación política europea: la revalorización de la política exterior española", en Richard Gillespie, Fernando Rodrigo y Jonthan Story (eds.), *Las relaciones exteriores de la España democrática,* Madrid: Alianza Universidad, 1995, págs. 151-169.

GILLESPIE, Richard, "Between Ambition and Security: Spanish Politics and the Mediterranean", en Sebastian. Balfour (ed.), *The Politics of Contemporary Spain,* Londres: Routledge, 2005, págs. 198-214.

— "This stupid Little Island: A Neighbourhood Confrontation in the Western Mediterranean", *International Politics,* núm. 43, 2006, págs. 110-132.

GARCÍA PEREZ, Rafael, "Las prospecciones petrolíferas en aguas Canarias y su impacto en las relaciones hispano-marroquíes", *Revista Internacional de*

Estudios Mediterráneos, nº 13, (2012), https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-13-julio-diciembre-2012/las-prospecciones-petroliferas-en-aguas-canarias-y-su-impacto-en-las-relaciones-hispano-marroquies

GONZÁLEZ DEL MIÑO, Paloma. *Las relaciones entre España y Marruecos. Perspectivas para el siglo XXI.* Madrid: La Catarata, 2005.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel, "El Instituto Hispano-árabe de Cultura y la política exterior española hacia el mundo árabe", en Encarna Nicolás y Carmen González (eds.), *Ayeres en discusión Temas claves de Historia Contemporánea hoy. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea,* Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2008.

— "España y su política exterior hacia el Mediterráneo", en José María Beneyto y Juan Carlos Pereira (eds.), *Política exterior española. Un balance de futuro,* Madrid: Biblioteca Nueva, Instituto Universitario de Estudios Europeos de la Universidad San Pablo CEU, 2011, págs. 309-356.

— "El Protectorado en Marruecos y las relaciones internacionales de España (1912-1956)", en Manuel Gahete, (ed.), *El Protectorado español en Marruecos: La historia trascendida,* Bilbao: IBERDROLA, 2013.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y MAÑÉ, Aurelia (eds.). *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses.* Barcelona: Ariel; Real Instituto Elcano, 2009.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y AZAOLA, Bárbara, "España, Mediterráneo y mundo árabe", en Juan Carlos Pereira (ed.), *La política exterior de España,* Barcelona: Ariel, 2010 (2º edición), págs. 507-520

IRANZO, Alvaro, "La política exterior española en el Magreb", en Enrique Viaña Remis y Miguel Hernando de Larramendi (eds.) (1995): *Cooperación Cultural en el Occidente Mediterráneo,* Bilbao:Fundación BBVA, 1995, págs. 95-104.

JOVER ZAMORA, José María. *España en la política internacional: siglos XVIII-XX.* Madrid; Barcelona: Marcial Pons Historia, 1999.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.). *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán. Diplomacia e Historia.* Barcelona: IEMED/Icaria, 2010.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel, "Le Maghreb et l'Espagne", en Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Le Maghreb dans les relations internationales,* París: CNRS-éditions/IFRI, 2011, págs. 248-277

MAÑE, Aurelia, "L'intégration du gaz algérien Dans le Système énergétique espagnol", *Confluences Méditerranée,* núm. 71, 2009, págs. 135-151.

MAÑÉ, Aurelia y FERNÁNDEZ MOLINA, Irene, "La cooperación al desarrollo de España en Marruecos", *Revista Internacional de Estudios Mediterráneos,* n.º 14, 2013, en https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-14-enero-2013-junio-2013/la-cooperacion-al-desarrollo-de-espana-en-marruecos

MARQUINA BARRIO, Antonio. *Las Relaciones Hispano-Argelinas. Contexto histórico, desafíos y proyectos comunes.* Madrid: UNISCI, 2012, págs. 43-68.

MESTRES, Laia y SOLER I LECHA, Eduard. "Spain and Turkey: A Long-Lasting Alliance in a turbulent Context?", *Insight Turkey,* vol. 8, núm. 2, 2006, págs. 117-126.

MORÁN, Fernando. *Una política exterior para España.* Madrid: Planeta, 1980.

MORÉ, Iñigo. *La vida en la frontera.* Madrid: Marcial Pons, 2007.

PARDO, Rosa, "Fernando María Castiella y la política española hacia el mundo árabe, 1957-1969", en Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (eds.), *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán. Diplomacia e historia,* Barcelona: Icaria, 2010, págs. 117-145.

PLANET, Ana I. "España y la Unión Europea vistas desde la élite marroquí", en Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.), *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb,* Córdoba: CSIC, 1997, págs. 67-79.

PLANET, Ana I. y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel, "Una piedra en el camino de las relaciones hispano-marroquíes: la crisis del islote Perejil" en Ana Isabel Planet y Fernando Ramos, *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción,* Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005, págs. 403-430.

— "Spain and Islamist Movements: from the Victory of the FIS to the Arab Spring" en Lorenzo Vidino (ed.), *The West And The Muslim Brotherhood After The Arab Spring,* Al Mesbar Studies & Research Centre in collaboration with The Foreign Policy Research Institute, 2013, en http://www.fpri.org/docs/201303.west_and_the_muslim_brotherhood_after_the_arab_spring.pdf

REMIRO BROTÓNS, Antonio (dir.) y MARTÍNEZ CAPDEVILA, Carmen (Coord.). *Unión Europea-Marruecos: ¿Una vecindad privilegiada?* Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes, Madrid, 2012, en http://www.academia-europea.org/publicacionesdetalle.php?idpublicacion=67

TORRES GARCÍA, Ana. *La Guerra de las Arenas. Conflicto entre Marruecos y Argelia durante la Guerra Fría (1963).* Barcelona: Bellaterra 2012.

VAQUER I FANÉS, Jordi, "España y el Sáhara Occidental: la dimensión partidista", *Revista CIDOB d'afers Internacionals,* núm. 79-80, 2007, págs. 125-144.

VILLAR, Francisco. *El proceso de autodeterminación del Sáhara* [Prólogo de Fernando Morán]. Valencia: Fernando Torres Editor, 1982.

DIPLOMACIA DE DEFENSA: OTRO ÁMBITO DE LA PROYECCIÓN ESPAÑOLA EN EL MUNDO ÁRABE A TRAVÉS DE LA INICIATIVA 5+5 DEFENSA

M.ª Dolores Algora Weber[181]
Profesora de Relaciones Internacionales y de Historia Contemporánea en la Universidad CEU-San Pablo (Madrid).

Resumen: Este artículo pretende analizar cómo el Ministerio de Defensa se ha integrado como actor en la "acción exterior" del Estado, dando lugar a la "Diplomacia de Defensa". De manera concreta, aborda la forma en que España ha llegado a establecer, a través de la "Iniciativa 5+5 Defensa", unas relaciones con los países árabes, dotándolas de un perfil novedoso que, sin ser exclusivo español, ha permitido incorporar el legado existente, histórico y cultural, compartido con estos países desde el pasado. Explica la importancia del desarrollo de este instrumento para la proyección exterior, poniéndolo en valor a raíz de los cambios ocurridos en el Mediterráneo Occidental tras la "Primavera Árabe".

Palabras clave: Acción Exterior, Diplomacia de Defensa, Seguridad y Defensa, Iniciativa 5+5 Defensa, Primavera Árabe, Mediterráneo Occidental.

1. INTRODUCCIÓN

La preocupación por la proyección exterior de España ha sido una constante a lo largo de la Historia Contemporánea. En el siglo XX, el régimen de Franco atravesó por diferentes fases que estuvieron marcadas por sus relaciones exteriores. En los años cincuenta y sesenta se pasó del aislamiento internacional, que si-

[181] M.ª Dolores Algora Weber pertenece al Grupo de Expertos del 5+5 (CESEDEN / Ministerio de Defensa) y es investigadora del Proyecto I+D+I: "Nuevos espacios, actores e instrumentos en las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán" (CSO2011-29438-C05-02) 2012-2014. www.mariadoloresalgora.es

guió a la Segunda Guerra Mundial, a la apertura hacia Estados Unidos y Europa, que vino a añadirse a las relaciones con los países iberoamericanos y árabes. Posteriormente, durante la transición democrática, el Estado español estableció entre sus objetivos prioritarios su homologación exterior con los países occidentales, así como la internacionalización de sus relaciones. La adhesión a organizaciones internacionales, tales como las Comunidades Europeas o la Alianza Atlántica, permitieron una presencia internacional española adecuada a la superación de los tradicionales estereotipos que habían determinado la imagen de nuestro país en el contexto internacional en épocas anteriores.

Durante más de veinte años, los sucesivos gobiernos españoles han impulsado una política exterior que ha permitido el cambio de esa imagen histórica y tópica hacia otra basada en la modernidad de España, en su equiparación con los demás países de su entorno europeo e incluso en su proyección hacia los círculos de las grandes potencias mundiales. En definitiva, el paso del tiempo ha permitido una transformación completa de la visión de España desde el exterior.[182]

A pesar de ello, o quizás por ello, la preocupación por esa imagen internacional siempre ha sido una parte fundamental de la política interna española, que no ha dejado de influir en su evolución. En la España actual y en el mundo de la globalización, esa imagen que España ha construido no tiene un único actor, sino que está determinada por la participación de otros procedentes de muy diferentes ámbitos, gubernamentales o de la sociedad civil. Por eso, al hablar de la proyección española, como ocurre en el resto de los países, hace falta referirse a un conjunto de elementos que configuran la llamada "acción exterior" del Estado.

En ese marco de actuación, uno de los actores destacados ha sido el Ministerio de Defensa,[183] dado que, en consonancia con las directrices del Ministerio de Asuntos Exteriores, se ha incorporado a esa difusión hacia el exterior de la imagen de España, ya sea a través de las misiones internacionales en las que participan las Fuerzas Armadas, los tratados multilaterales o las relaciones bilaterales. Estas circunstancias han llevado a la definición de lo que se conoce como la "Diplomacia de Defensa", que viene a entenderse como una herramienta más en esa presencia de España en la sociedad internacional.

Sin embargo, si la multiplicación de actores en el ámbito exterior puede resultar un enriquecimiento en esa proyección española, al mismo tiempo ha dotado de complejidad a esa "acción exterior", dando en ocasiones lugar a resultados

[182] Léase, Javier Noya. *La imagen de España en el exterior. Estado de la Cuestión.* Madrid, Real Instituto Elcano, 2002, págs.81-88.

[183] Léase, M.ª Dolores Algora, "El Ministerio de Defensa Español como actor de cooperación internacional en la seguridad y defensa del Magreb y el Mediterráneo", en Miguel Hernando de Larramendi y Aurelia Mañé Estrada (eds.), *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses.* Barcelona, Ariel /Instituto Real Elcano, 2009, págs.103-122.

adversos para la imagen de España. Por tal motivo, una de las prioridades gubernamentales, repetida en las legislaturas más recientes, ha sido la aprobación de una Ley de Acción Exterior, que establezca cuáles son los criterios que deben regir esa presencia internacional, las competencias, etc.

Igualmente, para alcanzar este propósito, el Estado necesita de una clara definición de los intereses nacionales de España sobre los que se debe concentrar esa acción exterior. En este sentido, es manifiesta la importancia que sigue ejerciendo nuestro entorno geopolítico más inmediato.

La región del Mediterráneo, y dentro de ella las relaciones de España con el mundo árabe, aparece como prioritaria en cualquiera de los trabajos destinados a señalar los intereses internacionales españoles, ya se trate de documentos oficiales o de análisis estratégicos. Sin embargo, aun siendo esta región una constante en su proyección, el enfoque de la acción exterior ha experimentado un cambio sustancial en los años más recientes. Esta transformación hay que entenderla como consecuencia de esa plena incorporación de España al escenario internacional antes mencionada. La pertenencia a la actual Unión Europea o a la OTAN es un factor determinante de esa acción exterior, pues implica una proyección en la que la orientación comunitaria o aliada ocupa un lugar preferente frente a la nacional. Esto no tiene por qué desdibujar los intereses españoles, pero en cambio abre una nueva dimensión a la hora de su consecución: la acción multilateral.

Estas dos dimensiones, la mediterránea y la multilateral, han encontrado un claro reflejo en el seno del Diálogo 5+5, ya emprendido en los años noventa. Sin embargo, la nueva realidad internacional desde que se iniciase el siglo XXI, ha motivado que dentro de ese marco los aspectos de seguridad y defensa ocupen un lugar central en la proyección de los Estados miembro, añadiéndose este ámbito a su desarrollo. Ello ha sido la razón de que, en 2004, se pusiera en marcha su proyección específica a través de la llamada "Iniciativa 5+5 Defensa".

Pasemos pues a examinar, cómo se han ido imbricando todos estos conceptos y dimensiones en la proyección exterior española.

2. PROYECCIÓN DE ESPAÑA: EL MARCO DE LA ACCIÓN EXTERIOR DEL ESTADO

2.1. Ley de Acción y Servicio Exterior del Estado

Si bien han sido varios los anteproyectos que desde los sucesivos gobiernos españoles se han realizado para elaborar una Ley de Acción y Servicio Exterior del Estado, precisamente en estos momentos se acaba de aprobar un proyecto que pasará al Parlamento.

El ministro de Asuntos Exteriores, José Manuel García-Margallo,[184] ha centrado la necesidad de esta Ley, tanto en las transformaciones que se han producido en el orden internacional como en el interno. Entre las primeras, los cambios tienen una dimensión estratégica, como son el evidente desplazamiento del poder hacia la zona Asia-Pacífico, el papel de las potencias emergentes conocidas como las BRIC (Brasil, Rusia, India, China) o la presencia activa de los Estados iberoamericanos en la comunidad internacional. En un mundo cambiante, en el que actúan muy diversos actores internacionales y transnacionales, todas estas situaciones afectan a la seguridad, al suministro energético o a la economía global. En cuanto a las transformaciones internas, una parte considerable de ellas está en conexión con la dependencia exterior de España de los factores que determinan la evolución internacional. Tal es el caso del desarrollo institucional surgido de la incorporación de España a la Unión Europea. A ello se suman otras como la descentralización interna de la política nacional.

Los objetivos de la Ley se cifran en lo siguiente: primero, integrar la acción de los distintos actores en el exterior, con el fin de evitar la dispersión y, por el contrario, obtener una mayor eficacia en los resultados y empleo de los recursos; segundo, para lo anterior se precisa de una visión estratégica común, capaz de dar una proyección consistente y de Estado, que quede reflejada en la política exterior española; y, tercero, se hace necesaria una continuidad temporal en los objetivos de la acción exterior, lo cual deberá ser recogido en un Plan Director de Cooperación.

Los órganos institucionales destinados a alcanzar estos objetivos también se refuerzan con la nueva Ley, de tal forma que, junto al Consejo de Política Exterior, se crea un Comité Ejecutivo subordinado a éste, con el fin de asesorar al presidente de Gobierno. En cuanto a los sujetos con competencias exteriores, estos van desde los órganos constitucionales, pasando por los distintos departamentos ministeriales, hasta las Comunidades Autónomas o corporaciones locales.

Como principio regulador de la acción exterior se establece que está al servicio de los intereses de España y, aun siendo distinta de la política exterior, tiene que guardar una coherencia con ésta. Igualmente se destaca el carácter inclusivo de la acción exterior al pretender reunir a todos los actores que participen en ella.

2.2. Estrategia Española de Seguridad y Defensa

Siendo el objetivo de esa acción exterior la coherencia y eficacia en la consecución de los intereses nacionales de España, conviene recordar otros progresos que también han tenido lugar en este sentido en los últimos años.

[184] Conferencia de prensa tras el Consejo de Ministros del 14 de junio de 2013. http://www.lamoncloa.gob.es/ConsejodeMinistros/Ruedas/_2013/cmrp20130618.htm

En mayo de 2013, el Consejo de Ministros aprobó el documento "Estrategia de Seguridad Nacional. Un proyecto compartido"[185] (ESN). Éste suponía la revisión y actualización de otro fechado en junio de 2011,[186] que había sido el primer documento español de esta naturaleza. Entre los dos existe una clara continuidad, con algunas modificaciones en el último de ellos. Se centran en la detección de los riesgos y amenazas a la seguridad y defensa de España, así como a la internacional, a la que el Estado español debe contribuir respondiendo a sus compromisos con sus socios y sus aliados. Sin embargo, ambos adolecen del mismo defecto, que mencionan los "intereses vitales y estratégicos" españoles, objeto de esa defensa, pero ninguno de ellos los define de manera concreta,[187] aunque sí señalan una serie de prioridades en la defensa de esos intereses y los procedimientos previstos para alcanzar este objetivo, que permiten deducir cuáles son.

Dicho esto, cabe destacar que ya en la presentación que hace el presidente Rajoy en la ESN, se mencionan las particularidades de España como país mediterráneo y de la Unión Europea, como base para la definición de sus intereses y valores estratégicos. Es decir, su situación geográfica le proporciona una posición geoestratégica privilegiada, convirtiendo estas dos regiones, junto a Iberoamérica, en prioritarias para su proyección internacional. Asimismo, los retos a la seguridad planteados en el continente africano, especialmente en la franja del Sahel, son objeto de una atención preferente.

Textualmente, la ESN recoge que "el Magreb tiene particular interés para España. En colaboración con los países de la zona debemos dar respuesta a retos comunes para ambas orillas, como el impulso al Estado de Derecho, el desarrollo económico y la cohesión social, la consolidación de modelos económicos que favorezcan la inclusión de todos los ciudadanos, la estabilización de los suministros energéticos, la regulación y el control de los flujos migratorios, así como la lucha contra el terrorismo, el narcotráfico y demás tráficos ilícitos internacionales".[188]

A esta referencia, se añade otra esencial: "España debe fomentar la seguridad común en el Mediterráneo no únicamente de forma bilateral, sino también a través del impulso y liderazgo de marcos más amplios de cooperación, como la

---

185 Presidencia del Gobierno, *Estrategia de Seguridad Nacional. Un proyecto compartido.* Madrid, mayo de 2013, pág.10.

186 Presidencia del Gobierno, *Estrategia Española de Seguridad. Una responsabilidad de todos,* Madrid, junio de 2011.

187 M.ª Dolores Algora Weber, "Los intereses nacionales de España en su entorno geopolítico", en *Los intereses geopolíticos de España: panorama de riesgos y amenazas.* Ministerio de Defensa, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN), Documentos de Seguridad y Defensa nº 43, septiembre de 2011.

188 Presidencia del Gobierno, *Estrategia de Seguridad Nacional. Un proyecto compartido.* Madrid, mayo de 2013, pág. 14.

Unión por el Mediterráneo, la Política Europea de Vecindad y otros foros, como por ejemplo, la "Iniciativa 5+5", el Diálogo Mediterráneo de la OTAN o la Iniciativa de Cooperación de Estambul de 2004".[189]

Otro aspecto importante en dicho documento es la alusión a que el compro miso de la seguridad y defensa de los intereses nacionales responde a una única Política de Estado en la que se coordinen todos los actores —incluida la sociedad civil-, y se optimice el empleo de los recursos de manera eficiente. Para ello se ha creado un Consejo Nacional de Seguridad bajo la dirección del presidente de Gobierno, cuya primera sesión ha tenido lugar en julio de 2013. El primer cometido de este órgano es la elaboración de una Ley Orgánica de Seguridad Nacional destinada a la creación de un Sistema de Seguridad Integral, en cuyo entramado institucional el Ministerio de Defensa ocupará su puesto junto al de Asuntos Exteriores y otros ministerios.

En definitiva, la ESN implica un cambio sustancial en la proyección exterior del Estado, pues en la actualidad la seguridad y defensa de los intereses españoles obliga a un planteamiento conjunto de la acción exterior con participación de todas las Administraciones Públicas.

2.3. Directiva de Defensa Nacional

Como se ha mencionado, ya sea por lo establecido en la futura Ley de Acción y Servicio Exterior o en la ESN, el Ministerio de Defensa adquiere una relevancia destacable entre las administraciones determinantes de la proyección exterior española.

Conviene puntualizar que este Ministerio, en su apoyo a la acción exterior del Estado, sigue las orientaciones marcadas por el de Asuntos Exteriores, potenciando las líneas definidas por éste. Ahora bien, aunque existe una coordinación entre ambos, normalmente al inicio de cada legislatura, una Directiva de Defensa Nacional (DDN) recoge las directrices de su propia proyección exterior. La última DDN de julio de 2012, bajo el título "Por una Defensa necesaria, por una Defensa responsable", expone entre las líneas generales de la política de Defensa, que ésta se dirigirá a "asegurar una España fuerte, que permita mantener la influencia necesaria en el contexto internacional, para contribuir a la estabilidad de éste, principalmente en nuestra zona de interés directo, así como a preservar nuestros intereses en el resto del mundo".[190] Asimismo, cabe destacar que entre las directrices de su ámbito específico se menciona la trascendencia de las organizaciones de seguridad y defensa en un escenario internacional en el que las amenazas, su propia globalización y la incertidumbre que generan, imposibilita

[189] *Ibíd.,* pág.15.

[190] Presidencia del Gobierno. *Por una Defensa necesaria, por una Defensa responsable.* Directiva de Defensa Nacional 2012, pág.5.

su confrontación por actores aislados. Consecuencia de ello, entre las acciones por las que apuesta España están la participación en las iniciativas de la OTAN, la colaboración en la configuración y avance de la Política Común de Seguridad y Defensa y la Cooperación Estructurada Permanente. Simultáneamente con lo anterior se puede mencionar el reforzamiento de las relaciones bilaterales con aquellos actores que compartan intereses y amenazas, que puedan aportar estabilidad a nuestro entorno o que mejoren la posición de España en el ámbito de las relaciones estratégicas.[191]

De lo anterior se puede deducir que la proyección exterior del Ministerio de Defensa ha adquirido un carácter que va más allá de la tradicional cooperación militar. En la actualidad las Fuerzas Armadas y los organismos de Defensa están permanentemente involucrados en un diálogo y cooperación que, como una fórmula más de diplomacia preventiva, promueven un conjunto muy amplio de actividades internacionales destinadas al apoyo a la paz y a la estabilidad.

Del planteamiento de una política de Defensa, eminentemente implicada en la acción exterior del Estado, ha resultado lo que se conoce como la "Diplomacia de Defensa",[192] cuya planificación se ajusta a los criterios que se recogen en toda la documentación citada como parte de la reciente legislación nacional. La elaboración de un Plan a este fin era un compromiso recogido en la Directiva de Defensa Nacional de 2008[193] y ratificado en la Directiva de Política de Defensa de 2009.[194]

3. DIPLOMACIA DE DEFENSA

La ministra Chacón en la presentación del "Plan de Diplomacia de Defensa" de abril de 2011, daba una de las claves esenciales para entender su contenido al expresar que "los nuevos riesgos y amenazas deben enfrentarse desde una perspectiva integral, con iniciativas consensuadas entre diferentes países. Y para ello, es indispensable que cada Gobierno organice todos los medios y mecanismos de los que dispone para ofrecer una respuesta coordinada en su acción exterior".[195] A lo que se añadía: "La dimensión de seguridad y defensa es un pilar fundamental de la política exterior de España".

La responsabilidad de la ejecución de este Plan recae sobre la Secretaría General de Política de Defensa, excepto en los aspectos relativos a la preparación de la Fuerza, que son competencia del JEMAD (jefe del Estado Mayor de la

191 *Ibíd.,* pág. 8.

192 Este término fue utilizado por primera vez en la *Revisión Estratégica de la Defensa* británica en 1998. Aparece recogido en la versión española de ese mismo documento en 2003, pero sin desarrollar hasta su inclusión en las directrices de las DDN posteriores.

193 Presidencia del Gobierno. "Directiva de Defensa Nacional 1/2008", pág. 14

194 Secretaría General de Política de Defensa, Ministerio de Defensa. "Resumen Ejecutivo de la Directiva de Política de Defensa 1/2009", pág. 3.

195 Ministerio de Defensa. *Plan de Diplomacia de Defensa,* Madrid, 2011, pág. 6.

Defensa) y los jefes de Estado Mayor de cada uno de los Ejércitos con sus departamentos correspondientes.

El "Plan de Diplomacia de Defensa" es una guía para los órganos de ese ministerio en sus relaciones internacionales. Para ello se establecen una serie de instrumentos sujetos a los fines que se deseen alcanzar y las áreas en las que se apliquen. Entre estos se encuentran los acuerdos de cooperación, el intercambio de visitas de autoridades como de buques y aeronaves militares, la cooperación en la Reforma del Sector de la Seguridad, la cooperación en formación y enseñanza, la cooperación industrial y tecnológica, las reuniones bilaterales y la participación en ejercicios militares.

En el Plan se indica la distinción entre las prioridades geográficas, establecidas por los criterios del Ministerio de Asuntos Exteriores, y las operativas, destinadas a garantizar el éxito de las operaciones o misiones internacionales en las que participen las Fuerzas Armadas españolas, siendo supervisadas anualmente por el Estado Mayor de la Defensa.

En lo referente a lo que se trata en este estudio concreto, actualmente el foco del esfuerzo de la "Diplomacia de Defensa" se concentra en dos ejes: uno específico, como es "África-Marruecos", y otro general, el de "África-Resto del Magreb".[196]

Como no podía ser de otra manera, Marruecos es un país de interés preferente en materia de Defensa para España. Muy lejos de las relaciones históricas procedentes de la época colonial, pero al mismo tiempo con el legado que de ello se deriva, en el presente se mantienen entre ambos Estados unas relaciones activas y estrechas en este ámbito. En los aspectos relativos a la seguridad y defensa existen numerosos desafíos comunes, que sólo pueden ser abordados desde una cooperación bilateral o multilateral con el resto del Magreb. De este modo, desde los respectivos ministerios se realizan actividades encaminadas a garantizar la seguridad nacional y regional, que contribuyen a la confianza mutua. Entre estas medidas se encuentra el intercambio de observadores en los Ejércitos de Tierra, la Armada y Ejército del Aire, y, con este último, el intercambio de escuadrones. Se realizan visitas institucionales al más alto nivel, ministros de Defensa,[197] secretarios generales y jefes de Estado Mayor. Existen relaciones entre las industrias vinculadas a Defensa. Hay acuerdos de cooperación en Protección Civil o en búsqueda y rescate (SAR). Igualmente hay intercambios en el ámbito cultural en lo relativo al Patrimonio, Historia Militar y Museología, así como en la materia de formación, donde existe un

196 *Ibíd.,* pág.55-56.

197 Entre las más recientes, citemos la realizada a Marruecos por el ministro de Defensa, Pedro Morenés, en 2012, que ha sido correspondida en este año por su homologo marroquí, Abdeltif Loudyi. En sus programas estaban previstas empresas punteras en el sector de Defensa. http://www.defensa.gob.es/gabinete/notasPrensa/2013/04/DGC-130416-UROVESA.html

intercambio de alumnos asistentes a las Escuelas de Estado Mayor en ambos países.[198]

En cuanto al otro eje, "África-Resto del Magreb", los contactos bilaterales están bien consolidados, incluso se han hecho avances notorios en el caso de Libia. Sin embargo, lo más novedoso ha sido la intensificación de las relaciones dentro de un marco multilateral en los últimos años. Muestra de la relevancia que se le da a este instrumento, fue la invitación que España hizo en 2010, durante la Presidencia de la Unión Europea, a los países del Magreb para asistir a la reunión de ministros de Defensa en Palma de Mallorca.

El Ministerio de Defensa participa en los distintos foros multilaterales en la región. El Diálogo Mediterráneo (DM) de la OTAN sobrepasa los límites del Magreb (Argelia, Egipto, Israel, Jordania, Marruecos, Mauritania y Túnez), aunque incluye a varios de sus miembros. En los años noventa, España fue el país promotor de este diálogo y, al igual que lo comentado respecto a la Unión Europea en 2010, ya hizo lo mismo en 2007: aprovechó la reunión en Sevilla de los ministros de Defensa la OTAN para convocar a los Estados participantes en el Diálogo Mediterráneo. Uno de los mayores logros en este contexto, gracias a las medidas de confianza que de ello se han generado, ha sido la puesta en marcha de la Fuerza de Respuesta de la OTAN (NRF), evitando la desconfianza que siguió una década antes a la creación de Eurofuerzas de la Unión Europea.

Este foro ha mantenido sus actividades hasta el presente y se ha reforzado en la última revisión del Concepto Estratégico de la Alianza Atlántica.[199] Todo apunta a que la OTAN lo seguirá potenciando, pues sus estudios prospectivos recogen la voluntad de profundizar en aquellos partenariados internacionales con Estados no miembros, que permitan a estos otros actores la cooperación tanto en su seguridad como en la de los aliados.[200] Esto nos permite recordar que, a pesar de los avances propiciados por el Diálogo Mediterráneo, algunas de sus características, tales como el perfil bilateral de los acuerdos entre la organización con cada uno de los Estados o una escasa implicación de los países del Magreb en comparación con los del Mashreq, hacen necesarias nuevas fórmulas que permitan profundizar en la cooperación.[201] De hecho, otra de las

---

198 En nuestro artículo, citado en la nota 3, se pueden encontrar datos detallados de esta relación con Marruecos y el resto del Magreb: Mª Dolores Algora, "El Ministerio de Defensa Español como actor de cooperación internacional en la seguridad y defensa del Magreb y el Mediterráneo."

199 El nuevo Concepto Estratégico de la OTAN, aprobado en noviembre de 2010, recogía el mantenimiento del DM, contando con la estabilidad de los regímenes de los Estados participantes. La evolución posterior a las revueltas árabes podría condicionar el futuro de este foro. Léase, Roberto Aliboni, "El nuevo Concepto Estratégico de la OTAN y el Mediterráneo" en *BalanceMed2011*.Barcelona, IEmed, 2011, págs.171-175.

200 NATO, *Multiple futures Projects. Navigating towards 2030.* Final Report, April, 2009, pág. 54.

201 Pierre Razoux, "How to revitalize the dialogue between NATO and the Maghreb countries", NATO Defense College of Rome, Research Paper, nº64, December 2010.

iniciativas, la del 5+5 Defensa, que no comparte este perfil, está sirviendo de modelo para las reformas necesarias en la de la Alianza.

Efectivamente, en los últimos años, en el marco multilateral, el mayor progreso corresponde a la Iniciativa 5+5 Defensa que, convertida en un foro de entendimiento y conocimiento mutuo, está dando importantes resultados. Es la mejor muestra de los cambios por venir en la planificación estratégica en la región del Mediterráneo occidental, pues ha puesto en marcha los pilares hacia una futura cooperación basada en la acción compartida entre los Estados miembro (Argelia, Francia, España, Italia, Libia, Malta, Marruecos, Mauritania, Portugal y Túnez), aunque todavía se está lejos de alcanzar este nivel. De momento, la cooperación lo que permite es compartir información o la realización de algunos ejercicios militares combinados.[202] Igualmente, se avanza hacia un pensamiento estratégico común, a través de los proyectos que dentro de ésta se enmarcan dentro del ámbito académico.

En el entorno estratégico de España y de la Unión Europea pueden presentarse situaciones cargadas de riesgos y amenazas, que inevitablemente ponen de relieve la necesidad de perseverar en estos instrumentos de la "Diplomacia de Defensa" como parte fundamental de su proyección exterior. Una política de prevención es la mejor garantía para evitar el uso de la Fuerza y la cooperación cívico-militar es una herramienta capaz de generar enormes beneficios para la estabilidad de las sociedades del Mediterráneo. En este razonamiento se encuentra la clave de por qué la Iniciativa 5+5 Defensa progresa para convertirse en un foro esencial para el mantenimiento de la paz, basada en una confianza mutua, muy distinta de todo lo que hasta el momento se ha concebido en las estructuras destinadas a garantizar la seguridad y defensa.

4. LA INICIATIVA 5+5 DEFENSA: UN EJEMPLO DE COOPERACIÓN EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

La Iniciativa 5+5 Defensa ha permitido potenciar entre los Estados participantes la "Diplomacia de Defensa", gracias a sus posibilidades de continua adaptación a la evolución y las exigencias del orden internacional, un proceso que en el presente sólo se entiende desde un enfoque multinacional.

Estos dos aspectos, diplomacia y multilateralismo, se conjugan a la perfec-

[202] Aun no siendo parte de la Iniciativa 5+5, conviene recordar aquí algunos de los progresos que se están produciendo en otros foros para entender mejor el cambio en las operaciones militares. Tales son los casos del Programa *"Saharan Express",* que implica ejercicios entre las Marinas norteamericanas y europeas con algunos países africanos, y con las Fuerzas Armadas y Guardia Civil, el Ejercicio *"Flintlock"* de composición similar. En ambos casos, en el marco de estos ejercicios, España ha participado junto a Mauritania y Marruecos. Léase, *defensa.com,* 13 de marzo 2013 y *Anteneadigital.es,* 22 de marzo de 2013. www.defensa.com/index.php?option=com_content&view=article&id=8429:la-guardia-civil-espanola-en-el-ejercicio-saharan-express-2013--dirigido-por-la-us-navy&catid=54:espana&Itemid=162 y www.ateneadigital.es/revistaatenea/revista/articulos/GestionNoticias_12554_ESP.asp

ción en este foro, lo que permite apreciar la importancia de su impulso en el Mediterráneo Occidental en los momentos presentes.

Asimismo, hay que destacar su carácter cívico-militar, lo cual permite la participación de expertos que responden a ambos perfiles en todos sus niveles de acción, coordinados desde las instancias superiores correspondientes en cada uno de los Ministerios de Defensa.

4.1. El Mediterráneo como objetivo de la seguridad común

Los atentados del 11-S de 2001 dispararon todas las alarmas de la región mediterránea. Las acciones exteriores de los Estados en este escenario, que se habían ido desarrollando durante los años noventa, se vieron afectadas por estos acontecimientos de forma inmediata. Durante la primera década de este siglo, el espacio regional se ha ido complicando, bien por la crisis financiera mundial que a partir de 2008 ha afectado a los Estados euromediterráneos en su conjunto, bien por los acontecimientos en los países árabes en 2011. A ello cabe sumar el radicalismo creciente en el Sahel, el cual requiere en su solución un "enfoque integral", teniéndose además en consideración que las capacidades de las Fuerzas Armadas regionales son limitadas a la hora de afrontar estas circunstancias.

La complejidad de estas situaciones, lejos de dejar sin contenido a la Iniciativa 5+5 Defensa, refuerza su valor geoestratégico. Ninguna de ellas ha sido impedimento para el mantenimiento de sus objetivos y de sus actividades, aunque para éstas se hayan reajustado unos presupuestos ya de por sí austeros. Esta continuidad llama la atención frente al colapso en el que se han visto sumidas otras iniciativas multilaterales en la zona. Precisamente, la flexibilidad y la voluntad de cooperación de la primera son el principal activo con la que cuenta de cara a su eficacia. Por tanto, no resulta sorprendente el interés creciente que suscita su evolución en estos tiempos.

4.2. El desarrollo y funcionamiento de la Iniciativa 5+5 Defensa

La Iniciativa 5+5 Defensa, en 2014, cumplirá una década desde que los diez países del Mediterráneo Occidental se comprometieran a su desarrollo. Además, ello coincidirá con su Presidencia por parte de España. Sin embargo, aun siendo grande el interés, sigue siendo desconocida para muchos en sus detalles esenciales.

Cabe ubicarla en el marco del Diálogo 5+5, emprendido en 1990, pero su trayectoria concreta está muy alejada de los resultados de los otros ámbitos de cooperación que comprende ese mismo contexto. Por dicho motivo no es correcto valorarla bajo el mismo prisma, a pesar de que comparte los actores que dan nombre a dicho diálogo: Argelia, Francia, España, Italia, Libia, Malta, Marruecos, Mauritania, Portugal y Túnez.

Estos Estados, mucho más allá de representar a la orilla norte o a la del sur, entienden su cooperación como la de "los diez del Mediterráneo Occidental". Ésta no es una cuestión baladí. Por el contrario, es significativo del espíritu de igualdad soberana y confianza mutua que perfilan las decisiones y la aplicación de esta Iniciativa. A ello se suma el empleo de tres idiomas oficiales, como son el inglés, el francés y el árabe, lo que potencia esta percepción. No conviene pasar por alto esta caracterización, pues junto a su número limitado de socios, representa el pilar esencial de su éxito.

El Diálogo que se pretende alcanzar cuenta con una ventaja inicial relevante, pues su puesta en marcha tuvo origen en un acuerdo común y simultáneo entre los ministros de Defensa de estos diez Estados, como fue la Declaración de París del 21 de diciembre de 2004. Ello implica un grado de identificación y compromiso muy superior al de otras iniciativas regionales similares, como ya se mencionó antes, es el caso del Diálogo Mediterráneo de la OTAN.

Desde que fuera lanzada en 2004 hasta el momento actual, su evolución ha sido positiva y constructiva. Incluso en algunos momentos, el enorme interés por la promoción de sus actividades ha tenido que ser limitado en aras de un equilibrio que permitiera la participación de todos sus socios al mismo nivel. Su funcionamiento se define a través de una convocatoria anual de los ministros de Defensa, que da luz verde a un Comité Director, cuya Presidencia es rotativa (Argelia en 2005, Francia en 2006, Italia en 2007, Libia en 2008, Malta en 2010, Mauritania en 2011, Marruecos en 2012 y Portugal en 2013). Este comité aprueba y revisa el Plan de Acción, cuyo programa ha pasado de cuatro actividades en su primer año a superar la treintena en la actualidad. Éstas están enfocadas hacia cuatro áreas: Vigilancia Marítima, Seguridad Aérea, Contribución de las Fuerzas Armadas en caso de catástrofes naturales y crisis humanitarias y Formación de personal militar y civil en dichas materias.

Paralelamente a estas actividades, recogidas en el Plan Anual, se ha planificado otro conjunto de Proyectos de Mayor Alcance, permanentes de carácter virtual, cuyo grado de ejecución se encuentra en diferentes niveles de desarrollo. Ya están en pleno funcionamiento, desde 2007, el Centro Virtual Regional de Control del Tráfico Marítimo (V-RMTC 5+5) promovido por Italia y el Colegio 5+5 Defensa por Francia y, desde 2009, el Centro Euromagrebí para Investigación y Estudios Estratégicos (CEMRES, por sus siglas en inglés) por Túnez. España, en julio de 2013, ha convocado la primera reunión en Madrid para la creación de un Grupo de Coordinación de las Marinas. Argelia, con apoyo de España, ha propuesto la creación de una red de contacto destinada a la Contribución de las Fuerzas Armadas a la Protección Civil en caso de catástrofes de gran magnitud. Por su parte, Libia ha planteado la creación de un Centro de Desminado Humanitario, todavía pendiente de iniciar su andadura. Malta impulsa un proyecto

destinado a la Búsqueda y Salvamento marítimo (SAR). Y Francia acaba de emprender los pasos para su segundo proyecto, esta vez destinado a la creación de un Estado Mayor no permanente.

La ejecución, tanto de las actividades como de los proyectos, implica la participación activa de todos los países del 5+5, que desde la cooperación avanzan progresivamente hacia una acción cada vez más integrada. Se puede afirmar que la Iniciativa, en el ámbito de Defensa, ya está dando los frutos esperados. Toda esta experiencia compartida a través de reuniones, seminarios o ejercicios de entrenamiento ha permitido la creación de una red de contactos humanos de forma práctica e informal, que constituye una de las riquezas del 5+5, en ese objetivo que es el conocimiento mutuo. Igualmente, está permitiendo una nueva concepción en la identificación de riesgos, amenazas y desafíos comunes (migraciones, recursos naturales, seguridad energética, grupos terroristas, etc.) en el Mediterráneo Occidental. Estos beneficios contribuyen a aumentar el grado de trasparencia en las relaciones entre las Fuerzas Armadas, no sólo en la dimensión norte-sur, sino también en la sur-sur, y además, a corto plazo, la confianza generada llevará a que se puedan establecer las bases teóricas de una futura interoperabilidad en el Mediterráneo Occidental.

4.3. Los efectos de la "Primavera Árabe" sobre la Iniciativa

Explicado lo anterior, queda poco que añadir sobre la importancia del futuro que le espera a la Iniciativa 5+5 Defensa, tras los cambios de la "Primavera Árabe". Con estos procesos se ha abierto un periodo de incertidumbre, en el que todas las vías encaminadas hacia la acción compartida y confianza mutua adquieren una trascendencia enormemente significativa, mucho más una como ésta, que ya estaba dando muestras de su eficacia. Este diálogo mediterráneo ya ha permitido el seguimiento de los acontecimientos sucedidos. Por ejemplo, ha quedado reflejado en los enfoques que, en 2011 y 2012, se han dado a los grupos de investigación tanto dentro del CEMRES como en los módulos del Colegio de Defensa, donde se comparten actividades y puntos de vista. Estas actividades contribuyen a orientar las decisiones en niveles superiores, donde no se pretende alcanzar objetivos políticos, sino dar respuestas prácticas a las realidades de la región dentro del campo de las competencias de este ministerio.

La participación de Libia en la Iniciativa 5+5 Defensa ha sido una de las cuestiones más sensibles y novedosas en el Mediterráneo Occidental. En todo momento, este país se ha manifestado decididamente fiel a cumplir lo firmado en su día, lo cual no le ha librado de complejidades que han sido superadas. Durante el año 2011, la situación en torno a la guerra de Libia constituyó una demostración bien representativa de la voluntad de cooperación entre los Estados socios. No se desestimaron en un principio las actividades ofrecidas por el Gobierno de

Gadafi, sino que simplemente se aplazaron, manteniendo el ritmo fijado para los compromisos del resto. De hecho, una vez establecido el Consejo Nacional de Transición, los libios se incorporaron de inmediato a las actividades nuevamente, dando un ejemplo de su continuidad en sus compromisos estatales. La flexibilidad permitió adaptar algunas de las normas ya establecidas a las circunstancias del momento. Ciertamente, en general, han disminuido el número de participantes en cada una de las actividades desde 2011, pero ello no se ha debido a una merma de la voluntad o confianza, sino a las cuestiones financieras que afectan a todos los miembros. Más bien lo que hay que destacar de manera notoria ha sido el esfuerzo de los países del Magreb por mantener la agenda comprometida y su implicación activa hasta el momento.

Por tanto, la pervivencia en medio de la "Primavera Árabe" y esta capacidad de adaptación que ha mostrado la Iniciativa 5+5 de Defensa habla por sí sola, mucho más si se tiene en consideración que, precisamente coincidiendo con estos acontecimientos (2011/2012), la Presidencia era ostentada por países magrebíes. En cada uno de sus distintos niveles de organización está dotada de un sólido sentido de responsabilidad, que favorece su pervivencia.

La Iniciativa no queda exenta de dificultades internas, de cuestiones prácticas susceptibles de mejora, pero la firme voluntad de entendimiento entre sus socios es garantía de su progresiva consolidación, mientras perdure la decisión política de mantenerla. Los tiempos difíciles del Mediterráneo no deben ser motivo para su debilitamiento sino, por el contrario, para su fortalecimiento. Acontecimientos como los sucedidos en Malí en 2012 ponen de relieve la importancia de la futura cooperación de los Ejércitos. Actualmente, se puede decir que no sólo es posible prolongar su existencia, sino que además, es necesario.

5. LA PARTICIPACIÓN DE ESPAÑA EN LA INICIATIVA 5+5 DEFENSA

La apuesta española por la Iniciativa 5+5 Defensa está bien definida y consolidada. De hecho entre las directrices generales que se pueden leer en el "Plan de Diplomacia de Defensa" se menciona la firme voluntad de participación en todos los Proyectos de Mayor Alcance, incluida la pretensión mencionada de liderar alguno de ellos.[203]

Ya se ha hecho alusión en algún epígrafe anterior, a las implicaciones del Ministerio de Defensa español en la promoción de esos proyectos, pero cabe añadirse la situación en la que se encuentran. La primera propuesta en la que España se involucró directamente fue la del proyecto de la Contribución de las Fuerzas Armadas a la Protección Civil en casos de catástrofe, apoyando a Argelia. Aunque el proyecto fue bien acogido por los Estados miembro, está aún pen-

[203] Ministerio de Defensa. *Plan de Diplomacia de Defensa,* Madrid, 2011, pág. 77.

diente de que se resuelvan aspectos jurídicos relativos al despliegue de Fuerzas combinadas integradas por los países del 5+5, pues sus relaciones no responden a las de Estados aliados. Esta cuestión resulta compleja dentro de la Iniciativa. De desarrollo más simple se presenta otro de los proyectos ministeriales, como es el Grupo de Coordinación de las Marinas del 5+5, dada la mayor facilidad de gestión en el ámbito de la seguridad marítima. Este proyecto está enfocado hacia la consecución de la futura interoperabilidad entre las Armadas y la racionalización de recursos de forma eficiente. Entre sus objetivos concretos se pretende la mejora en la participación y análisis de resultados en todo lo relativo a la seguridad marítima.[204]

Paralelamente a la promoción de estos proyectos, España ha participado en todas las actividades derivadas de los que ya están en marcha desde hace unos años. En el ámbito del Colegio 5+5 Defensa ha dirigido algunos de los módulos de formación realizados en el Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN), dedicados a temas como: "La contribución de la Iniciativa 5+5 a la seguridad del Mediterráneo" (Ciclo Superior, 2009-2010, coordinado con Argelia); "El impacto de los tráficos ilegales en la seguridad del Mediterráneo Occidental (Ciclo Intermedio, 2010-2011, coordinado con Mauritania); "Campos comunes para la cooperación militar en el Mediterráneo Occidental" (Ciclo Superior, 2011-2012, coordinado con Francia ―prevista también la coordinación con Libia, pero aplazada por la guerra―); y "El control de las fronteras en el contexto de la lucha contra el terrorismo y crimen organizado: el papel de las Fuerzas Armadas" (Ciclo Intermedio, 2012-2013, coordinado con Mauritania). En el 2014 está prevista la dirección de otro Ciclo Intermedio con Marruecos y Argelia, sobre "La coordinación de las Fuerzas Armadas en el caso de catástrofes naturales".

En el CEMRES, durante el año 2012, España coordinó el grupo de investigación sobre el tema de "Los factores constitutivos de una estrategia para el mantenimiento de una seguridad armoniosa en el Mediterráneo Occidental".

En el V-RMTC 5+5, se han dirigido los ejercicios de seguridad y vigilancia marítima durante 2010 y 2011.[205]

España también ha estado presente de manera regular en otras actividades de interés común para los países del 5+5, comprendidas en los distintos planes anuales. Entre éstas hay que destacar dos ejercicios militares, uno de seguridad marítima y otro de seguridad aérea. El primero es el denominado *Seaborder,* des-

[204] Véase http://www.armada.mde.es/ArmadaPortal/page/Portal/ArmadaEspannola/conocenos_noticias/prefLang_en/00_noticias--2013--06--NT-133-reunion-5-5_en?_selectedNodeID=1268079&_pageAction=selectItem

[205] Carlos Echeverría Jesús, "La Iniciativa 5+5. Defensa avanza a buen ritmo", *Informe SedMed,* nº1, Barcelona: CIDOB, 2011, pág. 4

tinado a la cooperación y adiestramiento conjunto para la actuación en supuestos de actividades ilegales en el entorno marítimo internacional. Este ejercicio se repite anualmente desde 2008, siendo los organizadores España y Portugal. En el 2011 y 2012, Marruecos y Argelia respectivamente han participado en la preparación del ejercicio.[206] El otro ejercicio similar es el dedicado a la seguridad aérea, el *Circaete,* que también es anual desde 2009. La edición de 2011 fue organizada y dirigida por España,[207] contando con la participación además de Francia y Portugal, con la de Argelia, Marruecos, Túnez y Mauritania como observador.

Por último, entre las actividades más recientes, en 2012, algún otro ejemplo es el seminario realizado sobre "Desastres en el mar, necesidad de un enfoque integral y entre diferentes agencias, para mitigar la pérdida de las vidas humanas y la contaminación marítima".

En resumen, si ya este abanico de acciones compartidas es importante por sí mismo, no se debe olvidar la trascendencia que tienen a la hora de crear una comunidad o red de contactos humanos en el Mediterráneo Occidental. En estos foros, España se presenta como un Estado moderno con unas capacidades considerables de proyección hacia los socios del Magreb, con quienes se establecen unas relaciones en las que el legado cultural e histórico también ocupa un espacio nada desdeñable.

6. CONCLUSIÓN

El Ministerio de Defensa forma parte sustancial de la acción exterior de España y deben potenciarse en su contribución a esa proyección todos los instrumentos que, desde la "Diplomacia de Defensa", sirvan para apoyar la política diseñada por el Ministerio de Asuntos Exteriores.

Es importante no olvidar el principio de complementariedad existente en la política internacional en el Mediterráneo, lo que permite la convivencia de diferentes foros paralelos que tengan como objetivo la estabilidad de la región. Dentro de estos, el Diálogo 5+5 se manifiesta como una solución óptima y eficaz ante la complejidad creciente de la situación en esta zona. En este marco, la Iniciativa 5+5 Defensa adquiere un relieve estratégico notorio de cara a los desafíos a la seguridad y a la defensa en el Mediterráneo Occidental, los cuales tienen que ser afrontados bajo la actuación multilateral.

Un valor excepcional de la Iniciativa 5+5 Defensa es la confianza mutua, que se está estableciendo y consolidando progresivamente entre sus Estados miem-

---

206 www.defensa.gob.es/gabinete/notasPrensa/2012/09/DGC-120924-Seaborder-2012.html

207 www.defensa.gob.es/gabinete/notasPrensa/2011/09/DGC_110922_ejercios_seguridad_seaborder_y_circaete.html

bro. Ello no sólo se debe a su propia concepción como foro de diálogo, basado en la igualdad, sino además, por las posibilidades que ofrece para el conocimiento mutuo a través de su red de contactos humanos.

En el contexto de los cambios regionales, consecuencia de las revueltas árabes, cada vez es más nítida la necesita de mantener y fomentar las vías de entendimiento para la seguridad compartida que aporta la Iniciativa 5+5 Defensa.

La Unión Europea ha decidido promover una estrategia de acción en la zona que bien podría encontrar en el impulso de este foro un modelo en el ámbito de la seguridad y defensa para la cooperación europea con los países del Magreb, siendo estos los principales afectados por los riesgos y amenazas regionales, pero no los únicos.

BIBLIOGRAFÍA

ALIBONI, Roberto Aliboni, "El nuevo Concepto Estratégico de la OTAN y el Mediterráneo", *BalanceMed2011,* Barcelona: IEmed, 2011.

ALGORA WEBER, Mª Dolores, "El Ministerio de Defensa Español como actor de cooperación internacional en la seguridad y defensa del Magreb y el Mediterráneo", en Miguel Hernando de Larramendi y Aurelia Mañé Estrada (eds.), *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses.* Barcelona: Ariel; Instituto Real Elcano, 2009.

— "Los intereses nacionales de España en su entorno geopolítico", *Los intereses geopolíticos de España: panorama de riesgos y amenazas,* Ministerio de Defensa, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN), Documentos de Seguridad y Defensa nº 43, septiembre de 2011.

COUSTILLIÈRE, Jean-Françoise. *Le 5+5 face aux défis du réveil árabe.* París: Les Cahiers de Confluences, L´Hermattan, 2012.

DEPARTAMENTO DE SEGURIDAD NACIONAL. *Estrategia de Seguridad Nacional. Un proyecto compartido.* Madrid: Departamento de Seguridad Nacional, mayo de 2013.

ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos, "La Iniciativa 5+5. Defensa avanza a buen ritmo", *Informe SedMed,* nº1, Barcelona: CIDOB, 2011.

MINISTERIO DE DEFENSA. *Plan de Diplomacia de Defensa.* Madrid, 2011.

NATO. *Multiple futures Projects. Navigating towards 2030. Final Report, April,* 2009.

RAZOUX, Pierre, "How to revitalize the dialogue between NATO and the Maghreb countries", *NATO Defense College of Rome, Research Paper,* n.º 64, December 2010.

PRESIDENCIA DE GOBIERNO. *Por una Defensa necesaria, por una Defensa responsable.* Directiva de Defensa Nacional 2012.

ESPAÑA Y LOS CAMBIOS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE

Eduard Soler i Lecha
Coordinador de Investigación, CIDOB

1. INTRODUCCIÓN

Los países árabes entraron, en 2011, en un nuevo ciclo político. Con la caída de Ben Ali en enero en Túnez y de Mubarak en febrero de ese año se inició una nueva fase, de final incierto, en la que han surgido nuevas formas de protesta y activismo político, en la que se han tambaleado los cimientos de regímenes políticos que se creían sólidamente instalados y en la que podrían revisarse las alianzas regionales. Para caracterizar el fenómeno vivido en 2011 se han acuñado términos distintos y a menudo controvertidos como el de "Primavera Árabe" o "Despertar Árabe". Más allá de las disputas terminológicas, lo cierto es que hay un antes y un después del año 2011 y que cualquier actor con voluntad de incidencia se ha visto forzado a reorientar su estrategia, sus políticas y sus instrumentos.

España, un país europeo comprometido con el Mediterráneo, ha seguido de cerca estos acontecimientos, adaptando su política exterior a esta nueva realidad. En estas páginas se aborda la reacción de España a los cambios políticos en la región poniéndolo en el contexto de las políticas desarrolladas hasta 2011 y teniendo en cuenta cómo el margen de maniobra de la política exterior española está condicionado por la situación de crisis en la que se encuentra la propia Unión Europea, por los vaivenes de las transiciones políticas en curso y por la emergencia de nuevos focos de conflicto tanto en el norte de África como en Oriente Medio.

Este capítulo empieza con un rápido repaso a los factores que han marcado la política mediterránea de España en las últimas décadas para luego enfatizar que ni su política hacia los regímenes de la región ni su reacción a las protestas y los cambios del año 2011 han sido excepcionales. España se ha situado en el *mainstream* de la política europea pero, a diferencia de lo que sucedió en el pasa-

do, la situación de crisis económica e institucional que vive España pero también la construcción europea, ha limitado la capacidad de incidencia de España en la respuesta europea a la "Primavera Árabe". El capítulo sostiene que España tampoco es una excepción ni en los problemas ni en las oportunidades que se abren a partir de ahora y concluye que en un mundo globalizado y en una Europa integrada, su influencia se medirá por la promoción de acciones en los que España tenga valor añadido pero, sobre todo, por el fomento de una política europea más ambiciosa y que busque la complicidad con otros actores regionales.

2. HISTORIA, PROXIMIDAD Y EUROPEIZACIÓN: CLAVES DE LA POLÍTICA MEDITERRÁNEA CONTEMPORÁNEA

Tanto por razones históricas como por proximidad, el mundo árabe ha ocupado tradicionalmente un papel destacado entre las prioridades de la política exterior española. No obstante, no es hasta finales de los setenta y muy especialmente en los ochenta cuando el concepto de "política mediterránea" se hará un hueco en el discurso y en el análisis político. La recuperación de la democracia, por un lado, y la entrada en la Unión Europea, por el otro, marcaron la definición de una nueva política hacia los países ribereños del Mediterráneo.

De hecho, España ha destacado desde entonces como uno de los principales impulsores en el marco europeo de políticas e instituciones mediterráneas. El más conocido de ellos es el Proceso de Barcelona que inició su andadura en 1995 en el marco de la presidencia española de la UE y que fue evolucionando hasta integrarse con la Unión por el Mediterráneo. Simultáneamente, España ha intentado compartir sus problemas e inquietudes con el resto de socios europeos. Es decir, se ha esforzado para que cuestiones como la soberanía de Ceuta y Melilla, el acuerdo pesquero con Marruecos o la gestión de la inmigración se convirtieran en temas europeos para reforzar su capacidad de negociación, especialmente con el gobierno de Marruecos.

Marruecos, de hecho, es la gran prioridad de la política española en el Mediterráneo y las relaciones bilaterales están muy marcadas por el pasado colonial, las disputas territoriales y la politización de las relaciones bilaterales en ambos países que, en algunas ocasiones, enturbian el denso entramado de intereses recíprocos. Más que un tema de política exterior, la política hacia Marruecos está a medio camino entre la agenda doméstica y la internacional. Por ejemplo, casi todos los ministerios españoles, así como buena parte de las comunidades autónomas, tienen relaciones con sus homólogos marroquíes. Ámbitos como la agricultura o la cooperación policial son un buen ejemplo de esta tendencia. Junto a la importancia de la dimensión gubernamental, hay que destacar también que Marruecos ha atraído a muchas empresas españolas que se han instalado o han invertido en este país y que, a su vez, en España reside un numerosísimo colectivo de ciudadanos de origen marroquí.

Además de Marruecos, el resto del Magreb ha atraído el interés de España que, en multitud de ocasiones, ha defendido las ventajas de que estos países iniciaran un proceso de integración regional que permitiera ir suavizando las diferencias entre las dos principales potencias, Argelia y Marruecos, y encontrar una solución satisfactoria a la cuestión del Sáhara Occidental. En paralelo, España ha reforzado la cooperación bilateral con todos los países de la región en temas tan diversos como la agenda migratoria, la lucha contra el terrorismo o la energía. Aspectos que para España adquieren una significación especial por razones de proximidad.

España también ha intentado reforzar su presencia en Oriente Medio, cultivando la amistad y los intereses comunes con los países de la península arábiga y con una afirmada voluntad de contribuir al Proceso de Paz entre árabes e israelíes. De hecho, la presencia española en foros diplomáticos (véase la conferencia de paz de Madrid) o sobre el terreno (presencia militar en la FINUL en el Líbano) ha venido siendo superior a lo esperable por su tamaño y posición geográfica.

Para defender sus intereses pero también para alcanzar la influencia y visibilidad política deseada, España optó durante muchos años por cultivar unas excelentes relaciones de colaboración con las autoridades políticas de la zona. A su vez, como el resto de países europeos y muy especialmente de los países de la Europa meridional, la política exterior española veía con preocupación las consecuencias que podría comportar un cambio brusco en las estructuras de poder en el mundo árabe y que ello pudiera desembocar en una situación de conflicto e inestabilidad que acabara afectando directamente a España. De ahí que, sin llegar a justificar públicamente el autoritarismo de los regímenes árabes, España no destacase por la defensa de un cambio político en la región. Sin embargo, tras lo ocurrido en 2011, España se vio obligada, como tantos otros, a adaptar su política y también su discurso en el mundo árabe.

3. "SPAIN IN NOT DIFFERENT": LA REACCIÓN ESPAÑOLA ANTE LA "PRIMAVERA ÁRABE"

Cuando se analiza la reacción de un actor internacional ante grandes acontecimientos o crisis sistémicas suele ponerse el énfasis en los particularismos, en aquello que diferencia la reacción de ese actor del resto de actores relevantes. Sin embargo, cuando se trata de analizar la reacción española ante las protestas y los cambios políticos ocurridos en el mundo árabe desde 2011, el titular es que España se ha movido en el *mainstream* europeo: prudencia, voluntad de reorientar su política exterior ante los nuevos cambios, intento de acercarse a nuevas elites políticas y sociales y una reiterada demanda de un mayor papel de la UE en el acompañamiento de las transiciones en curso.

Así pues, como el resto de estados europeos, España vio con estupefacción el desarrollo de los acontecimientos en Túnez sin llegar a dar un apoyo explícito a

los manifestantes hasta el colapso del régimen. No obstante, es importante subrayar que no hubo declaraciones de complicidad con el régimen de Ben Ali como las que sí hicieron algunos responsables franceses e italianos. De hecho, diplomáticos y políticos españoles se apresuraron a enviar el mensaje de que España apoyaba los cambios en curso en el norte de África y que deseaban su culminación en forma de transición democrática. Entre los primeros gestos destaca que José Luis Rodríguez Zapatero fuera el primer jefe de gobierno europeo en visitar Túnez tras la caída de Ben Ali. El gobierno del Partido Popular ha mantenido una línea parecida y se ha reiterado el mensaje de apoyo a las transiciones en la región.

La actitud mantenida en relación a Túnez y Egipto no implica que España se haya convertido, de un día para otro, en un defensor de los movimientos democráticos en todo el mundo árabe. Lo que se ha producido es una adaptación de la política española a la situación específica de cada país, valorando elementos como la proximidad, los intereses en juego, la capacidad de influencia y el consenso internacional. En otras palabras, España ha apoyado los cambios allí donde se han producido, ha visto con buenos ojos y ha defendido públicamente las reformas impulsadas en países como Marruecos y Jordania, ha mantenido silencio allí donde los regímenes se han mantenido firmes, como en Arabia Saudí, en Emiratos o en Catar y, finalmente, ha denunciado la represión cuando ha habido un claro consenso europeo en que se habían traspasado líneas rojas, como en el caso de Siria.

Como la mayor parte de actores europeos, España también ha llevado a cabo una discreta pero constante política de entablar contactos con una nueva hornada de dirigentes islamistas y de asociaciones de la sociedad civil con los que hasta ahora se tenían pocas o nulas relaciones. Tanto las embajadas españolas en estos países como el gobierno central han empezado a poner en marcha acciones discretas para darse a conocer ante unos actores que están llamados a desempeñar un papel muy relevante en esta fase de transición, empleando a menudo instrumentos de diplomacia pública.

Finalmente, España tampoco es una excepción en la voluntad de compartir con las autoridades del sur y del este del Mediterráneo su experiencia en materia de transición. No es la primera vez que dirigentes españoles, así como sus mecanismos de diplomacia pública y cooperación internacional al desarrollo, ofrecen su experiencia, enfatizando en este caso la habilidad de dirigentes políticos, económicos y sociales en la España post-franquista para llegar a grandes acuerdos y pactos constitucionales. La experiencia española es una más entre las experiencias de transición democrática reciente que los europeos están dispuestos a compartir ya que de los 28 miembros que componen la UE, 14 de ellos (si incluimos Alemania por la reunificación) han experimentado una transición democrática en los últimos cuarenta años.

4. CRISIS EUROPEA Y CAPACIDAD DE INFLUENCIA EN EL MUNDO ÁRABE

La "Primavera Árabe" y la crisis europea no podrían haber estado peor sincronizadas. Precisamente en un momento en que hubiera sido esencial poder movilizar no sólo recursos económicos sino también esfuerzos políticos, los estados miembros se han visto confrontados a la peor crisis que ha sufrido la construcción europea. Si, por poner un ejemplo, los cambios ocurridos en el mundo árabe hubieran tenido lugar en 1995, es posible que el grado de implicación política y generosidad financiera hubieran sido mucho más importantes que en la actualidad.

Lo que es cierto en el conjunto de la UE todavía lo es más para los países del sur de Europa, que se encuentran entre los principales afectados por la crisis económica e institucional que atraviesa el continente. En otras circunstancias países como España o Italia podrían haber tenido una capacidad de influencia o liderazgo en el diseño de la respuesta europea al terremoto político que ha sucedido en el mundo árabe.

Esta respuesta se encontró huérfana de impulso político y por ello se canalizó en forma de revisión de las políticas existentes, algo que requería una fuerte implicación de la Comisión pero no de los estados miembros. La mayoría de cambios se canalizaron en el marco de la revisión de la Política Europea de Vecindad. La Comisión Europea y el recién creado Servicio Europeo de Acción Exterior, aprovecharon que ya estaba previsto revisar esta política para adaptarla al nuevo contexto creando nuevos instrumentos, movilizando fondos adicionales y proporcionando una nueva conceptualización.

Empecemos por este último punto. La UE demostró su conocida habilidad en la creación de nuevos conceptos. Los responsables de la UE aludieron a la necesidad de crear una "democracia profunda", revisando la condicionalidad para dar "más por más" y "menos por menos" y englobando la oferta europea a aquellos países que lleven a cabo cambios en el paquete de las "tres emes": Money (financiación adicional), Market (acceso a los mercados europeos) y Mobility (medidas para favorecer la movilidad de algunos colectivos).

La credibilidad de esta oferta se vio mermada por la incapacidad de movilizar cantidades sustantivas de fondos, quedando así muy lejos del Plan Marshall que muchos reclamaban. También quedó comprometida por la ausencia de voluntad política de los Estados Miembros de avanzar en el campo de la liberalización de visados. De hecho, la gestión de la crisis de Lampedusa, tras la llegada a esta isla italiana de miles de inmigrantes y exilados provenientes de Túnez y Libia, evidenció que los países europeos no sólo mantenían su preocupación por sellar las fronteras sino que empezaban a cuestionar la libertad de circulación dentro

del espacio Schengen. En cuanto a los mercados tampoco se han dado avances sustanciales y, de hecho, una Europa en crisis puede caer en la tentación de volver a actitudes proteccionistas.

A pesar de ello, la UE puso en marcha nuevos instrumentos. Creó un fondo para la promoción de la sociedad civil y otro para promover la democracia. Instauró la figura del Enviado Especial para el Sur del Mediterráneo y puso en marcha las Task Forces con algunos de los países que han experimentado cambios. Dichos instrumentos suponen una adaptación o un complemento a las políticas ya existentes. En otras palabras, a partir de 2011 no se produce una reinvención de las políticas europeas hacia la región, sino su adaptación a un nuevo contexto sin cuestionar los principios que han caracterizado la política europea hacia esta región durante décadas.

España, con recursos limitados y siempre en el marco europeo, ha seguido una línea parecida. No ha habido ruptura pero se ha producido un cambio de discurso que pone ahora el énfasis en la necesidad de acompañar las transiciones democráticas y también se ha dotado de nuevos instrumentos. Entre ellos destaca el programa MASAR, de la Agencia Española para la Cooperación Internacional (AECID), con presupuesto inicial de cinco millones de euros para el período 2012-2013, y cuyo objetivo se centra en dos prioridades: reforzar las instituciones públicas y la capacitación de actores de la sociedad civil.

5. COMBINAR VISIÓN ESTRATÉGICA Y CAPACIDAD REACTIVA

¿No lo vieron o no lo quisieron ver? Esta es una de las grandes preguntas que deben plantearse los que de forma recurrente cualifican de imprevisible lo sucedido en 2011. Cierto es que es imposible conocer cuándo puede estallar el descontento social y que igualmente imprevisibles son las consecuencias políticas que pueda tener. Sin embargo, los informes sobre el Desarrollo Humano en el mundo árabe del PNUD así como un número importante de artículos e informes habían señalado desde hacía años los problemas estructurales de esta región y el surgimiento de nuevos movimientos de contestación política y, sobre todo, social.

Siguiendo con la metáfora de la mirada, muchos gobiernos y no pocos analistas, se pusieron unas gruesas gafas de sol para protegerse de una visión que les turbaba ya que la posible caída de los regímenes de la región podría implicar más inestabilidad y el ascenso de movimientos islamistas. Esas gruesas gafas de sol ocultaban la existencia de otras formas de protesta, como los movimientos obreros en Egipto y en Túnez, y no permitían ver la fragilidad de unos regímenes que, como en los casos de las dinastías Mubarak, Saleh o Gaddafi, pretendían seguir los pasos de Siria para transmitir de padres a hijos la jefatura del Estado.

Ante los cambios que ya se han producido y los que continúan produciéndose, es imperativo sustituir esas gafas de sol obsoletas y disfuncionales por unas gafas progresivas. En otras palabras, se hace cada vez más necesario articular una visión de lo que hoy sucede en el Norte de África y en Oriente Medio que permita dibujar una visión a largo plazo y con un fuerte contenido estratégico sobre cómo afecta a los intereses europeos el nuevo ciclo político en el que ha entrado la región y cómo deberán recomponerse las relaciones euro-árabes y euro-mediterráneas para adaptarse a esta nueva realidad. Este ejercicio tendrá que ir acompañado de una mejora de los mecanismos para poder reaccionar, si es posible de forma más rápida y cohesionada de lo que se ha venido haciendo hasta hoy, ante las posibles crisis políticas que surjan a partir de ahora. En resumen, España y la Unión Europea en su conjunto, tienen entre sus retos el de conseguir aunar visión estratégica y agilidad en la reacción en una región que ha entrado en una zona de turbulencias.

Esta visión pasa por entender que a España, como al resto de la Unión Europea, los hechos le han ofrecido una segunda oportunidad para encontrar un mejor equilibrio entre democracia, desarrollo y seguridad, para conectar mejor con la ciudadanía de los países vecinos y para establecer un nuevo tipo de relaciones con los gobiernos del norte de África y de Oriente Medio.

6. CONCLUSIÓN: ESPAÑA NI ESTÁ SOLA NI QUIERE ESTARLO

Desde los años ochenta la política española hacia el Mediterráneo ha experimentado un decidido proceso de europeización y, por consiguiente, la capacidad de influencia de España en esta área continuará midiéndose por los resultados obtenidos por las políticas europeas y también por la capacidad de España para influir en la definición de estas políticas. Así pues, todo ejercicio que pretenda evaluar la respuesta de España a los cambios políticos que se han producido desde 2011 o medir su capacidad de incidencia, deberá contextualizarse en la política europea hacia la región. Una política que se ha adaptado a los cambios pero que no ha roto con las líneas y principios mantenidos con anterioridad. Una política que se ha visto afectada por la situación de crisis que vive la construcción europea tanto a nivel presupuestario como a nivel de implicación política de los máximos dirigentes europeos.

El hecho que el Mediterráneo sea una de las grandes prioridades de la política exterior española, implica que para España también debe ser una prioridad que la Unión Europea tenga más ambición, visión estratégica y capacidad de reacción en esta región. También implica que desde España se tienen que ver con inquietud las dinámicas de re-nacionalización de las políticas mediterráneas que algunos países han llevado a cabo en los últimos años. Implica, en fin, que debe superarse en enfrentamiento estéril entre los países del Sur de Europa y los de la

Europa Central y Oriental por si se da más o menos atención al Mediterráneo o a la frontera Este de la UE.

Del mismo modo que España no está sola en el marco europeo, la UE tampoco lo está en esta región. Por un lado, hay que señalar otros actores occidentales empezando por los Estados Unidos. Washington quiere ir cediendo protagonismo en esta región para centrarse en otras prioridades y, si la UE es ambiciosa, puede ver en la voluntad norteamericana, una buena oportunidad para reanudar la cooperación transatlántica en un plano de mayor igualdad e intereses compartidos. No olvidemos, tampoco, otros miembros de la OTAN como Canadá, Noruega o Turquía que tienen presencia e intereses en la región. Turquía, claro está, es mucho más que un miembro de la alianza atlántica ya que tiene un indiscutible papel de potencia regional en Oriente Medio y unos intereses cada vez más visibles en el norte de África. De hecho, si algo ha demostrado la reacción internacional ante la llamada "Primavera Árabe" es la profusión de actores con influencia en la región, empezando por las potencias regionales, entre las que está Turquía pero también Irán, Arabia Saudí o incluso un país tan pequeño pero a la vez tan influyente como Catar, pero también las potencias emergentes, con China y Rusia al frente pero con Brasil e India también pidiendo paso.

En resumen, España debe anclar su política mediterránea en el marco europeo y la UE debe diseñar su política teniendo en cuenta que hay cada vez más actores con intereses en esta región. Los recursos son escasos y el impulso político sigue capturado, todavía, por la urgencia de los problemas internos. No obstante, el mundo árabe no esperará a que la UE haya superado sus crisis y por ello uno de los principales papeles que España deberá desempeñar a partir de ahora es advertir a sus socios europeos de cuán importante es lo que está en juego en la otra orilla del Mediterráneo.

¿Y AHORA QUÉ? NUEVOS HORIZONTES PARA LA POLÍTICA EXTERIOR HACIA EL MUNDO ÁRABE

Jorge Vázquez Costa
Coordinador de la Unidad para Asuntos del Mediterráneo, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación

Resumen: Las transiciones que están experimentando los países árabes suponen un gran desafío para sus sociedades, pero también para la Unión Europea. Sorprendidos por la movilización social en el sur del Mediterráneo, la Unión Europea y España se han visto obligadas a adaptar sus políticas hacia la región. Un refuerzo del multilateralismo, con una renovada Unión por el Mediterráneo, y un diálogo profundo entre islam y Occidente, son las bases de la nueva política exterior hacia el mundo árabe.

Palabras clave: islamismo, transición, integración, diálogo, Mediterráneo.

1. EL DESPERTAR EUROPEO

Cuando dentro de cincuenta años se estudien los acontecimientos que se sucedieron en el mundo arabo-mediterráneo desde que Mohamed Buazizi se inmolara, probablemente se analizarán sus consecuencias tanto en el campo político como en el del pensamiento. Y es que, si las revueltas en el mundo árabe han tenido evidentes efectos en la estructura política de la mayoría de países del Mediterráneo oriental y meridional, no son menores los cambios que ha provocado en la mentalidad europea.

El 14 de enero de 2011 ocurrió lo impredecible: Zine el Abidine Ben Ali huía durante la noche, acosado por las protestas populares. Por primera vez en la historia, un levantamiento popular derrocaba a un líder árabe. Ningún servicio de inteligencia había previsto las revueltas. Ningún analista había predicho este resultado. Diez años después de que una movilización popular depusiera a Slovodan Milosevic, se repetía el escenario. Sólo que esta vez sucedía al otro lado del Mediterráneo.

Mucho se ha dicho desde entonces acerca de lo que hizo, bien o mal, Europa. Los analistas occidentales habían sido casi unánimes en su consideración de que sólo una modernización entendida como una reducción del papel social del islam, podía llevar la democracia al mundo árabe. Partiendo de ese análisis comúnmente aceptado, costaba ver a una sociedad islámica reclamando democracia sin aplicar previamente las máximas de la Europa ilustrada. De hecho, aún hoy en día, pasadas las revoluciones, sigue resultando complejo entender desde una perspectiva europea una constitución democrática en la que no se produce una separación radical de Iglesia y Estado.

La dificultad surge de la propia evolución europea, y de la falta de percepción histórica en el examen de la realidad. En las relaciones internacionales se ha criticado a menudo la extrapolación de modelos políticos. Se ha querido relacionar con un paternalismo mal concebido, o con un intento de neocolonialismo. Sin embargo, la lógica pura lleva a concebir que el ser humano, como animal político, tienda a comportarse o a reaccionar de manera similar ante circunstancias parecidas. El fallo de la extrapolación consiste en realizarla sin tomar en consideración las condiciones socio-culturales del momento histórico. En este caso, olvidar el largo camino hacia la actual democracia que se recorrió —y se sigue andando— en Europa.

Europa se equivocó en una parte del planteamiento. Sin embargo, tampoco sería correcto adoptar una postura totalmente crítica con las posiciones de la Unión Europea. Hemos asistido a cuatro verdaderas revoluciones en el mundo árabe. En Túnez, Egipto, Libia y Siria movimientos populares se alzaron en contra de sus gobernantes. Sin embargo, hay una clara diferencia entre ellos. En Túnez y Egipto el cambio de régimen se produjo sin ningún tipo de injerencia extranjera. En Libia, por el contrario, fue necesario que la OTAN creara una zona de exclusión aérea y que se prestara apoyo a los rebeldes. Algo que vienen reclamando muchos en Siria desde hace algún tiempo, afirmando que sin un apoyo decidido del exterior el régimen de Assad no caerá.

¿Cuál es la razón de esta diferencia? ¿Asistimos tan sólo a una espiral de violencia en el mundo árabe? Podría argumentarse, desde luego, que en los dos primeros casos la revolución fue más sencilla porque pilló a los gobernantes "desprevenidos". Pero este argumento no explicaría por qué la población fue capaz de organizarse y, menos aún, cómo logró contar con el apoyo de las fuerzas armadas. Hay una realidad que curiosamente hasta en Europa parecemos haber obviado: Libia y Siria son los dos únicos países que se han mantenido al margen del proceso euro-mediterráneo.[208] Mientras oímos las críticas a la propia Unión

[208] Libia nunca participó en el Proceso Euro-Mediterráneo. La política de sanciones y aislamiento internacional que se aplicó al régimen de Gadafi tras el atentado de Lockerbie impidió que tomara parte en la adopción de la Declaración de Barcelona. En cuanto a Siria, pese a ser formalmente miembro de la comunidad euro-mediterránea hasta su exclusión en 2011, es el único país de la vecindad meridional que no ha llegado a firmar un Acuerdo de Asociación con la Unión Europea.

por haber colaborado con los regímenes totalitarios árabes, no se nos ocurre que tal vez esa colaboración ayudó a sentar los cimientos de parte de los grandes cambios que la zona ha experimentado desde 2011. Y no hablamos obviamente de ayudas dirigidas a incentivar las revoluciones. Nos estamos refiriendo a la expresión máxima del poder blando europeo. La Unión Europea ha construido su política exterior en torno a dos máximas: crear un Estado, una Administración, y fortalecer a la sociedad civil. Dos objetivos que están profundamente ligados y que han tenido un claro efecto en los acontecimientos que han afectado a los países arabo-mediterráneos.

2. LA VUELTA DEL MULTILATERALISMO

Un nuevo contexto regional exige un replanteamiento político. Desde que España ingresó a las Comunidades Europeas una parte fundamental de nuestra política exterior fue transmitir a Europa la inevitabilidad de ver al Mediterráneo no como una frontera, sino como otro "patio trasero".[209] En este sentido, el lanzamiento en 1995 del llamado "Proceso de Barcelona" pretendía la creación de un vínculo estable entre la Unión Europea y los países ribereños. Era la "bóveda del edificio mediterráneo";[210] el nexo de unión de todas las iniciativas lanzadas hasta entonces para favorecer el entendimiento y la comunicación entre ambas orillas.

Pero aquel diálogo euro-mediterráneo se estancó. Los conflictos políticos de la región, especialmente tras la segunda Intifada, dificultaban cada vez más la opción multilateral. El proceso euro-mediterráneo se había planteado, a imagen y semejanza de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa, en un diálogo basado en tres cestas independientes: una política, otra económica y otra social. A ellas se unió en la Cumbre de Valencia (2002) una cuarta para terrorismo y asuntos de interior. Sin embargo, era indudable que esas cestas tenían vasos comunicantes, y que a medio plazo, la parálisis de una podía llevar a bloqueos en las otras.

2.1. Un nuevo diálogo euro-mediterráneo

Uno de los cambios fundamentales que se ha producido tras la Primavera Árabe ha sido la vuelta al multilateralismo. No es que se hubiera abandonado totalmente, pero lo cierto es que la apuesta por las instancias multilaterales en el Mediterráneo había perdido fuerza. La Unión por el Mediterráneo no estaba

[209] La expresión "el patio trasero de Europa" fue utilizada durante la guerra de los Balcanes para hacer referencia a la incapacidad de la recién nacida Unión Europea para atender los problemas de su vecindad más inmediata. Desde entonces, y con la aplicación del llamado "enfoque regata" a la vecindad oriental, ha existido una contraposición continua entre ambos ámbitos de influencia europeos.

[210] Javier Solana Madariaga, "Hacia una nueva arquitectura mediterránea". *El País,* 18 de julio de 1994.

dando los resultados esperados. La nueva orientación hacia proyectos técnicos no consiguió obviar el letargo de los conflictos políticos de la región, mientras que sí produjo una división de la cooperación entre la realizada directamente por la Comisión y la encargada a la nueva organización intergubernamental.

Este cambio de perspectiva, aunque culminado en 2012, se había iniciado realmente en 2010. Cuando España debía asumir la copresidencia de turno de la Unión por el Mediterráneo, renunció a ello y propuso en su lugar que la Unión Europea ostentara de forma permanente la copresidencia norte en nombre de todos los Estados miembros. Esto provocó un debate tanto externo como interno. Por un lado, estaban aquellos países recelosos de que la Unión Europea volviera a asumir un papel de peso en la política mediterránea. Por otro, los que veíamos claro que sin una implicación de la UE en la Unión por el Mediterráneo y una coordinación de las líneas de acción no podría reactivarse el marco multilateral regional. Finalmente, el 27 de febrero de 2012 el Consejo de Asuntos Exteriores (CAE) acordó que la Unión asumiera esta copresidencia y estableció sus modalidades de ejercicio:[211]

1. Las reuniones de altos funcionarios (SOM), órgano principal de funcionamiento de la UpM son presididas por el Servicio Europeo de Acción Exterior (SEAE). Del mismo modo, las Conferencias de Asuntos Exteriores y las relativas a aquellas materias que son competencia exclusiva de la Unión Europea deben ser presididas por la Alta Representante o por el Comisario correspondiente.
2. En las Conferencias ministeriales sobre materias compartidas, la UE estará representada por la Comisión y el Estado que ejerza la presidencia de turno.
3. En las materias en las que la UE sólo tiene competencia de acompañamiento o complementación será el Estado miembro que ostente la presidencia rotatoria quien asuma también la copresidencia norte.

El acuerdo presenta ciertas deficiencias: su validez es anual, por lo que debe ser renovado en el CAE (si bien es un procedimiento cuasi automático), y no se contempla quién presidirá una eventual Cumbre Euro-Mediterránea (aunque la lógica apunte al presidente del Consejo Europeo). Pero sin duda fue un avance, que devolvió a la Unión Europea, y a la Comisión, a un lugar que no debería haber abandonado nunca.

El segundo paso en el retorno a la centralidad del multilateralismo se desencadenó tras las revueltas árabes. Un acontecimiento con evidentes repercusiones regionales requiere una respuesta regional. La acción bilateral, aunque necesaria para concretar los acuerdos más apropiados para cada país, debe encuadrarse en un marco multilateral. Además, la Unión Europea, consciente de los beneficios

[211] Conclusiones del Consejo de la Unión Europea 6702/2/12 MED 8 PESC 202.

que había aportado su propia integración a los Estados miembros, no había llegado a abandonar realmente las aspiraciones de integración para el espacio euromediterráneo.

Por otro lado, la confrontación con grandes retos en una época de crisis económica exige una racionalización del uso de los recursos y tratar de lograr la máxima eficiencia. La "creación de sinergias" se convirtió en el objetivo prioritario. Y, como ya se ha señalado, las políticas europeas habían demostrado ser útiles para la creación de estructuras que dieran paso al proceso democrático. Sólo faltaba encontrar un actor capaz de coordinar todo ello.

Para algunos estaba claro: el Secretariado de la Unión por el Mediterráneo. Es cierto que había sido concebido como una unidad de apoyo. La definición de las líneas de acción corresponde a la SOM, en ausencia de Conferencias de ministros. El Secretariado ha de aplicar esos acuerdos, presentar un criterio técnico y facilitar el camino para la toma de decisiones. Al mismo tiempo, sus comienzos no habían sido fáciles. A pesar de que la Unión por el Mediterráneo fue creada en 2008, hasta 2010 no se aprobó el Estatuto del Secretariado. A ello le acompañó una imprevista volatilidad del puesto de Secretario General. Ahmed Masadeh dimitió cuando apenas llevaba un año en el cargo, y su sustituto, Youssef Amrani, tuvo que abandonar también el puesto al ser nombrado ministro delegado de Asuntos Exteriores de Marruecos nueve meses después de ser nombrado. Fathallah Sijilmassi, el tercer secretario general en dos años de existencia del Secretariado, tomó posesión el 1 de marzo de 2012, el mismo día que entraba en vigor el acuerdo del CAE sobre la copresidencia.

Con estos antecedentes, ¿es realista apostar por el Secretariado de la Unión por el Mediterráneo? Quienes no lo creen argumentan la falta de experiencia de la institución y la ausencia de resultados tras cinco años de su lanzamiento. Sin embargo, los motivos que impulsaron la creación de la UpM siguen siendo válidos. Es el único foro político en el que Israel y Palestina se sientan en igualdad de condiciones. Sólo en este escenario los países de la Unión Europea, el SEAE, Turquía, los países árabe-mediterráneos y el resto de Estados ribereños se sientan para hablar con ellos de la evolución de la situación política regional. Y esto, por no hablar del avance, en materia de creación de confianza, que supone la existencia de una organización dos de cuyos vicesecretarios generales son israelí y palestino, y en la que ambas partes apoyan con su voto proyectos de desarrollo que benefician al otro —como la construcción de una planta desalinizadora en Gaza.[212]

[212] El proyecto de construcción de la planta desalinizadora de Gaza fue aprobado por unanimidad por los 43 Estados miembros de la Unión por el Mediterráneo el 22 de junio de 2011. Constituye a día de hoy uno de los proyectos modelo de la institución al ser la primera iniciativa regional mediterránea que recibe un compromiso de financiación del 50% de fondos de inversión de los países del Golfo Pérsico en coordinación con el Banco Islámico de Desarrollo.

Al mismo tiempo, la Unión por el Mediterráneo es un instrumento perfecto para la apropiación de las políticas europeas por los países de la vecindad sur. Si lo que más se criticaba del Proceso de Barcelona era su carácter dirigido, aquí son todos los Estados miembros, los 43, quienes en igualdad de voto y condiciones seleccionan los caminos que se van a seguir, y en qué forma. Y todo ello con el apoyo de un equipo al frente del cual se sitúa un nacional de un Estado no europeo.

Este equipo es, precisamente, otra de las razones que llevan a creer en la actual Unión por el Mediterráneo. Durante su año de mandato el secretario general Sijilmassi ha impulsado una modificación a fondo de la estructura del Secretariado. Primero logró convencer a la SOM de la necesidad de proceder a una reforma del reglamento de funcionamiento. Éste, aprobado poco después del Estatuto del Secretariado, sólo le permitía contar con aquellos expertos que fueran destacados por los Estados miembros. La UpM se convertía así en prácticamente la única organización internacional sin capacidad para escoger a sus propios trabajadores. Una eventualidad que tenía bastante que ver con la falta de resultados. Tras la modificación solicitada, el Secretariado inició un proceso de contratación internacional altamente competitivo, que le permitirá contar con los mejores profesionales en la gestión de cada departamento. Un cambio fundamental que se ha visto consolidado con la renovación de los vicesecretarios generales, en la que se han seguido criterios de competencia profesional y experiencia.

Esta transformación profunda convierte a la Unión por el Mediterráneo en una herramienta mucho más eficaz para la política exterior euro-mediterránea. Quedan tres retos por delante, no obstante. En primer lugar, hay que seguir interrelacionando el proceso euro-mediterráneo de la Comisión con el campo de acción de la UpM. Es imprescindible que el Secretariado esté asociado al proceso de convocatoria de las Conferencias ministeriales sectoriales, y que se aproveche este marco para ir ampliando poco a poco su mandato.

Por otro lado, hay que dotar de capacidad operativa al Secretariado. A día de hoy su presupuesto se nutre de contribuciones voluntarias de los Estados miembros. La Unión Europea se comprometió a aportar anualmente una cantidad similar a la que se recaudara entre los 43 Estados que conforman la UpM. Aunque este compromiso podría hacer de la UpM una de las organizaciones internacionales mejor dotadas, la realidad es que muy pocos son los Estados que han acompañado económicamente su compromiso político. España ha sido, durante los primeros años, el primer contribuyente, tras la Unión Europea, seguido de Francia y Alemania; y sólo en 2013, debido a la crisis económica, ha rebajado su contribución pasando al segundo puesto. La precariedad presupuestaria de la organización se solucionará, quizás, si se modifica el Estatuto del Secretariado y se introduce, como en la mayoría de organizaciones internacionales, una contri-

bución obligatoria siguiendo un baremo conforme al peso y la capacidad económica de cada Estado miembro. Esta solución daría a la UpM una necesaria previsibilidad, que le permitiría abordar proyectos a medio y largo plazo. Al mismo tiempo, y por curioso que resulte, reduciría la carga presupuestaria en algunos países como España o Francia que, a día de hoy, asumen con sus contribuciones la falta de aportación de otros países.

Pero sin duda la prueba de fuego de la Unión por el Mediterráneo será la convocatoria de una Conferencia de Asuntos Exteriores o una Cumbre de jefes de Estado o de Gobierno. Como ya se ha señalado, la UpM es ante todo un foro que permite el diálogo político. Este intercambio se produce bimensualmente a nivel de embajadores, lo que es ya significativo, pero el impulso al más alto nivel es imprescindible en cualquier organismo internacional. Quizá la reanudación de las conversaciones de paz directas entre palestinos e israelíes permita culminar el renacimiento de la Unión por el Mediterráneo. En todo caso, dicha reunión tendría aún otro valor añadido que la diferenciaría de la Cumbre fundacional de París: la presencia de Libia. Y es que 2012 también ha sido el año de la incorporación de Libia a la Unión por el Mediterráneo, con estatus de observador. La primera vez que la Unión Europea puede trabajar con todos sus vecinos del sur para lograr "hacer del Mediterráneo un espacio común de paz, estabilidad y prosperidad".[213]

2.2. El valor del Magreb unido

La Unión por el Mediterráneo es la apuesta de futuro. Pero a medio y corto plazo toda cooperación necesita de resultados pragmáticos. Una de las dificultades que presenta la integración de toda la cuenca mediterránea es la diversidad inherente a un espacio tan vasto. Sin embargo, es posible buscar una cooperación subregional que actúe de infraestructura para construir un Mediterráneo más fuerte y homogéneo. En este sentido, el Diálogo 5+5 o Foro del Mediterráneo Occidental —parece un ámbito adecuado. Como también lo es la recién lanzada macro-región del Adriático— Jónico.

El Diálogo 5+5 tiene además un valor añadido para España: es el principal ámbito de cooperación entre Europa y los países del Magreb. Una lección clara que se ha sacado de las revueltas árabes son las graves repercusiones que tendría para España una desestabilización de Argelia o Marruecos similar a la que ha sufrido Libia. Aunque las posiciones de partida no son comparables, sucesos como el ataque a la planta de In Amenas han puesto de relieve la importancia de la cooperación en materia de seguridad fronteriza y lucha antiterrorista entre los países magrebíes.

[213] Objetivo estratégico recogido en la Declaración final de la Conferencia Ministerial Euro-Mediterránea de Asuntos Exteriores celebrada el 27 y 28 de noviembre de 1995 en Barcelona.

En todo caso, las oportunidades que presenta el Diálogo 5+5 van mucho más allá del ámbito de la seguridad. Los llamados "asuntos de interior" serán muy probablemente la chispa que encienda el motor de la integración magrebí, como lo fue en el caso europeo la cooperación económica; pero existen muchas otras esferas en las que puede establecerse un proceso de cooperación exitoso. Como ya se ha indicado, la subregión del Mediterráneo occidental presenta una mayor homogeneidad, y una tradición de intercambio más antigua. Dos elementos que pueden ayudar a facilitar el establecimiento de puentes entre ambas riberas.

La ventaja de pertenecer a la Unión Europea, es que podemos sacar lecciones de los errores y aciertos de nuestra integración. En este sentido, las cooperaciones reforzadas han demostrado ser una vía adecuada para potenciar una mayor integración entre aquellos países que están capacitados y dispuestos para hacerlo, allanando el camino para un desarrollo eventual del proceso de integración. ¿Por qué no aplicar este modelo al Mediterráneo? El Diálogo 5+5 podría perfectamente actuar como una suerte de cooperación reforzada del proceso euromediterráneo.

De hecho, desde España ya se ha defendido esta postura. No se trata de aplicar grandes cambios en el planteamiento del Diálogo 5+5. Éste debe continuar siendo un foro informal y reducido que se guíe por las decisiones que vayan adoptando en cada momento sus miembros. Pero sí hay que asociar a la Unión Europea al proceso, manteniendo su estatus de observador, y permitiendo que la propia Comisión/SEAE pueda orientar sus políticas hacia el Magreb a la realidad de la cooperación intramagrebí que se manifiesta en el 5+5. Al mismo tiempo, es necesario establecer vínculos entre las distintas formaciones del Diálogo 5+5 y la Unión por el Mediterráneo. No debe existir una subordinación de estructuras, pero sí una comunicación fluida que facilite la búsqueda de sinergias. En este sentido, cabe resaltar la decisión de la copresidencia italiana de informar en la SOM de la UpM sobre los resultados que estaba presentando el Diálogo 5+5 durante su mandato. En esta misma línea se encuadra la decisión española de asociar al Secretariado de Barcelona a la organización del I Foro Empresarial del Mediterráneo Occidental.

Por otro lado, un planteamiento de cooperación reforzada requiere una visión más pragmática de la cooperación subregional. Imitando el modelo de la exitosa Iniciativa de Defensa del Mediterráneo Occidental, las distintas formaciones del Diálogo se verían beneficiadas si buscaran establecer planes de acción anuales desarrollados por actividades concretas de cooperación en las que se aplique el principio de la geometría variable. Esta es la razón de que España apoye, por ejemplo, el establecimiento de un Diálogo en materia de Sanidad, o el reforzamiento con ejercicios prácticos de cooperación de la longeva Conferencia de Interior del Mediterráneo Occidental.

Pero sin lugar a dudas, el mejor ejemplo de esta política lo constituye el lanzamiento por España y Argelia de la Estrategia del Agua en el Mediterráneo Occidental. En el año 2010, durante el ejercicio de la presidencia de turno de la Unión Europea, España impulsó la elaboración de una Estrategia del Agua en el Mediterráneo. El objetivo principal era lograr un instrumento que sirviera como marco integrado de referencia para las políticas de planificación hidrológica en la cuenca del Mediterráneo. Un acuerdo político que diera cobertura a las acciones que la Unión Europea y los Estados ribereños están ejecutando en la materia. A pesar de que el documento estaba listo para su adopción, la IV Conferencia Ministerial Euro-Mediterránea del Agua fue incapaz de aprobarlo. Diferencias respecto a la terminología utilizada hicieron que Turquía y los países árabes bloquearan el acuerdo. Aunque los programas de cooperación se han mantenido, no se ha podido establecer el necesario marco de coordinación y orientación de los mismos.

Tres años después no ha habido avances en las cuestiones que impidieron adoptar la Estrategia. Tanto es así, que el propio Secretariado de la Unión por el Mediterráneo ha dejado el tratamiento de la cuestión del agua fuera del plan de acción medioambiental que se está preparando. Y, sin embargo, la cuestión no deja de ser fundamental, no sólo por la conveniencia de dotar de coherencia a todas las actuaciones que se están poniendo en marcha, sino también por el valor esencial del agua como recurso, que la convierte en una posible causa de conflictos, y por lo tanto en un objetivo primordial de la acción preventiva.

En este contexto, los gobiernos español y argelino se plantearon la oportunidad de recuperar esta iniciativa aportando una visión más pragmática. Una orientación geográfica reducida, como el Mediterráneo Occidental, podría incrementar las perspectivas de éxito. Planteada esta idea al resto de socios, se obtuvo su apoyo expreso en la II Cumbre de jefes de Estado o de Gobierno y la X Reunión Ministerial de Asuntos Exteriores del Diálogo 5+5.

La Estrategia del Agua en el Mediterráneo Occidental nace así como una verdadera cooperación reforzada. Los trabajos para su adopción van a ser impulsados por España y Argelia. Tanto la Unión Europea como las Naciones Unidas se verán asociadas al proceso, para garantizar la complementariedad con los programas de cooperación internacionales en la materia. Finalmente, una vez que el documento sea aprobado por los diez países del Diálogo, se estudiarán las vías para permitir su aplicación a aquellos otros Estados ribereños que estén en disposición de asumir el acervo.

2.3. Potenciar la coordinación

El tercer pilar sobre el que debe apoyarse la estructura multilateral euro-mediterránea es la creación de mecanismos de coordinación y la búsqueda de sinergias. El Mediterráneo es probablemente una de las áreas más dinámicas en lo que

a cooperación regional se refiere. La mayoría de instrumentos marco universales tienen una plasmación regional para la cuenca mediterránea, a los que se suman las continuas iniciativas lanzadas por los Estados ribereños. Esto hace que en el Mediterráneo, al igual que en la comunidad internacional, exista una hiperinflación de organismos internacionales.

A modo de ejemplo, —y sin salir del campo de cooperación político y de seguridad—, además del citado proceso euro-mediterráneo de la Unión Europea y de la Unión por el Mediterráneo, también tienen una participación activa en la zona el programa MENA de la OCDE; la Conferencia Mediterránea de la OSCE; el Centro Sur-Norte del Consejo de Europa; el Diálogo Mediterráneo de la OTAN; la Asamblea Parlamentaria del Mediterráneo (que no debe confundirse con la Asamblea Parlamentaria de la Unión por el Mediterráneo); la Comisión Mediterránea de la Red Mundial de Ciudades, Gobiernos Locales y Regionales (UCLG); el Foro Mediterráneo, y un largo etcétera.

Y todo esto sucede en un momento en que la región experimenta una realidad caracterizada por dos circunstancias: por un lado, una crisis económica que afecta fundamentalmente a la Europa ribereña, pero que tiene repercusiones en el resto de países euro-mediterráneos. Por otro lado, el reto de acompañar a los países árabe-mediterráneos en sus procesos de reforma política y restructuración económica. Ambas cuestiones requieren la máxima eficacia y eficiencia en la gestión de los recursos disponibles, haciendo de la coordinación entre actores una necesidad ineludible. Por ello España apoya la interacción entre todas las organizaciones implicadas y la consolidación de la Unión por el Mediterráneo —único organismo que representa a todos los países del área por igual—, como verdadero nexo de unión de todos los procesos.

3. ACOMPAÑANDO LOS PROCESOS DE TRANSICIÓN

Y si la política exterior de España hacia el mundo árabe-mediterráneo se ha visto influenciada por un lado por el resurgir del multilateralismo, por otro está lógicamente condicionada por los procesos de transición que están acometiendo los países árabes. Ésta es la razón por la que gran parte de la actividad política española se está dirigiendo a asistirles, aportando la propia experiencia de nuestra transición.

En este sentido, el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación ha lanzado, a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, el programa "Masar" de acompañamiento a los procesos de gobernabilidad democrática en el mundo árabe. Esta iniciativa supone un esfuerzo añadido a las actividades de cooperación que ya estaban realizando, dando un marco común y coherente a la acción española en apoyo de los procesos de transición y reforma política en el norte de África y Oriente Próximo. Estas actividades

se centran en el reforzamiento institucional de nuestros socios mediterráneos en áreas como el respeto de los derechos humanos, la promoción del Estado de Derecho, la descentralización, el fortalecimiento de la sociedad civil o la modernización del sistema judicial.

Debe tenerse en cuenta a este respecto que la práctica española es repetidamente demandada por los países árabes. No en vano somos el país que más recientemente ha vivido un proceso de transición política y de re-estructuración del Estado de manera exitosa. Pero además, servimos de vínculo natural con los países iberoamericanos, quienes también pueden aportar un valioso ejemplo desde una perspectiva diferente. Precisamente con esta intención, España organizó con motivo de la XXII Cumbre Iberoamericana de Cádiz dos seminarios sobre asuntos constitucionales y desarrollo empresarial. Sendos eventos contaron con la presencia de representantes sociales y políticos de países iberoamericanos y árabes, que pudieron poner en común los desafíos que enfrenta un proceso de transición tanto en el plano político como en el económico, y posibles soluciones al mismo.

Uno de los aspectos más discutido en estos procesos es el de las relaciones entre religión y Estado. Los países árabe-mediterráneos se enfrentan a un gran desafío. Son sociedades que han vivido una islamización creciente en los últimos años, pero que no han tenido hasta ahora unos cauces políticos en los que expresarse. En estos momentos se encuentran con la incógnita de cómo conjugar el deseo de una parte de la sociedad de ver reflejada en la Constitución la realidad islámica de su vida, con el secularismo institucional que demandan otros sectores sociales. Aunque la intensidad con que se vive esta cuestión es distinta según el país y el momento del proceso en que se encuentren, es una realidad que afecta a todas las sociedades islámicas del Mediterráneo.

España, pese a no ser un país islámico, sí posee una vasta experiencia en dos aspectos fundamentales: las relaciones de la religión mayoritaria con el Estado, y el tratamiento de las minorías religiosas. Aún a día de hoy el debate religioso en España es una cuestión viva, que tiene un reflejo tanto en la vida política como en algunas decisiones judiciales. Pero es, en todo caso, un debate que se conduce conforme a las reglas del Estado de Derecho y respetando la integración de las comunidades de creyentes y no creyentes como elementos sustantivos de la sociedad española. El caso español es ilustrativo y demuestra que tratar de dejar cerrados todos los asuntos pendientes en un periodo de transición puede ser perjudicial. Las transiciones políticas deben servir para establecer unas bases inclusivas, para que partiendo de ellas sea la sociedad quien, con su propia evolución y conforme a las reglas pactadas pueda ir resolviendo las cuestiones pendientes. Al mismo tiempo, el estatus de las religiones minoritarias es de vital importancia. España constituye un ejemplo no sólo en el tratamiento constitucional que se les da, sino también a través de la acción práctica. La Fundación Pluralismo

y Convivencia, como herramienta para facilitar la comunicación entre el Estado y estas religiones, puede ser un modelo a aplicar en un futuro próximo en otros países. La concepción de que las religiones minoritarias no sólo tienen derecho a ser respetadas, sino también a que el Estado se ocupe y se preocupe por ellas reviste una importancia cardinal.

En otro orden de cosas, el acompañamiento de los procesos de transición no sólo significa atender sus peticiones de ayuda o asesoramiento, también implica un proceso de aprendizaje propio, de España y de Europa. Como se ha indicado al principio, uno de los errores del pensamiento occidental fue no saber percibir los acontecimientos que se iban a desencadenar. En parte, esto sucedió debido al verdadero desconocimiento que ha existido en Europa de las sociedades árabes y de la expresión política del islam. En este sentido, parte del éxito de las transiciones árabes pasa porque desde Occidente, desde Europa, sepamos escucharles y entenderles. Pues sólo con una verdadera comprensión de las ambiciones y esperanzas del otro podemos acompañarle en el camino de la reforma política. Para lograr alcanzar este necesario punto de entendimiento España está participando en distintos foros de diálogo con movimientos islamistas. Se trata de plataformas informales, facilitadas por organizaciones de la sociedad civil como Forward Thinking o el Centro para el Diálogo Humanitario de Ginebra. En ellas no se busca alcanzar ningún resultado concreto, sino promover el intercambio de puntos de vista entre ambas comunidades, y fomentar el diálogo interno de las sociedades árabes entre sí y con Europa.

En esta línea se encuadran muchas de las actividades que están haciendo los distintos organismos de diplomacia pública del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España. Tanto colaborando con entidades ya existentes, como impulsando seminarios y talleres, la red de Casas ha asumido un papel fundamental en el desarrollo de espacios de encuentro.

Asimismo, tanto Casa Árabe como Casa Mediterráneo participan, junto con el Centro Internacional de Toledo para la Paz, en un proyecto español que conjuga la novedad de su enfoque con la oportunidad del momento. Se trata de la Iniciativa hispano-marroquí para la Mediación en el Mediterráneo.[214] Esta propuesta se enmarca dentro de los esfuerzos del secretario General de las Naciones Unidas para reforzar el papel de la mediación como método de resolución de controversias, y tiene como objetivo fundamental la creación de capacidades nacionales y locales de mediación en los países mediterráneos.

La novedad es que es la primera iniciativa de carácter regional en este ámbito. Pretende complementar los trabajos del Grupo de Amigos de la Mediación, del

[214] Lanzada oficialmente en Nueva York el 28 de septiembre de 2012, se han celebrado hasta el momento dos seminarios de desarrollo de la iniciativa en Madrid, el 11 y 12 de febrero de 2013, y Rabat, el 8 y 9 de julio del mismo año.

que España forma parte, centrando los esfuerzos en las necesidades concretas que presenta la región mediterránea conforme a su cultura, su sociedad y la tipología de los conflictos que experimenta. Para incidir en su carácter pragmático no se ha concebido como un gran marco teórico, sino como una serie de seminarios dedicados a temas concretos a celebrar alternativamente en países de la región y en Naciones Unidas.

En definitiva, la política exterior española se encuentra en estos momentos ante un horizonte nuevo. Los cambios en los países árabes sin duda obligan a reformular algunos planteamientos. Sin embargo, el escenario no ha mutado: los mismos pueblos, la misma cultura y el mismo mar que une ambas orillas desde hace siglos. Por eso, las prioridades españolas mantienen la coherencia histórica que ha impulsado tradicionalmente nuestras relaciones con el mundo árabe: hacer del Mediterráneo un espacio de comunidad y hermanamiento.

BIBLIOGRAFÍA

BEHR, Timo. *Talking about the revolution: narratives on the origin and future of the Arab spring.* Barcelona: Papers IEMED, 2012.

BELKAID, Akram. *Être arabe aujourd'hui.* París: Carnets Nord, 2011.

CALLEYA, Stephen y WOHLFELD, Monika. *Change and opportunities in the emerging Mediterranean.* Malta: MEDAC, 2012.

GUIGOU, Jean-Louis. *Le Nouveau monde méditerranéen.* París: Descartes&Cie, 2012.

HOURANI, Albert. *La historia de los árabes.* Barcelona: Ediciones B- ZETA, 2010.

IEMED. *Euromed survey of experts and actors.* Barcelona: IEMED, 2012.

JIMÉNEZ ARAYA, Tomás (coord.). *Población y desarrollo en el Mediterráneo. Transiciones demográficas y desigualdades socioeconómicas.* Barcelona: Icaria, 2009.

KHADER, Bichara. *Europa por el Mediterráneo. De Barcelona a Barcelona (1995-2009).* Barcelona: Icaria, 2009.

LEVALLOIS, Agnès y OULD AOUDIA, Jacques. *Méditerranée. 30 voix pour batir un avenir commun.* París: IPEMED, 2012.

MEYERSSON, Erik; OLOFSGARD, Anders; y ROINE, Jesper, "Transition all over? Lessons from the experience of the post-communist countries for the countries of the Arab spring", *Papers IEMED,* Barcelona: IEMED, 2011.

ROGAN, Eugène. *Los Árabes. Del Imperio Otomano a la Actualidad.* Barcelona: Crítica, 2010.

SEGURA, Antoni, "The Spanish transition and the Arab spring", *Papers IEMED,* Barcelona: IEMED, 2012.

VÉDRINE, Hubert. *5+5=32. Feuille de route pour une Union Méditerranéenne.* París: Perrin, 2007.

VÉDRINE, Hubert. *Dans la mêlée mondiale. 2009-2012*. París Fayard, 2012.

LOS AUTORES Y EDITORES

María Dolores Algora Weber

Profesora de Relaciones Internacionales y de Historia Contemporánea en la Universidad CEU-San Pablo (Madrid) y doctora en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid, Álgora Weber es especialista en mundo árabe e islámico y en seguridad y defensa. Pertenece al Grupo de Expertos de la "Iniciativa 5+5" Defensa y es vocal de la Comisión de Geopolítica y Geoestrategia del CESEDEN. Es miembro de la Asociación de Historia de las Relaciones Internacionales, de la Asociación de Altos Estudios de la Defensa (CESEDEN), de la Commissione di Storia della Relazioni Internationali (Italia) y de la Association Internationale d'Histoire Contemporaine de l'Europe (Francia). Entre sus últimas publicaciones destacan: "El Ministerio de Defensa español como actor de cooperación internacional en la seguridad y defensa del Magreb y del mediterráneo", en Miguel Hernando de Larramendi (coord.), *La política exterior española hacia el Magreb: actores e intereses*, 2009; y "La conflictividad en Oriente Próximo como condicionante de la visión global del Mediterráneo", en *El Mediterráneo: cruce de intereses estratégicos*, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional, 01/2011.

Gabriel Alonso García

Doctor por la Universidad Complutense de Madrid y Diplomado en Estudios Internacionales por la Escuela Diplomática del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Alonso García es desde 2006 jefe de Estudios de la misma. Ha participado en diversos proyectos de investigación, enseñado en diferentes universidades y publicado numerosos artículos, monografías y coordinado distintas publicaciones. Ha promovido y organizado múltiples cursos relativos a temas internacionales y de formación de funcionarios diplomáticos y pertenecientes al

Servicio Exterior, incluyendo de manera destacada la organización desde sus inicios de los cursos sobre el islam y el mundo musulmán en la Escuela Diplomática.

Dolors Bramon Planas

Doctora en Filosofía y Letras (Sección de Filología Semítica) (1984) y en Historia Medieval (1998) por la Universidad de Barcelona, Bramon Planas es profesora de la Universidad de Barcelona y del Institut Superior de Ciències Religioses (ISCREB). Es miembro de diversas instituciones nacionales e internacionales y ha impartido cursos especializados en diversas Universidades, Fundaciones e Instituciones. Es autora, entre otros, de los siguientes libros sobre islam: *Contra moros y judíos* (Barcelona: Península, 1985); *De quan érem o no musulmans: Textos del 713 al 1010 (Continuació de l'obra de J.M. Millàs i Vallicrosa)*, Vic: Eumo Editorial, Institut d'Estudis Catalans, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives, 2000; *Una Introducción al islam: religión, historia y cultura* (Barcelona: Crítica, 2002); con X. Marín y J.R. Cabezas, *Islam i occident, diàleg de civilitzacions*, (Barcelona: Edimurtra, 2005); *Ser mujer y musulmana* (Barcelona: Bellaterra, 2009); *En torno al islam y las musulmanas* (Barcelona: Bellaterra, 2010); y *Moros, jueus i cristians en terra catalana. Memòria del nostre passat* (Lleida: Pagès, 2013).

Maribel Fierro

Profesora de Investigación en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Maribel Fierro ha sido también profesora en las universidades Complutense, Autónoma de Madrid, Stanford y Chicago, así como investigadora visitante en el Institute for Advanced Study (Princeton). Su investigación se centra en el derecho islámico y en la historia intelectual y religiosa de las sociedades islámicas premodernas, especialmente en el Occidente islámico (Norte de Africa y Península Ibérica). Entre sus libros recientes se cuentan *The Almohad revolution. Politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*, Ashgate, 2012; *Abdarramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, 2011; y *Atlas ilustrado de la España musulmana*, Susaeta, 2010; Ha editado *The Western Islamic world, eleventh-eighteenth centuries* (vol. II) de *The New Cambridge History of Islam* (Cambridge University Press, 2010); con Francisco García Fitz, *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)* (Madrid, 2008), y con Christian Lange, *Public violence in Islamic societies: Power, discipline and the construction of the public sphere (7th-19th centuries CE)* (Edinburgh University Press, 2009).

Emilio González Ferrín

Profesor titular de Pensamiento Árabe e Islámico en la Universidad de Sevilla, González Ferrín se doctoró en 1995 con una tesis sobre el diálogo euro-árabe. Sus trabajos giran en torno a: el análisis de las fuentes culturales del texto coránico, desde la cultura y religión comparada; la historiología medieval, especialmente la entrada de lo islámico en Europa a través de Al-Andalus; y el presente de las relaciones euro-árabes y mediterráneas. Su obra *La palabra descendida,* una lectura intelectual del Corán, fue galardonada con el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2002. En 2008 recibió el premio de Divulgación Científica de la Universidad de Sevilla y en 2012 publicó su primera novela, *Las bicicletas no son para El Cairo* (Ediciones En Huída), desarrollada en el marco de las llamadas Primaveras Árabes. Ha publicado numerosos artículos y una decena de monografías sobre temas de cooperación cultural con el mundo árabe y el islam. En el ámbito de las literaturas y religiones comparadas acaba de publicar su ensayo *La angustia de Abraham* (2013), continuación de su estudio *Al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente* (2009).

Ana González Santamaría

Economista especializada en economías árabes y relaciones económicas hispano-árabes, González Santamaría trabajó como adjunta al programa Socioeconómico y Empresarial de Casa Árabe desde enero de 2008 hasta mayo de 2013, donde editaba el *Boletín* y la página web de *Economía y Negocios,* además de organizar actividades empresariales. Imparte cursos para empresas sobre cómo hacer negocios en países árabes y ha desarrollado actividades docentes en diversos programas (Escuela Diplomática, UNED). Durante ocho años, fue analista de mercado en la Oficina Comercial de Ammán (Jordania) y promotora de comercio exterior para varias instituciones españolas en Marruecos, París y Bruselas. Licenciada en Ciencias Económicas y Empresariales, cursó estudios de doctorado en el Departamento de Análisis Económico de la Universidad de Valladolid y prepara su tesis doctoral sobre las relaciones económicas hispano-árabes. Además de artículos para el *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe* ha escrito recientemente "Coyuntura económica y oportunidades de negocio en la región de Oriente Medio y el norte de África"*, Atlas de las marcas líderes españolas* (Foro de Marcas Renombradas Españolas, 2012). En 2006 recibió la *Gran Cruz* de la Orden del *Mérito Civil.*

Miguel Hernando de Larramendi

Profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Castilla la Mancha, Hernando de Larramendi es doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad Autónoma de Madrid (1994). Fue director de la Escuela de Tra-

ductores de Toledo (1994-2002) y es director del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM) de la Universidad de Castilla-La Mancha. Entre sus publicaciones destacan: *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*, junto a Bernabé López (eds.), (Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, 2007); *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses*, junto a Aurelia Mañé (eds.) (Barcelona: Ariel/Real Instituto Elcano, 2009); *España, el Mediterráneo y el mundo árabomusulmán. Diplomacia e historia,* con Bernabé López García (Barcelona: Icaria, 2010); *Alianza de civilizaciones. Rusia-España y los retos de vecindad en la Unión Europea*, con Aurelia Mañé y Antonio Sánchez (eds.), (Servicio de publicaciones de la Universidad Politécnica de Valencia, 2010); *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, con Thierry Desrues (eds.) (Córdoba: Almuzara, 2011).

Ferran Izquierdo Brichs

Profesor de Relaciones Internacionales en la Universitat Autònoma de Barcelona y analista de la conflictividad en Oriente Medio, Izquierdo Brichs ha editado recientemente el volumen *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Barcelona* (Barcelona: Cidob/Bellaterra, 2013) y *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo* (Barcelona: Bellaterra/Cidob, 2009). Además es autor, entre otros, de: *Israel/Palestina: un segle de conflicte* (Vic: Eumo, 2009), *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008), *Guerra y agua. Conflicto político y carestía de agua en Palestina* (Santiago de Compostela: Fundación Araguaney, 2005) y, con Ignacio Álvarez-Ossorio, *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2007). Autor de numerosos artículos sobre Oriente Medio, Israel y Palestina en revistas especializadas, también es colaborador habitual en diversos medios de comunicación como la BBC (emisión en castellano), Radio 4 y Catalunya Cultura, entre otros.

Justo Lacunza Balda

Rector emérito del Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI) desde 2007, Lacunza Balda es arabista, africanista e islamólogo, diplomado en Estudios Árabes (PISAI, Roma 1977), licenciado en Estudios Árabes e Islámicos (PISAI, Roma 1978) y doctor en Lenguas y Culturas Africanas, con especialización en Islam y Lengua Suahili (SOAS, Universidad de Londres 1989). Ha sido director de Estudios y Programas en el PISAI (Roma) de 1993 a 1999 y Rector del PISAI (Roma) de 2000 a 2006. Ha realizado trabajo de campo sobre el islam, los movimientos islámicos y las sociedades musulmanas en más de 30 países del

mundo. Habla español, inglés, francés, italiano, árabe y suahili. En la actualidad, es colaborador e investigador de la Fundación Sur. Imparte también los seminarios sobre África en la Universidad Rey Juan Carlos.

Eduardo López Busquets

Director general de Casa Árabe desde marzo de 2012, López Busquets es licenciado en Derecho por la Universidad de Valencia. Ingresó en la Carrera Diplomática en 1985 y tiene un Máster en Política Internacional en la Universidad Libre de Bruselas (1996). Hasta su actual nombramiento desempeñaba, desde 2009, el cargo de Embajador en Mozambique. Previamente había estado destinado en Argelia e Irán, como segundo jefe de las respectivas Embajadas de España, y ejercido funciones diplomáticas en Bogotá, Bruselas y México. Durante su trayectoria profesional en Presidencia del Gobierno, y en los Ministerios de Asuntos Exteriores y Cooperación, Defensa y de la Presidencia, ha centrado su actividad en el análisis político, con especial interés en sociedades en transición; seguridad europea y euromediterranea; y diplomacia pública. Entre 2006 y 2008 fue director general de la Oficina del Comisario de la Exposición Internacional de Zaragoza 2008 y, en consecuencia, comisario adjunto. La Oficina Internacional de Exposiciones (BIE) le otorgó en 2008 su Medalla de Oro. En mayo de 2013, le fue concedido el galardón de la Asociación de Periodistas y Escritores Árabes en España.

Bernabé López García

Doctor en Árabe e Islam por la Universidad de Granada, López García es catedrático Honorario de Historia del Islam Contemporáneo en la Universidad Autónoma de Madrid, fue director y es miembro del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de dicha universidad. Especialista en Marruecos y en la historia contemporánea del mundo árabe e islámico, sus áreas de investigación incluyen el sistema político marroquí, la inmigración marroquí en España, los movimientos sociales en el mundo árabe, los procesos electorales en el Magreb, las relaciones euro-mediterráneas e hispano-marroquíes, así como la historia del arabismo español. Además de más de un centenar de artículos y capítulos de libros sobre estos temas, entre sus últimas obras destacan: *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)* (Universidad de Granada, 2011); y *Las elecciones marroquíes desde 1960 a la actualidad* (Rabat: Editorial Az-Zaman, 2009); además de *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*, (Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007); y *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán: diplomacia e historia*, (Icaria, 2010), ambas coordinados con Miguel Hernando de Larramendi.

Eduardo Manzano Moreno

MA de la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres y doctor en Historia Medieval de la Universidad Complutense, Manzano Moreno es profesor de Investigación de Historia medieval en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Fue director del Centro de Sociales y Ciencias Humanas del CSIC entre 2007 y 2012. Su investigación se ha centrado en la historia de al-Andalus en época medieval, en las implicaciones políticas de la memoria histórica, así como en la historia de Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial. Autor de cuatro libros, editor de dos y coautor de otros dos, ha contribuido a más de 25 libros colectivos en España, Francia, Italia, Reino Unido y Alemania y publicado unos 20 artículos de investigación en revistas españolas e internacionales. Entre sus últimas publicaciones se incluyen "The Iberian Peninsula and North Africa" in Ch. Robinson, *The New Cambridge History of Islam*, vol I, Cambridge, 2010, "Épocas Medievales"*,* en *Historia de España dirigida por J. Fontana y R. Millares,* Barcelona, 2010; y *Conquistadores, emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus* Barcelona, 2007.

Jordi Moreras Palenzuela

Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, Moreras Palenzuela es doctor en Antropología Social (Universitat Rovira i Virgili, 2009) y Máster en Estudios Euro-Árabes (Univ. de Girona, 1993). Entre 1995 y 2001 fue coordinador del área de migraciones de la Fundación Cidob, y entre 2002 y 2003, responsable de estudios de la Secretaria de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Desde 2004, dirige la Consultoria Tr[à]nsits, especializada en migraciones y pluralismo religioso (www.transits.es). Es autor de: *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias* (1999); *Los imames de Cataluña* (2007); *Musulmanes en Cataluña. Radiografía de un islam implantado* (2008); *Los estudios sobre radicalización entre los colectivos musulmanes en Europa. Balance de una década de producción académica* (2001-2011) (2011).

Olivia Orozco de la Torre

Coordinadora de Formación, Economía y Gobernabilidad de Casa Árabe, Orozco de la Torre es doctora en Historia y Civilización por el Instituto Universitario Europeo de Florencia (IUE, 2008), máster en Estudios Árabes Contemporáneos por la Universidad de Georgetown (MAAS, 2003) y licenciada en Ciencias Económicas por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, 1998). Coautora del

primer libro en castellano sobre Economía y Banca Islámica, con Alejandro Lorca (*La banca islámica sin intereses: elementos básicos*, AECID, 1999), ha publicado diversos artículos sobre finanzas islámicas, además de sobre historia del pensamiento económico en el Mediterráneo y las economías árabes en la actualidad. Es editora del Boletín y la página web de *Economía y Negocios*, así como de la serie de publicaciones de Casa Árabe sobre finanzas, negocios, políticas industriales, agua, migraciones, desarrollo y consecuencias económicas de los conflictos, entre ellas: *Políticas industriales en el Magreb* (Madrid: Casa Árabe, 2011); y *El Magreb y las migraciones subsaharianas: el papel de asociaciones y sindicatos*, coordinado con Rafael Bustos y Lothar Witte (Madrid: Casa Árabe, 2011).

José Luis de la Peña Vela

Embajador-director de la Escuela Diplomática, de la Peña Vela es licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, diplomado en Estudios Internacionales por la Escuela Diplomática y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Máster en Política Internacional por la Universidad Johns Hopkins (Washington D.C). Ingresó por oposición en la Carrera Diplomática española en 1974. Entre 1975 y 1996 desempeñó diversos puestos diplomáticos y consulares en Venezuela, Estados Unidos, Argentina, Francia y la Unión Europea, así como en el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación (MAEC), en Madrid. En 1996 fue nombrado director general del Gabinete del Ministro de Asuntos Exteriores y, en 1998, introductor de Embajadores y director general de Protocolo, Cancillería y Ordenes, con rango de Embajador de España, en el MAEC. Ha ejercido también como director de Relaciones Exteriores y Protocolo en Repsol YPF y director de Programas y Relaciones Internacionales del Círculo de Empresarios. Conferenciante y profesor de diferentes materias relacionadas con el Derecho Internacional, Diplomático y Consular, instituciones europeas, política exterior, negociación internacional, comunicación y protocolo en diversas universidades, entre otras la Universidad Pontificia Comillas-ICADE y el IE.

Ana I. Planet Contreras

Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, con especialidad en Estudios Árabes e Islámicos, y Licenciada en Ciencias Políticas por la UNED, Planet Contreras es profesora en el Departamento de Estudios Árabes de la UAM desde octubre de 2006. Ha sido Consejera en la Dirección General de Asuntos Religiosos (2004-2006) y profesora en la Universidad de Alicante desde 1997 hasta 2004. Es miembro investigador del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la UAM desde su formación y ha coordinado y

dirigido diversos proyectos de investigación I+D de la CYCIT. Entre sus líneas de trabajo se encuentran las migraciones magrebíes a España con atención al impacto en las sociedades de origen y destino, la situación del islam en la España actual y los procesos políticos en el Magreb. Entre algunas de sus últimas publicaciones destacan: "Islam e inmigración", con Jordi Moreras (CEPC, *Colección Foro* nº 17, 2008); "Pluralismo religioso e inmigración: ¿una propuesta de construcción ciudadana" en Andrée, Viana Garcés, *Repensar la pluralidad. Red iberoamericana de justicia constitucional. Atlas plural*, (Tirant Lo Blanch, 2009).

Javier Rosón Lorente

Licenciado en Pedagogía y doctor en Antropología por la Universidad de Granada, Rosón Lorente ha trabajado desde 2006 en diferentes proyectos europeos de investigación, vinculados al estudio de la religión islámica, la educación y el patrimonio, y ha impartido clases en diferentes cursos de postgrado sobre las corrientes islámicas contemporáneas, minorías religiosas, etc. Desde 2009 es investigador/analista de Casa Árabe y editor de la revista *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*.

Eduard Soler i Lecha

Investigador principal y coordinador de investigación en CIDOB (Barcelona Center for International Affairs), profesor asociado en Relaciones Internacionales en el Institut Barcelona d'Estudis Internacionals y en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), Soler i Lecha es politólogo y doctor en Relaciones Internacionales por la UAB. En 2010 ejerció como asesor en la Dirección General para el Mediterráneo, el Magreb y Oriente Medio del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. También ha asesorado a la Generalitat de Catalunya en temas euro-mediterráneos. Sus áreas de trabajo son: las relaciones euro-mediterráneas, la política exterior e interior de Turquía, la evolución política en el Norte de África y Oriente Medio, la política mediterránea de España y la cooperación en materia de seguridad en el Mediterráneo. Miembro del Observatorio de Política Exterior Europea y del Foro de Investigadores del Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM), ha participado en diversas redes y proyectos de investigación transnacionales como EuroMeSCo, INEX e EU4SEAS. Sus trabajos han sido publicados en revistas académicas como *Mediterranean Politics* o *Insight Turkey* y también en revistas de incidencia política como *Europe's World* y *Política Exterior*.

Sol Tarrés

Doctora en Antropología Social, Tarrés es profesora de Antropología en la Universidad de Huelva, especialista en el ámbito de la diversidad religiosa en España (religiosidad islámica), el patrimonio cultural de las minorías religiosas, y la expresión religiosa de muerte. Se ha integrado, o dirigido, varios proyectos nacionales e internacionales relacionados con estas temáticas, como: el Mapa de las minorías religiosas en Andalucía, y en las ciudades autónomas de Ceuta y de Melilla. Igualmente, ha formado parte, entre otros, del Seminario Internacional de Expertos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en temas de racismo e islamofobia.

Jorge Vázquez Costa

Coordinador de la Unidad para Asuntos del Mediterráneo del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación desde septiembre de 2011, Vázquez Costa ingresó en la Carrera Diplomática en abril de 2011. Ha estado destinado en el Consulado General de España en Santo Domingo, donde realizó sus prácticas. Licenciado en Derecho, está en posesión del Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía del Derecho, especialización en Derechos Humanos. Ha realizado publicaciones en temas como el tratamiento penal de la mutilación genital femenina, la eficacia de la protección de los derechos humanos a través de los convenios internacionales, o la aplicación del modelo de la democracia cristiana a los partidos islámicos. Asimismo, tiene una amplia experiencia en gestión de asociaciones y organizaciones de la sociedad civil. Habla inglés, francés y alemán.

Rocío Vázquez Martí

Licenciada en Filología Árabe en la Universidad Autónoma de Madrid, Vázquez Martí complementó sus estudios de lengua árabe en Egipto, gracias a una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), trabajando luego como traductora del Gabinete de Prensa de la Embajada de España en El Cairo. Máster en "Culturas árabe y hebrea: pasado y presente" de la Universidad de Granada, de 2007 a 2013 fue investigadora en Casa Árabe, contribuyendo a la elaboración del boletín de análisis *Atalaya Sociopolítica de Casa Árabe* y dando clases y ponencias en la Escuela Diplomática y la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Sus líneas de trabajo se centran en islam político, islamismo y la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto. Presenció, como observadora no oficial, las elecciones municipales de Egipto, en abril de 2008, y las legislativas de diciembre de 2010, apenas un mes antes

de que estallara la Revolución del 25 de enero. Ha publicado "El partido político egipcio al-Wasat al-Yadid: ¿un nuevo tipo de islamismo?" (*Documento de trabajo* n.º 9, Casa Árabe, 2011).

Nota sobre la transcripción simplificada del árabe en la presente edición

ء	nada
أ ـأ	a, u, i
ا ـا	a
ب ـب	b
ت ـت	t
ث ـث	th
ج ـج	y (g en nombres egipcios)
ح ـح	h
خ ـخ	j
د ـد	d
ذ ـذ	dh
ر ـر	r
ز ـز	z
س ـس	s
ش ـش	sh
ص ـص	s
ض ـض	d
ط ـط	t
ظ ـظ	zh
ع ـع	nada o duplicación vocal
غ ـغ	g
ف ـف	f
ق ـق	q
ك ـك	k
ل ـل	l
م ـم	m
ن ـن	n
ه ـه	h
و ـو	u, w
ي ـي	i, y
ى ـى	a
ة ـة	a, at