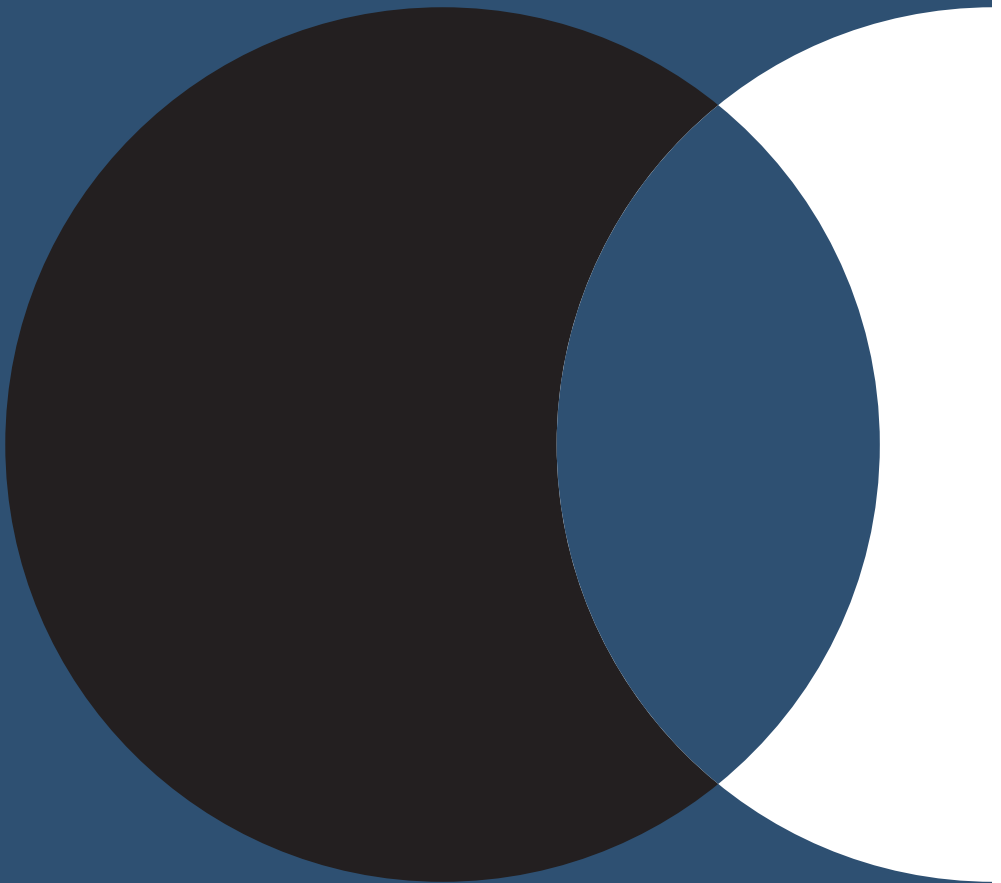


Número 9. Nueva época

1.º semestre de 2014

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo

DIRECCIÓN

Eduardo López Busquets, *director general de Casa Árabe*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Karim Hauser

Amira Kedier

Nuria Medina

Olivia Orozco

Javier Rosón

SECRETARÍA DE AWRAQ

awraq@casaarabe.es

CONSEJO CIENTÍFICO

M.^a Victoria Alberola Fioravanti

Talal Asad (*New York University*)

Dolors Bramon (*Universidad de Barcelona*)

François Burgat (*Institut Français du Proche-Orient, Damasco*)

Alfonso Carmona (*Universidad de Murcia*)

Gonzalo Escribano Francés (*UNED*)

John Esposito (*Georgetown University*)

Juan Lacomba (*Universidad de Valencia*)

Saba Mahmood (*University of California, Berkeley*)

Mona Makram-Ebeid (*The American University, El Cairo*)

M.^a Antonia Martínez Núñez (*Universidad de Málaga*)

Khadija Mohsen-Finan (*IFRI, París*)

Hamurabi Noufourri (*Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires*)

José María Perceval (*Universidad Autónoma de Barcelona*)

James Piscatori (*Australian National University*)

Magali Rheault (*Gallup Center for Muslim Studies*)

Caridad Ruiz de Almodóvar (*Universidad de Granada*)

Waleed Saleh (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Elias Sanbar (*Embajador-delegado permanente de Palestina ante la UNESCO*)

Antoni Segura (*Universidad de Barcelona*)

Oswaldo Serra Truzzi (*Universidade Federal de São Carlos, São Paulo*)

Mohamed Tozy (*Université Hassan II, Casablanca*)

WEB Y SUSCRIPCIÓN

www.awraq.es

EDITORES

Casa Árabe. c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España) www.casaarabe.es

Nota: los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Copyright © Casa Árabe © de los textos: sus autores. © de los anuncios: los anunciantes.

Todos los derechos reservados.

Gráfica: Zum Creativos

ISSN: 0214-834X

Depósito legal: M-40073-1978

Imprenta: Imprenta TC



CASA ÁRABE ES UN CONSORCIO FORMADO POR:



CONTENIDOS		Pág.
CARTA DEL DIRECTOR		3
I. EL TEMA: ISLAM HOY		
	<i>Los fundamentos del poder en el islam.</i> Dolors Bramon	5
	<i>Historia islámica en la Península Ibérica.</i> Maribel Fierro	19
	<i>Las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán durante el siglo XX.</i> Miguel Hernando de Larramendi	39
	<i>El nuevo capital árabe: principales actores y oportunidades para España.</i> Jacinto Soler Matutes	55
	<i>Desarrollo de la economía y banca islámica: evolución histórica y actualidad europea.</i> Olivia Orozco de la Torre	85
	<i>Islam político: de la radicalidad a la moderación.</i> Ferran Izquierdo Brichs	105
	<i>Musalas, mezquitas y minaretes: etnografía de las mezquitas en Europa.</i> Jordi Moreras	121
	<i>Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992).</i> Sol Tarrés y Javier Rosón	147
2. VARIOS		
	<i>El feminismo islámico. La articulación de un movimiento.</i> Nasara Cabrera Abu	171
	<i>Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el Creciente Fértil... hasta Berlín.</i> Rosa-Isabel Martínez Lillo	187
3. LIBROS		
	Rabee Jaber, <i>Los drusos de Belgrado</i> (Nieves Paradela)	201
	Ferran Izquierdo Brichs, <i>El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución</i> (Guillem Farrés Fernández)	207

CARTA DEL DIRECTOR

Desde su fundación en 2006, Casa Árabe ha trabajado día a día con los objetivos de tender puentes, reforzar las relaciones políticas bilaterales y multilaterales, fomentar y acompañar las relaciones económicas, culturales y educativas, así como de mejorar, a través de la formación, la comprensión sobre el mundo árabe y musulmán.

En los últimos años, los principios de interrelación y conocimiento mutuo sobre los que se ha venido construyendo la institución han propiciado innumerables ocasiones para reflexionar de forma crítica y objetiva sobre todas las variables que influyen de una manera u otra en la construcción de múltiples facetas del «islam hoy», generando de esta manera corpus teóricos capaces de interpretar hechos. A raíz de esto, la práctica formativa en estas teorías ha llegado a constituirse en un fin en sí misma; una formación, sin duda instrumental, que viene mejorando el conocimiento y el entendimiento mutuos.

En este contexto, donde teoría y praxis van de la mano, se han desarrollado infinidad de actividades. Por citar las más recientes: los cursos de formación del personal diplomático de la Unidad del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (MAEC) sobre *El islam hoy: fundamentos, prácticas y dimensión internacional*; el Seminario de altos estudios sobre comunidades musulmanas en España, en el marco del proyecto «Journey into Europe: Islam, Immigration and Empire» —una investigación sobre las comunidades musulmanas en el continente, dirigida por el embajador Akbar Ahmed, reconocido profesor y antropólogo de la American University (Washington D. C.)—; o las *Noches de Ramadán*, una clara apuesta por fomentar el conocimiento mutuo a través de la cultura.

Con este nuevo número de *Awraq*, Casa Árabe presenta un balance entre el presente y el pasado del mundo árabe-islámico; una línea de trabajo que incide en la creciente y prioritaria necesidad que Occidente en general, y España en concreto, tiene de conocer el mundo árabe y musulmán, así como el conjunto de dinámicas y transformaciones que este vive en la actualidad. En definitiva, ocho artículos, en su parte temática, de reconocidos investigadores y académicos que abordan aspectos histórico-culturales y religiosos, escenarios políticos actuales, los aspectos económicos más relevantes, así como las distintas dinámicas que presentan el islam y los musulmanes en Europa y en España.

Eduardo López Busquets
Director general de Casa Árabe

EL TEMA: ISLAM HOY

LOS FUNDAMENTOS DEL PODER EN EL ISLAM¹

Dolors Bramon

Tal como indica el título, me centraré en el ámbito religioso y, como es obvio, en el del islam, pero creo oportuno recordar de entrada la ingeniosa frase que suele atribuirse al escritor irlandés Georges B. Shaw cuando decía que «a ingleses y a americanos les separaba el hecho de hablar la misma lengua». Parafraseándola, vale la pena establecer que «judíos, cristianos y musulmanes se separan —y 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’.

Los cinco pilares del islam

El primero de ellos consiste en la llamada *profesión de fe*, que en árabe recibe el nombre de *shahada* y significa ‘dar testimonio’.² 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» (*lâ il-lâha il-lâ Al-lâhu wa Muhammadun rasûlu l-lâhi*).³

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).⁴ Algunos de ellos —los demonios, diablos o *shaytan*— desobedecieron a Dios cuando este les

1 Este trabajo es una versión corregida y aumentada del publicado —con lamentables errores de grafía— en Olivia Orozco de la Torre y Gabriel Alonso García (eds.) (2013). «El islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España», *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, pp. 31-45.

2 Transcribo la consonante árabe *sh* por /sh/ para evitar que se distorsione su pronunciación con la incorrecta /ch/, cosa que a nadie debe de resultar extraña, dada la general implantación del inglés en todos los estadios de la sociedad hispánica.

3 Esta frase es la que figura en la franja central de la bandera de Arabia Saudí.

4 Remito a la traducción de Julio Cortés (ed.) (1977). *El Corán*. Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923. Barcelona: Herder.

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 folclore. Según el Corán (46:28-31 y 72:1-2), algunos de ellos —los que aceptaron la Revelación— son buenos y otros —los que no lo hicieron— son malos y pueden ejercer su poder maléfico contra la humanidad.

c) En los 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 Muhammad 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 libros revelados anteriormente a dichos profetas. Entre ellos, hay que notar que los Evangelios siempre son citados en el Corán en singular (*al-Injil*).⁵

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

f) en el poder y la providencia de Dios. Según el islam, que no debe ser calificado de fatalista, el hombre fue creado libre y es capaz de escoger sin coacción. Entre los musulmanes se añade que resulta inadmisibles 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

5 Creo conveniente señalar que utilizo la grafía del término *Injil* transcribiendo la consonante árabe *jīm* por /j/ y que usaré dicha transcripción a lo largo de este artículo. Lo hago así porque discrepo del sistema que la transcribe por /y/ dado que, cuando así se hace, dicha letra acostumbraba a perder su signo tipográfico (^) característico y, con ello, se distorsionaba su pronunciación convirtiéndolo en /y/, como es el caso, por ejemplo, del nombre de la isla tunecina de Djerba que quedaba convertida en «Yerba», es decir, en una variante de la denominación genérica de algunas especies de plantas. Asimismo, con esta equivalencia de *jīm* por /dj/ o /j/ se desecha la también usual transcripción por /ch/, cuyo uso induce al castellanohablante a una pronunciación muy diversa de la real entre arabófonos. Además, en la actualidad, cualquier lector medio en español sabe cómo pronunciar las grafías /dj/ y /j/ en nombres extranjeros, como sucede, por ejemplo, con el nombre del Estado de Djibuti o en los antropónimos James, Jéssica, Jimmy, Jonathan o Judith.

la misma sunna o tradición del Profeta y, más concretamente, en el pasaje coránico 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!» (Corán, 9:29).

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 debían y deben gozar de la protección del Estado islámico y son llamados indistintamente *dhimmiyyûn* o 'protegidos' y *ahlu l-Kitâb* 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 ha sido el del escritor angloindio Salman Rushdie, acusado de apostasía y condenado a muerte por una fetua emitida por el ayatolá Khomeini el 15 de febrero de 1989, si bien, desgraciadamente, también nos llegan noticias de alguna ejecución de personas acusadas de blasfemia.

El segundo pilar

Se trata del derecho y de la obligación que tiene todo creyente de dirigirse a la Divinidad, es decir, a rezar, en general, cinco veces al día. La oración tiene su importancia política, puesto que 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.

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.⁶ Su establecimiento se basa en el principio de que todo lo creado

6 Desde el año 2009, la cantidad establecida en España es de cinco euros por persona.

pertenece a Dios y, en consecuencia, los hombres solo 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 (Corán, 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 guerra, 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 de otros grupos afines— acusen a sus gobiernos de ilegalidad.⁷

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 *jihâdu 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 sah de Persia (1979), se ha ido acentuando su obligado cumplimiento en la esfera pública.

El quinto pilar

El islam prescribe el peregrinaje a la ciudad de la Meca una vez en la vida para todo creyente que tenga posibilidades de llevarlo a cabo.⁸ Su objetivo fundamental es la visita a la gran mezquita, en cuyo patio se encuentra la Ka'ba, edificación cúbica que es tenida por el primer lugar de culto dedicado al 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,

7 Ibn Hazm dio a conocer su opinión de crítica extrema al respecto contra los diversos gobiernos taifas andalusíes (véase Miquel Barceló (1992). «Rodes que giren dins del foc de l'infern o per a què servia la moneda dels taifes?», *Gaceta Numismática*, 105-106, pp. 15-23).

8 En 1995, se organizó el primer viaje colectivo en España desde Barcelona y con un precio mínimo de 80.000 pesetas por persona. Últimamente suele organizarse desde Madrid.

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 *Dhû l-hijja*, 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) solo es posible congregarse anualmente y durante estos días unos dos millones y medio de peregrinos.⁹

Arabia Saudí dispone del llamado Ministerio del Hajj, dedicado a conceder los visados pertinentes, razón por la cual la posibilidad de cumplir con la peregrinación tiene muchas connotaciones políticas: en general, los shiíes 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.¹⁰

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,¹¹ 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».

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 shiíes tienen 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

9 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 de peregrinos.

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

11 Es de sobra 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».

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 de 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 solo se mantuvieron durante el gobierno de los cuatro primeros califas (632-661), que recibieron, por este motivo, el nombre de *rashidûn* 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 shiísmo con ‘Alí y sus hijos, al-Husayn y al-Hasan, nietos del Profeta. Sus partidarios no reconocieron, en adelante, la autoridad califal y practicaron la *taqiyya*¹² o ‘disimulo’ frente a los sucesivos califas hasta que crearon un Estado —llamado fatimí precisamente por el nombre de la hija del Profeta, esposa de ‘Alí y madre de sus nietos— con capital primero en al-Qayrawân (909-973) y luego en El Cairo (973-1171). Tras este periodo, los shiíes 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 Ridâ Khân, inició su gobierno en el territorio hoy llamado Irán desde 1925 hasta 1979 y actualmente el país sigue gobernado, como es sabido, por shiíes.

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 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.

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

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.

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 Hârûn al-Rashîd, que gobernó el califato oriental (786-809) con capital en Bagdad; al califa de Córdoba °Abd al-Rahmân 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 Khomeini; todos ellos 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*.¹³ Y hay que añadir y subrayar muy expresamente que, en el mundo islámico y desde siempre, no solo 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 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 Francisco contó con el voto de 113.¹⁴

En segundo lugar, también será útil la constatación de que el nacionalismo árabe del siglo pasado fue laico y produjo una «desteocratización» —si se permite el término— casi total en el Egipto de Naser o en el Túnez de Bourguiba. Asimismo, convendrá añadir que la llamada Primera Intifada (1992) fue básicamente

13 Un excelente estudio dedicado a este tema en el mundo andalusí es el de Hussain Monés (1964). «Le Rôle des Hommes de Religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat», *Studia Islamica*, XX.

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

camente laica y muy distinta de la segunda (2000) con los mal llamados *mártires* del islam, hombres y mujeres que se autoinmolaban, 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 acostumbran a aparecer en ellos con un Corán en su mano derecha y blandiendo un *kalashnikov* en la izquierda. 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 sean zurdos a la hora de disparar.

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.

La confusión del *jihād*¹⁵

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 *jihād*.¹⁶ Sin lugar a dudas, constituye una de las cuestiones más conflictivas de nuestro tiempo. Hay que señalar al respecto que el hecho de que un término árabe 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 el texto. La raíz árabe *jahada*, a la que pertenece la palabra *jihād*, aparece 35 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 22 ocasiones significa ‘esfuerzo o superación de la conducta propia o colectiva’, en otras 3 alude claramente a la ‘elevación espiritual de los fieles’ y en las 10 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

15 Para todo este apartado, véase E. Tyan (1965). *Encyclopédie de l’islam*. Vol. IV. Leiden: Brill, s. v. *ḍjihād*; Dolors Bramon (2007). El concepto de *gihad*, un dels més controvertits de l’islam, en *Flocel Sabaté* (ed.). *Balaguer 1105. Cruïlla de civilitzacions*. Lleida: Pagès, pp. 87-98; Luz Gómez García (2009). *Diccionario del islam e islamismo*. Madrid: Espasa-Calpe, q. v.; y Ricard Martín Anglès (2013). *El gihad, l’expansió d’una comunitat*. Treball de Curs d’Islamologia. Barcelona: Universidad de Barcelona.

16 Recuerdo e insisto en lo dicho en la nota 5 sobre la transcripción de la consonante árabe *jīm* por /j/. Creo conveniente advertir, además, que no me parece acertado el género femenino y su definición como «guerra santa de los musulmanes» que le quiere atribuir la próxima edición —la vigésima tercera— del *Diccionario de la lengua española*, que publicará la Real Academia de la Lengua, puesto que el término en árabe es masculino al igual que lo es su significado —‘esfuerzo’— en castellano y en otras lenguas.

autoridad también única, es decir, por el ya aludido representante de la institución califal. En este sentido, las luchas entre musulmanes están expresamente prohibidas en el Corán,¹⁷ que únicamente considera lícito el combate en los tres casos siguientes: cuando se efectúa para responder a una agresión,¹⁸ en defensa de determinados valores¹⁹ o para evitar males mayores.²⁰

Hay que advertir, sin embargo, que el Corán a veces presenta 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,²¹ y atendiendo a la presunta cronología de la Revelación,²² 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 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).²³

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.²⁴ Y añadir, además y muy especialmente, que, según el gran pensador oriental al-Gazzâlî (1058-1111), el imperativo en el texto coránico puede tener distintos valores semánticos, como pueden ser ‘orden’, ‘mandato’, ‘permiso’, ‘consejo’, etc. y ello contribuye a las diversas interpretaciones.²⁵

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

18 «Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis vosotros los primeros. Dios no ama a los agresores» (Corán 2:186/190).

19 «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, solo 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).

20 «¿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).

21 «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).

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

23 En ambos fragmentos el verbo que se emplea es *qatala*, que significa ‘matar’.

24 Véase Abdel Haleem (2008). 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, pp. 307-340.

25 *Ibidem*, p. 314 y Ricard Martín Anglès (2013). *El gihad, l'expansió d'una comunitat*. Op. Cit., *passim*.

Respecto a cómo fue entendido el *jihad* en los primeros tiempos del islam, un hadiz cuenta que el Profeta, de regreso de la última expedición que hizo a Tabuk, según se cree en el año 630, proclamó la existencia de dos categorías: la primera, llamada «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.

La segunda, llamada «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 (Corán, 2:62, III-II3, 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).²⁶ En todos estos casos, se considera que el *jihad* 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 *jihad*: en primer lugar, es una obligación religiosa y «abre 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 *jihad* 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 *jihad* 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 *jihad*. 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

²⁶ *Ibidem*, pp. 10-12.

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 solo se justifica temporalmente bajo determinadas circunstancias. En este sentido, se admite que una tregua solo tendría que durar diez años. Así las cosas, para que un combate se ajuste al concepto de *jihad* 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. Aun 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 *jihad*. Lo hago remitiéndome al tratado jurídico 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.²⁷

En el capítulo IO, y a partir de las propuestas sobre el *jihad* emitidas por sus predecesores, dicho autor concluye que en una acción que se precie de ser llamada así, no pueden matarse viejos ni mujeres ni niños. Tampoco enfermos mentales, crónicos o ciegos. En ella, 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. 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 mucho 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.

La confusión de la confusión

Con lo dicho hasta aquí y con relación a las condiciones que son necesarias para que una acción bélica pueda ser calificada de *jihad* 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 *jihad*. 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.

27 Ibn Rushd (1126-1198). *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*. 2 vols. Beirut: Dar al-ma'rifa (apud Rudolph Peters [1998]). *La jihad en el islam medieval y moderno*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones, pp. 19-34.

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 *jihād* (escrito «yihad» erróneamente, a mi entender), podemos constatar que todavía predomina su uso como palabra perteneciente al género femenino.²⁸ Ello muestra, en mi opinión, que se continúa pensando en la «guerra santa», o en la «guerra sagrada» o como quiera llamarse.

Respecto al papel que han jugado en toda esta cuestión la gran mayoría de los medios de comunicación, 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 Edward 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».²⁹ Y este lúcido intelectual palestino añade, a mi modo de ver 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».³⁰

Destacada la parte de responsabilidad que se puede ver en los *media* occidentales, creo que urge también señalar ahora 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 *mujahidún* o *mujahidín*, es decir, con términos que son adaptaciones del árabe clásico y que se aplicaban, con o sin razón, a los que practicaban el *jihād*.

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 neologismo de *jihadistas*, tal como viene haciendo últimamente el mundo occidental. Al hablar de «jihadismo» y/o de «jihadistas» (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 no hacen más que añadir confusión a la confusión.

28 Y así se propone recogerlo la próxima edición —la vigésima tercera— del *Diccionario de la lengua española* que publica la Real Academia de la Lengua. Añado, además, que la definición que proponen es la aberrante «guerra santa de los musulmanes».

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

30 *Ibidem*, p. 51.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Dolors Bramon es doctora en Filología Semítica (1984) y en Historia Medieval (1998) y profesora de la Universidad de Barcelona y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Asimismo, es miembro del Institut d'Estudis Catalans y autora, entre otros, de: *Una introducción al islam: religión, historia y cultura* (Barcelona: Crítica, 2002, 2.^a ed. 2009), *Ser mujer y musulmana* (Barcelona: Bellaterra, 2009), *En torno al islam y las musulmanas* (Barcelona: Bellaterra, 2010), *Moros, jueus i cristians en terra catalana. Memòria del nostre passat* (Lleida: Pagès Editors, 2013).

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, *jihad*, *jihadistas*, *mujahidín*.

ABSTRACT

The whole issue, from a religious point of view, related to the world of Islam must be demarcated within the coordinates mapped by this way of understanding God. Here there is an exploration of the basic principles to be followed, at least in theory, by governments and the believers that form part of this religion and the direction a large part of the Islamic governments have taken throughout history. Finally, the correction of determined expressions that have been coined in the West with regard to Islam is considered.

KEYWORDS

Islam, Islamism, political power, *jihad*, *jihadists*, *mujahideen*.

الملخص

يتعين إدراج كل موضوع يرتبط من الزاوية الدينية بالعالم الإسلامي في إطار إحداثيات مطبوعة بهذه الطريقة في فهم الله. و هنا سيتم التطرق للمبادئ الأساسية التي ينبغي إتباعها، على الأقل على المستوى النظري، من طرف الحكومات و المؤمنین المنتسبين لهذا الدين، و للمسار الذي إتبعته الكثير من الحكومات الإسلامية عبر التاريخ. و في الأخير سيتم تصحيح بعض العبارات التي صيغت من طرف الغرب في علاقته بالإسلام.

الكلمات المفتاحية

الإسلام، الحركات الإسلامية، السلطة السياسية، الجهاد، الجهاديين و المجاهدين.

HISTORIA ISLÁMICA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA¹

Maribel Fierro

Un breve esbozo cronológico

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 solo 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, pues la derrota en Poitiers en el 723 se había convertido 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 solo penetraron en tierras del Imperio Romano, también en el 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-

1 Artículo previamente publicado en Olivia Orozco de la Torre y Gabriel Alonso García (eds.) (2013). «Historia islámica en la Península Ibérica», *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, pp. 227-247.

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-campamento: 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 hacían 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 solo podían ser musulmanes, de modo que se perdía 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. Dentro de ese bilingüismo hay que contar no solo con el latín y sus derivados romances, sino 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.

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 el 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 aquel 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. Este 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 el 756, por lo que se vio 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 para 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 élites locales fuertes. Las rebeliones proliferaron sobre todo en época del emir Abd Allah (reinado: 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 y fue reprimida con gran violencia por el emir al-Hakam I. Su sucesor Abd al-Rahman II (reinado: 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 cuanto 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 chii que se había hecho con el poder en el norte de África, y lo hizo después de haberse convertido al cristianismo: es esta 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, de manera que Bobastro fue conquistada 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 sinnúmero 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 así nuevas rebeliones.

Fue el octavo emir omeya, Abd al-Rahman III (reinado: 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, Medina Azahara, 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 (la actual Túnez). Abd al-Rahman III decidió proclamarse emir

de los creyentes en el 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 ocupando la ciudad de Ceuta en el 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 (reinado: 961-976), empleando 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 beréberes que habían iniciado Abd al-Rahman III y su hijo dentro de la reforma del ejército omeya, al incorporar a estos 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 este 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 este, el otro hijo de Almanzor, conocido como Sanchuelo, se propuso ser nombrado sucesor al trono, lo que desencadenó 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 y la intervención de tropas llegadas de la frontera que incluían a soldados cristianos, los notables de la ciudad de Córdoba decidieron acabar con el califato a finales del 1031.

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.

Estos 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 preislámicas 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 estar castrados y, por tanto, sin posibilidad de iniciar dinastías, con alguna excepción como Muyaḥid, rey de la Taifa de Denia. Otro aspecto llamativo es el poder que llegaron 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 los que se imitó a Córdoba, de modo que muchos de ellos se convirtieron en cortes protectoras de la cultura, donde se acogía 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 el 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 conquistados por otros reinos de taifas— se produjo por conquista cristiana (fue el caso de Toledo en el 1085 y de Valencia en el 1094, aunque los almorávides lograron recuperarla) o por la conquista de los almorávides.

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 (muerto en el 1059), quien con su mensaje religioso de islamización proporcionó el «cemento» o aglutinante necesario para unir 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 beréberes 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 el 1070. El emir de los almorávides decidió entonces volver al Sáhara para continuar las conquistas hacia Ghana, por ello dejó 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 con la que llegó hasta la ciudad de Argel en los años 1082 y 1083, donde los almorávides se detuvieron.

La pérdida de Toledo, conquistada por Alfonso VI en el 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 del 1086, atravesó Yusuf b. Tashufin el Estrecho. La batalla con los

cristianos se dio en Zalaca el viernes 23 de octubre del 1086 y se saldó 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 del 1090. Primero, depuso al rey zirí de Granada y, luego, poco a poco, 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 perder pronto 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 por la que recibió 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 África.

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 solo 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 que se rebeló contra los almorávides. Los notables de varias ciudades andalusíes, con los cadíes a la cabeza, iniciaron rebeliones, aprovechando que los almorávides estaban ocupados en combatir a los almohades en Marruecos. Se dio así un nuevo periodo 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. Aun 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 (muerto en 1139) e Ibn Quzman (muerto en 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.

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 contribulos, 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 y se dieron así 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 que debilitaron 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, y se produjeron 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, por lo que se dio 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 élites 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 traería 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.

El reino nazarí

El Emirato nazarí de Granada (1232-1492) abarcó las actuales provincias de Granada, Almería, 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 poderes musulmanes. La batalla por el control del estrecho de Gibraltar se saldó con la victoria de Castilla en la batalla del Salado o de Tarifa (1340) y con la conquista de Algeciras en el año 1344. La pérdida de Antequera en 1410 y la derrota de Higuera 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 la Alhambra con sus muros decorados con poesía convertida en piedra, así como una intensa actividad literaria, religiosa y científica.

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. Dado que no es 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.

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, al obligarles 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 contribulos, los beréberes ziríes se apoyaron en los judíos. Samuel b. Nagrela llegó a ser visir todopoderoso entre el 1037 y 1038 hasta el 1056, cuando fue sucedido por su hijo José hasta el 1066, año en que se alzaron los súbditos musulmanes, lo que provocó 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 XI, 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 musul-

manes recogidas en el Tratado de Gobernanza del Zoco de Ibn Abdun (primera mitad del 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 África, 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.

La diversidad étnica

Se ha mencionado cómo ninguno de los reyes de taifas buscó darse una legitimidad que se remontase al pasado preislámico 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 culturales preislámicos 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 (muerto en 1143), autor que vivió a caballo entre los siglos XI y 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, debido a la hostilidad de los andalusíes hacia ellos y el temor a acabar perdiendo su identidad. Detrás de esta decisión, se adivina el peso 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 esta 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 esta una acusación interesante, porque Averroes colaboró estrechamente —como muchos otros andalusíes— con los almohades en su proyecto cultural y político y, aun así, en cuanto 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 permaneció 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 como 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 árabo-musulmana 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 este y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Andalus 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.

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 Saïd (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 solo 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 este 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 este 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 (reinado: 912-961) aumentó el potencial de legitimidad político-religiosa del gobierno central al proclamarse califa en el 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, de modo que se limitaron 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 acabaría 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 cir-

cunstances— 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 del 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 esta 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 bajo una forma de Estado, el nazarí, que acabó siendo «vasallo» de los cristianos, forma esta —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, hubo quienes 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 solo 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 cuanto musulmanes?, ¿qué grado de aculturación era aceptable para no perder la identidad religiosa?, ¿podía separarse esta 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 árabe», combinación esta 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 solo 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 BÁSICA

- ACIÉN ALMANSA, Manuel (1994). *Entre el feudalismo y el islam: Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén.
- BARIANI, Laura (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea.
- BOSCH VILÁ, Jacinto (1990). *Los almorávides* [2.ª ed. con estudio preliminar de Emilio Molina López]. Granada: Universidad de Granada.
- CHALMETA, Pedro (1994). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- FELIPE, Helena De (1997). *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FIERRO, Maribel et ál. (2012). *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*. Córdoba: Al-Babtain Foundation.
- . (2011). *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Donostia-San Sebastián: Nerea.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (2010). *Un Oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2003). «El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes», *Anuario de Estudios Medievales*, 33, 1, pp. 3-36.
- GUICHARD, Pierre (1976). *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral.
- GUICHARD, Pierre y TORRO ABAD, Josep (2001). *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XV)*. Madrid/Valencia: Biblioteca Nueva/Universitat de València.
- GUICHARD, Pierre y SORAVIA, Bruna (2006). *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga: Sarriá.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio; MOLINA LÓPEZ, Emilio y NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos (2000). *Historia política del imperio almohade* [2 vols]. Granada: Universidad de Granada.
- IBN ABDUN; LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1948). *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdun*. Madrid: Moneda y Crédito.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste (1950). *Histoire de l'Espagne musulmane*. París: Maisonneuve.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1950). *España musulmana: hasta la caída del califato de Córdoba: (711-1031 d. de J. C.)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2004). *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid: Adaba.
- MANZANO, Miguel Ángel (1992). *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- MARÍN, Manuela (1992). *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2003). *Al-Andalus desde la periferia: la forma-*

- ción de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*. Málaga: Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga.
- MENOCAL, María Rosa (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en «al-Andalus»*. Barcelona: Plaza & Janés.
- MONROE, James T. (1970). *The Shu‘ubiyya in al-Andalus; The Risala of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley: University of California Press.
- ORTEGA Y GASSET, José (1997). Prólogo, en *Ibn Hazm (Emilio García Gómez [trad.])*. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José (2002). *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (2007). *La herencia de al-Andalus*. Sevilla: Fundación El Monte.
- SAMSÓ, Julio (1992). *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- VERNET, Juan (1999). *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: El Acantilado.
- . (1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (coord.) (1997). El retroceso territorial de al-Andalus: almorávides y almohades, siglos XI al XIII, en *Historia de España Menéndez Pidal*, dirigida por José María Jover Zamora, vol. VIII/1, 2, 3, 4. Madrid: Espasa-Calpe.
- . (1992). *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Profesora de Investigación en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Maribel Fierro ha sido también profesora en las universidades Complutense, Autónoma de Madrid, de Stanford y de 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 África 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* (Suseta, 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)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 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).

RESUMEN

Se ofrece en una primera parte un breve esbozo cronológico de la historia de al-Andalus, donde se presta atención a los procesos políticos y sociales que caracterizaron la formación de distintas estructuras estatales y se señalan las principales interpretaciones de algunos de esos procesos. Una segunda parte está dedicada a la diversidad religiosa, la diversidad étnica y la cuestión militar (que incluye 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.

ABSTRACT

In the first part, a brief chronological outline is put forward on the history of al-Andalus, with close consideration of the political and social processes that characterised the formation of different state structures, while the main interpretation of some of these processes is also noted. The second part is devoted to religious diversity, ethnic diversity and military issues (which includes the fate of al-Andalus Muslims), with the aim of inciting a reading of existing studies and a consideration of the debates they appear in. A basic bibliography is also attached.

KEYWORDS

Al-Andalus, the Iberian Peninsula, the Middle Ages, arabization, islamization, Umayyad Caliphate, *taifa* kingdoms, Almoravids, Almohads, Nazrid emirate, al-Andalus societies.

الملخص

في الجزء الأول سيتم عرض خطاطة كرونولوجية مختصرة لتاريخ الأندلس، يشد فيها الإنتباه إلى السيرورات السياسية و الإجتماعية التي ميزت تشكيل هياكل دولية مختلفة، و ستمم الإشارة إلى التفسيرات الرئيسية لبعض هذه السيرورات. أما الجزء الثاني، فسيخصص لتناول التنوع الديني و الإثني إضافة إلى المسألة العسكرية (و التي تشمل مصير مسلمي الأندلس)، بهدف تشجيع قراءة الدراسات المتوفرة، و الإطلاع على النقاشات الواردة فيها. كذلك سيتم إرفاق كل هذا بقائمة للمراجع الأساسية.

الكلمات المفتاحية

الأندلس، شبه الجزيرة الإيبيرية، القرون الوسطى، التعريب، الأسلمة، الخلافة الأموية، ممالك الطوائف، المرابطون، الموحدون، إمارة بنو نصر و المجتمعات الأندلسية.

LAS RELACIONES EXTERIORES DE ESPAÑA CON EL MUNDO ÁRABE Y MUSULMÁN DURANTE EL SIGLO XX

Miguel Hernando de Larramendi

La política exterior de España en época contemporánea ha tenido como uno de sus ejes prioritarios las relaciones con el mundo árabe y musulmán.¹ Hasta después de la Segunda Guerra Mundial no se puede hablar de una política española hacia el mundo árabe en su conjunto. Hasta entonces la acción exterior española se había concentrado en el noroeste de África a través de una política colonial con un alcance geográfico limitado, lo que no impidió que Marruecos y el estrecho de Gibraltar se convirtieran en uno de los centros de gravedad de la inserción española en el sistema internacional durante la primera mitad del siglo XX.² 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 1904.³ 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 canales 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 las colonias ultramarinas en 1898.⁴

Aunque los intereses españoles estuvieron concentrados en la zona norte de Marruecos —área de influencia que le correspondió en virtud del Tratado Franco-Español de 1912—, desde la década de los años treinta hubo intentos de ampliar la presencia española en Oriente Próximo como el de la Asociación Hispano-Islámica creada en 1932 por iniciativa privada con el objetivo de intensificar las relaciones con el Mediterráneo oriental aprovechando las oportunidades que proporcionaba el proceso de emancipación colonial de aquellos territorios.⁵ 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

- 1 Este artículo se enmarca dentro de 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-CO5-O2), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Este texto es una versión actualizada del publicado en 2013 en la revista *Cuadernos de la Escuela Diplomática* y recoge aspectos abordados en otras publicaciones vinculadas con el proyecto de investigación relacionadas en la bibliografía citada en esta contribución. Miguel Hernando de Larramendi (2013). «Aproximación a la política exterior de España hacia el mundo árabe y musulmán», *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, pp. 283-298.
- 2 José Luis Neila (2012). *España y el Mediterráneo en el siglo XX. De los Acuerdos de Cartagena al Proceso de Barcelona*. Madrid: Editorial Sílex.
- 3 José María Jover Zamora (1999). *España en la política internacional: siglos XVIII-XX*. Madrid/Barcelona: Marcial Pons Historia.
- 4 Miguel Hernando de Larramendi (2013). El Protectorado en Marruecos y las relaciones internacionales de España (1912-1956), en Manuel Aragón Reyes (dir.). *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*. Bilbao: Iberdrola, pp. 97-111.
- 5 Mourad Zarrouk (2001). «L'Association Hispano-Islamique: Reformisme republicain, aventure intellectuelle ou interets économiques», *Hesperis-Tamuda*, 39 (2), pp. 133-145; y Mourad Zarrouk (2011). La Asociación Hispano-islámica de los años treinta. Primera Casa Árabe en Madrid, en Daniel Gil Flores. *De Mayrit a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*. Madrid: Casa Árabe, pp. 128-135.

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, quien 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 con el objetivo de obtener apoyos por parte de los Estados árabes independientes que en 1945 habían creado en El Cairo la Liga de Estados Árabes.⁶

La retórica de la 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 árabe-islámico, buscando el apoyo de los Estados árabes independientes de Oriente Medio, en sus intentos de conseguir un reconocimiento internacional que asegurara la supervivencia del régimen.⁷ La necesidad de obtener el respaldo de Arabia Saudí, Iraq, Yemen, Siria, el Líbano, Egipto y Jordania impulsó la ampliación del ámbito geográfico de la política española hacia Oriente Próximo, hasta entonces *terra incognita*. El levantamiento del aislamiento impuesto por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1946 y la búsqueda de los votos necesarios para lograr la incorporación de España a la ONU fueron los objetivos principales de una política instrumental que también sería utilizada en los años sesenta para intentar obtener el apoyo de estos países árabes en la reivindicación española sobre Gibraltar así como para intentar neutralizar las críticas ante la renuente política descolonizadora española.⁸

El discurso de unos «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 instrumentalización ideologizada del mito de al-Andalus como escenario de una convivencia fecunda y un pasado común entre españoles y árabes y, por otro, en el no reconocimiento diplomático de Israel, Estado que en 1948 se había opuesto al levantamiento de las sanciones internacionales contra la España de Franco. Esta posición aplaudida por los Estados árabes era considerada como un importante activo que alimentó la ilusión de una suerte de influencia regional al tiempo que permitía a España jugar el papel de puente entre los países árabes e hispanoamericanos.

6 Jesús Albert Salueña (2010). Beigbeder. Iniciador de la política española hacia el mundo árabe, en *Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (eds.). España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán. Diplomacia e historia*. Barcelona: IEMED/Icaria, pp. 81-93.

7 María Dolores Algora Weber (1995). *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

8 Rosa Pardo (2010). 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. Op. Cit.*, pp. 117-145.

La política árabe se vería, sin embargo, dificultada por diferentes factores. La humillante derrota sufrida por los ejércitos árabes ante Israel en 1948 creó el caldo de cultivo para que el nacionalismo árabe se consolidara como ideología dominante en la región impulsando revoluciones que, en países como Egipto, Siria o Iraq, acabaron con los regímenes conservadores que habían aceptado unas independencias «tuteladas» por Inglaterra y Francia, antiguas potencias coloniales. La llegada al poder del coronel Gamal Abdel Naser en Egipto en 1952 o del general Qasim en Iraq en 1958 impulsó la polarización en el interior de la Liga de Estados Árabes entre regímenes conservadores prooccidentales y regímenes panarabistas que se aproximaban a la URSS y mantenían una retórica antioccidental que acentuaba los temores a una penetración soviética en la región. 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.⁹ 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.¹⁰ En paralelo, y pese a la 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.¹¹ La diplomacia española mantuvo sus posiciones proárabes en la cuestión palestina, pero se abstuvo de intervenir en disputas interárabes, para intentar mantener el apoyo de estos países en la ONU. 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.¹²

Las posiciones propalestinas quedaron de manifiesto durante los diferentes enfrentamientos bélicos entre israelíes y árabes sin llegar a comprometer

9 María Dolores Algora Weber (2006). La cuestión palestina en el régimen de Franco, en *Ignacio Álvarez-Ossorio e Isaías Barreñada (eds.). España y la cuestión palestina*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 19-50.

10 Irene González González (2010). Instrumentos de la política cultural hacia el mundo árabe durante el franquismo: la red de centros culturales en Oriente Medio y el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, en *Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (eds.). España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán. Diplomacia e historia*. Op. Cit., pp. 95-116.

11 Miguel Hernando de Larramendi (2008) 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.

12 M.^a Concepción Ybarra Enríquez de la Orden (1998). *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1961)*. Madrid: UNED.

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. En 1974, fue apoyada la incorporación de la Organización de Liberación de Palestina como observador en la ONU y, en 1975, se adhirió a la Resolución 3379 por la que el sionismo era considerado como una forma de discriminación racial. Las bases militares de Estados Unidos ubicadas en territorio español solo fueron utilizadas en operaciones de evacuación de emergencia de ciudadanos norteamericanos, pero no en apoyo a las acciones ofensivas de Israel.¹³ 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.¹⁴ Esta solidaridad humanitaria fue acompañada de la autorización para la apertura de sinagogas, la creación de instituciones culturales como el Instituto de Estudios Sefardíes en 1961 o el Museo Sefardí en Toledo en 1964, lo que permitía al régimen franquista justificar su negativa a reconocer al Estado de Israel distinguiendo entre la cuestión judía y la cuestión palestina.¹⁵

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 Árabo-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 solo 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

13 Rosa Pardo (2010). Fernando María Castiella y la política española hacia el mundo árabe, 1957-1969, *Op. Cit.*

14 José Antonio Lisbona (1993). *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Madrid: Riopiedras.

15 Miguel Hernando de Larramendi (2011). 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, pp. 309-356.

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 y cedió 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 autónomas 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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 1965.¹⁸ 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.¹⁹ Para ello, se puso en marcha una política de equilibrios que, venciendo los temores suscitados por la posibilidad de que el régimen argelino del presidente Boumedien sirviera de instrumento para la penetración soviética en la región, tenía como objetivo contrarrestar las iniciativas marroquíes mediante el cultivo de las relaciones con Argelia y Mauritania como instrumento para aislar a Rabat y neutralizar la agenda irredentista marroquí.²⁰

16 Rosa Pardo (2006). Una relación envenenada: España y Marruecos 1956-1969, en *Abdón Mateos y Angel Herrerrín (eds.). La España del presente: de la Dictadura a la Democracia*. Madrid: Asociación de Historiadores del Presente, pp. 199-222.

17 Fernando Morán (1980). *Una política exterior para España*. Madrid: Planeta.

18 Francisco Villar (1982). *El proceso de autodeterminación del Sáhara*. Valencia: Fernando Torres Editor.

19 Ana Torres García (2012). *La guerra de las Arenas. Conflicto entre Marruecos y Argelia durante la Guerra Fría (1963)*. Barcelona: Bellaterra.

20 Rosa Pardo (2006). Una relación envenenada: España y Marruecos 1956-1969, *Op. Cit.*

Las relaciones con el mundo árabe durante la transición y la democracia

Durante el proceso de transición democrática iniciado tras el fallecimiento del general Franco en noviembre de 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 aunque los contactos con Israel se hicieron más fluidos. El establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel, frustrado en varias ocasiones, no se produjo hasta 1986 y fue presentado ante los países árabes como una condición informal pero necesaria para lograr la incorporación de España a la CE, lo que «permitiría a España estar en condiciones de desempeñar un papel más activo en la búsqueda de una solución pacífica, justa y duradera al conflicto de Oriente Próximo».²¹

En el Magreb, las relaciones se caracterizaron durante los primeros años de la transición por una conflictividad vinculada a la evolución del conflicto del Sáhara Occidental, en el que los diferentes actores implicados en el mismo querían conseguir el respaldo a sus tesis del país que había colonizado el territorio durante cerca de un siglo y que era, por tanto, transmisor 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 firmados en noviembre de 1975, España habría cedido a Marruecos y a Mauritania la administración del territorio, pero no una soberanía que residía en la población saharauí. 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 Suárez.²²

21 José Mario Armero (1989). *Política exterior de España en democracia*. Madrid: Espasa Calpe.

22 Jordi Vaquer i Fanés (2007). «España y el Sáhara Occidental: la dimensión partidista», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 79-80, pp. 125-144.

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 solo 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 homologación internacional de la democracia española— era la adhesión a la Comunidad Económica Europea (CEE). 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, país elegido por Felipe González como destino de su primer viaje al exterior como presidente del gobierno.²³

El impacto de la adhesión a la CEE

La adhesión de España a la CEE 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 solo 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

23 Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola (2010). España, Mediterráneo y mundo árabe, en Juan Carlos Pereira (ed.). *La política exterior de España*. Barcelona: Ariel, pp. 507-520.

del norte de África redefiniendo los intereses españoles en la región. En un primer momento, la incorporación al club europeo fue percibida 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 multilateral con la comunitarización de dosieres 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 élites norteafricanas en un momento en el que la caída del Muro de Berlín acrecentaba los temores de Rabat a que la CEE reorientara sus intereses hacia el este de Europa, en detrimento de los países del sur del Mediterráneo, y se alejaran las posibilidades de establecer un marco privilegiado de relaciones con Bruselas buscado por Marruecos desde los años ochenta.²⁴ Así quedó reflejado en uno de los escasos sondeos de opinión realizados en Marruecos en aquellos años sobre política exterior, promovido por Mohammed Larbi Mesari en la revista *Chuun Magribiyya*.²⁵

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 CEE. 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.²⁶

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

24 Antonio Remiro Brotóns (dir.) y Carmen Martínez Capdevila (coord.) (2012). *Unión Europea-Marruecos: ¿una vecindad privilegiada?* Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes.

25 Ana I. Planet (1997). España y la Unión Europea vistas desde la élite marroquí, en *Thierry Desrués y Eduardo Moyano (eds.). Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, pp. 67-79.

26 Aurelia Mañé (2009). «L'intégration du gaz algérien dans le système énergétique espagnol», *Confluences Méditerranée*, 71, pp. 135-151.

la región. La guerra del Golfo en 1991 contribuyó a que el Magreb se convirtiera en región prioritaria en cuanto «zona de riesgo para la seguridad global de España», entendida como seguridad sociopolítica y no en el sentido militar tradicional del término.²⁷ 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,²⁸ que actuaba como verdadero «efecto llamada» de los flujos migratorios, impulsaron la redefinición de los intereses españoles en la región.

La política española hacia la región combinó la acción bilateral con las posibilidades multilaterales ofrecidas por su condición de miembro de la CE/ Unión Europea (UE) y lideró la renovación de las relaciones euro-mediterráneas. En el plano bilateral, la diplomacia española diseñó por primera vez una estrategia proactiva 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, de modo que el Magreb se convirtió 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.²⁹

Las posibilidades ofrecidas por el marco multilateral fueron aprovechadas por España no solo para intentar reforzar su condición de potencia me-

27 Esther Barbé (1995). La cooperación política europea: la revalorización de la política exterior española, en Fernando Rodrigo Richard Gillespie y Jonathan Story (eds.). *Las relaciones exteriores de la España democrática*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 151-169.

28 Íñigo Moré (2007). *La vida en la frontera*. Madrid: Marcial Pons.

dia, 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 UE 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, lanzada en la Conferencia de Barcelona en 1995, se inspiraba en la idea de que no bastaba con el 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. 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 2010.³⁰

Desde la llegada al gobierno del Partido Popular 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 solo 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 UE estuvo acompañada de un reforzamiento de la dimensión atlántica de la política exterior española y de un estrechamiento de las relaciones con Estados Unidos.³¹ 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.³² 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,

30 Ana I. Planet y Miguel Hernando de Larramendi (2013). *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*. Dubái/Filadelfia: Al-Mesbar Studies y Research Centre/The Foreign Policy Research Institute.

31 Miguel Hernando de Larramendi (2011). *España y su política exterior hacia el Mediterráneo*, *Op. Cit.*

32 Paz Andrés Saénz de Santa María (2006). «Spain and the War on Iraq», *Spanish Yearbook of International Law*, x, pp. 41-43.

Nicaragua y República Dominicana) y organizó en Madrid, en octubre de 2003, la Conferencia Internacional de Donantes para la Reconstrucción de Iraq.

Los límites en el proceso de construcción de la buena vecindad

La intensificación de las relaciones con los países magrebíes durante la década de los 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 estos 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-UE—, pero que acabó contaminando al conjunto de las relaciones entre ambos países. La construcción de la buena vecindad dejó 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 a 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 statu quo anterior.³³ 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.³⁴

Los atentados terroristas del 16 de mayo de 2003 en Casablanca, en los que uno de los objetivos fue la Casa de España, donde 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.

33 Ana I. Planet y Miguel Hernando de Larramendi (2005). Una piedra en el camino de las relaciones hispano-marroquíes: la crisis del islote Perejil, en Ana I. Planet y Fernando Ramos. *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 403-430.

34 Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (2011). Le Maghreb et l'Espagne, en Khadija Mohsen-Finan (dir.). *Le Maghreb dans les relations internationales*. Paris: CNRS Éditions/IFRI, pp. 248-277.

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»,³⁵ con una clara proyección hacia el mundo árabe y musulmán, que buscaba, a través de canales multilaterales, gestionar la diversidad cultural en un mundo globalizado y combatir amenazas globales contra el terrorismo.³⁶

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 destabilizador 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 del 2011 pusieron, sin embargo, en cuestión el modelo de relaciones con los países del sur del Mediterráneo, diseñado por la UE durante las décadas anteriores, en el que los asuntos de gobernanza y derechos humanos, incluidos en el tercer cesto del Proceso Euro-Mediterráneo lanzado en 1995, se habían ido diluyendo en una agenda cada vez más centrada en la economía y las cuestiones de seguridad.

35 Máximo Cajal (2011). *La alianza de civilizaciones de las Naciones Unidas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

36 Laia Mestres y Eduard Soler i Lecha (2006). «Spain and Turkey: A Long-Lasting Alliance in a Turbulent Context?», *Insight Turkey*, 8 (2), pp. 117-126.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALGORA WEBER, María Dolores (2007). «España y el Mediterráneo: entre las relaciones hispano-árabes y el reconocimiento del Estado de Israel», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 79-80, pp. 15-34.
- ALGORA WEBER, María (2006). La cuestión palestina en el régimen de Franco, en *Ignacio Álvarez-Ossorio e Isaías Barreñada (eds.). España y la cuestión palestina*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 19-50.
- AMIRAH-FERNÁNDEZ, Haizam (2008). 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, pp. 348-364.
- EIROA, Matilde (2013). «El pasado no es suficiente: temáticas y conflictos en los encuentros de Franco con los líderes árabes y musulmanes», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 62, pp. 23-46.
- FERNÁNDEZ MOLINA, Irene (2009). Los partidos políticos y la política exterior española hacia el Magreb. Los casos del PSOE y del PP, en *Miguel Hernando de Larramendi y Aurelia Mañé (eds.). La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses*. Barcelona: Ariel/Real Instituto Elcano, pp. 37-59.
- GARCÍA PÉREZ, Rafael (2012). «Las prospecciones petrolíferas en aguas canarias y su impacto en las relaciones hispano-marroquíes», *Revista Internacional de Estudios Mediterráneos*, 13, pp. 125-138.
- GILLESPIE, Richard (2006). «This Stupid Little Island: A Neighbourhood Confrontation in the Western Mediterranean», *International Politics*, 43, pp. 110-132.
- . (2005). Between Ambition and Security: Spanish Politics and the Mediterranean, en *Sebastian Balfour (ed.). The Politics of Contemporary Spain*. Londres: Routledge, pp. 198-214.
- GONZÁLEZ DEL MIÑO, Paloma (2005). *Las relaciones entre España y Marruecos. Perspectivas para el siglo XXI*. Madrid: La Catarata.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Isidro (2001). *Relaciones España-Israel y el conflicto de Oriente Medio*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y MAÑÉ, Aurelia (eds.) (2009). *La política exterior española hacia el Magreb. Actores e intereses*. Barcelona: Ariel/Real Instituto Elcano.
- IRANZO, Álvaro (1995). La política exterior española en el Magreb, en *Enrique Viana Remis y Miguel Hernando de Larramendi (eds.). Cooperación cultural en el Occidente mediterráneo*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 95-104.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.) (2010). *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán. Diplomacia e historia*. Barcelona: IEMED/Icaria.
- MAÑÉ, Aurelia y FERNÁNDEZ MOLINA, Irene (2013). «La cooperación al desarrollo de España en Marruecos», *Revista Internacional de Estudios Mediterráneos*, 14.
- MARQUINA BARRIO, Antonio (2012). *Las relaciones hispano-argelinas: contexto histórico, desafíos y proyectos comunes*. Madrid: UNISCI.

- MORALES LEZCANO, Víctor (1998). *El final del Protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- REMIRO BROTONS, Antonio (dir.) y MARTÍNEZ CAPDEVILA, Carmen (coord.) (2012). *Unión Europea-Marruecos: ¿una vecindad privilegiada?* Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes.
- SUEIRO, Susana (2003). «La política mediterránea», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 49, pp. 185-202.
- VILAR, Juan B., HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y VILAR, María José (eds.) (2007). «Las relaciones de España con el Magreb. Siglos XIX y XX», *Anales de Historia Contemporánea*, 23.
- YBARRA ENRÍQUEZ DE LA ORDEN, M.^a Concepción (1998). *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1961)*. Madrid: UNED.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Miguel Hernando de Larramendi es profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Castilla-La Mancha, así como doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad Autónoma de Madrid (1994). Fue director de la Escuela de Traductores 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 de Marruecos* (Madrid: Editorial Mapfre, 1997); *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 árabo-musulmán. 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.) (Valencia: 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).

RESUMEN

El mundo árabe y musulmán constituye uno de los espacios geográficos prioritarios de la política exterior española durante el siglo XX. Aunque los intereses españoles se han concentrado en el noroeste de África, el ámbito geográfico de la política española fue ampliado hasta Oriente Próximo tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Se trató entonces de una política instrumental con la que el régimen del general Franco intentaba obtener el respaldo de los Estados árabes para salir del aislamiento internacional e incorporarse a la Organización de Naciones Unidas y utilizada posteriormente en la cuestión de Gibraltar. A pesar de ello, no puede hablarse de una política global hacia la región hasta la incorporación de España a la Comunidad Europea en 1986. Fue entonces cuando el Mediterráneo y el mundo árabe, que habían sido ya considerados como prioridades de la acción exterior

durante el régimen franquista (1939-1975), se transformaron en vertientes activas de la política exterior española. A partir de ese momento, el Mediterráneo ha sido una de las áreas geográficas en las 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 sin distinción de color político.

PALABRAS CLAVE

Política exterior, España, mundo árabe y musulmán, Magreb, Oriente Próximo, Marruecos.

ABSTRACT

The Arab and Muslim world constituted one of the priority geographical spaces for Spanish foreign policy during the 20th century, but despite Spanish interests being focused on northeast Africa, the geographical scope of Spanish politics was expanded to the Middle East after the Second World War. At that time, it involved an instrumental policy through which General Franco tried to secure the backing of the Arab States for a way out of international isolation and to join the United Nations Organisation, as well as being subsequently used in the Gibraltar issue. Nevertheless, there would be no mention of a global policy for the region until Spain joined the European Community in 1986, and it was at that point that the Mediterranean and the Arab world, already considered priorities in overseas action during the Franco regime (1939-1975), became active factors in Spain's foreign policy. From that time onwards, the Mediterranean has been the biggest geographical focus of Spanish diplomacy ambitions, with the double aim of strengthening its position as a regional power and reinforcing the defence of its security interests in a region that is perceived as a strategic frontier in the European Union. This last perception has had a decisive contribution to the priority in the region's relations being upheld by successive governments, and without distinguishing between political allegiances.

KEYWORDS

Foreign policy, Spain, the Arab and Muslim world, Maghreb, the Middle East, Morocco.

الملخص

يشكل العالم العربي و الإسلامي واحد من الفضاءات الجغرافية ذات الأولوية بالنسبة للسياسة الخارجية الإسبانية على مدار القرن العشرين. و مع أن المصالح الإسبانية كانت متركزة في شمال إفريقيا، إلا أن المجال الجغرافي للسياسة الإسبانية اتسع ليشمل كل الشرق الأوسط بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. و قد إستعمل نظام الجنرال فرانكو هذه السياسة بغية الحصول على دعم الدول العربية لكسر العزلة الدولية التي كانت مضروبة عليه، و للإنضمام لمنظمة الأمم المتحدة، مثلما سيستعملها لاحقا في قضية جبل طارق. لكن بالرغم من ذلك، لا يمكن الحديث عن سياسة شاملة إتجاه المنطقة قبل إنضمام إسبانيا إلى المجموعة الأوروبية سنة 1986؛ حينها فقط تحولت منطقتي البحر الأبيض المتوسط و العالم العربي، اللتان كانتا تحظيان بأولوية السياسة الخارجية خلال نظام فرانكو (1939-1975)، إلى بعدين نشطين للسياسة الخارجية

الإسبانية. و منذ ذلك أضحى منطقة البحر الأبيض المتوسط أحد المجالات الجغرافية التي أظهرت فيها الدبلوماسية الإسبانية طموحا أكبر في سعيها لتحقيق هدفين يتمثلان، من جهة، في توطيد موقعها كقوة إقليمية، و من جهة أخرى، في تعزيز الدفاع عن مصالحها الأمنية في منطقة ينظر إليها كحدود إستراتيجية للإتحاد الأوروبي. و قد ساهمت هذه النظرة بشكل حاسم في جعل أولوية العلاقة مع هذه المنطقة من الثوابت التي إلتزمت بها كل الحكومات المتعاقبة، بغض النظر عن لونها السياسي.

الكلمات المفتاحية

السياسة الخارجية، إسبانيا، العالم العربي و الإسلامي، المغرب العربي، الشرق الأوسط و المغرب.

EL NUEVO CAPITAL ÁRABE: PRINCIPALES ACTORES Y OPORTUNIDADES PARA ESPAÑA

Jacinto Soler Matutes

Preámbulo

España no es un destino desconocido para el capital árabe, que ya estuvo muy presente aquí en los años ochenta del siglo XX, coincidiendo con los primeros aumentos importantes en los precios del petróleo. Sin embargo, aquel periodo estuvo marcado por inversiones inmobiliarias y episodios polémicos como el de KIO. Hoy en día, en cambio, el nuevo capital árabe se muestra más profesional y selectivo, pues apuesta por inversiones estratégicas. Las incursiones de fondos soberanos árabes en empresas líderes en la automoción, aeronáutica, electrónica, finanzas o turismo son una prueba de hacia dónde desean orientar sus economías adquiriendo valiosos conocimientos y tecnologías occidentales.¹

El objetivo del presente artículo es precisamente identificar a los principales protagonistas de estas nuevas finanzas árabes, poniendo de relieve características y tendencias en sus políticas de inversión. Se trata de la primera investigación de este tipo en España, donde el retorno del capital árabe, tras décadas de ausencia, ha sido relativamente reciente, pero bien visible. En 2010 y 2011, algunos fondos árabes protagonizaron ya sonadas operaciones en España, como la compra del 48% de Cepsa por IPIC o la del 6% de Iberdrola por Qatar Holding, ambas valoradas en unos 5.700 millones de euros.

Hacia un cambio histórico en los flujos de inversión

El petróleo impulsa la acumulación de capital en los países árabes

A pesar de la grave crisis que han vivido Europa y EE. UU. desde 2008, los precios del petróleo y gas se han situado en niveles suficientemente altos para seguir generando una acumulación de fondos sin precedentes en sus países exportadores. Tras la espectacular escalada de precios entre 2002 y 2008, la llegada súbita de la crisis provocó el desmoronamiento de los niveles alcanzados, para estabilizarse luego en los 80-90 dólares por barril. Este nivel podría ser el óptimo para garantizar futuras inversiones tanto en nuevos yacimientos como incluso en energías renovables, así como para evitar el estrangulamiento de la demanda en los grandes mercados de consumo.²

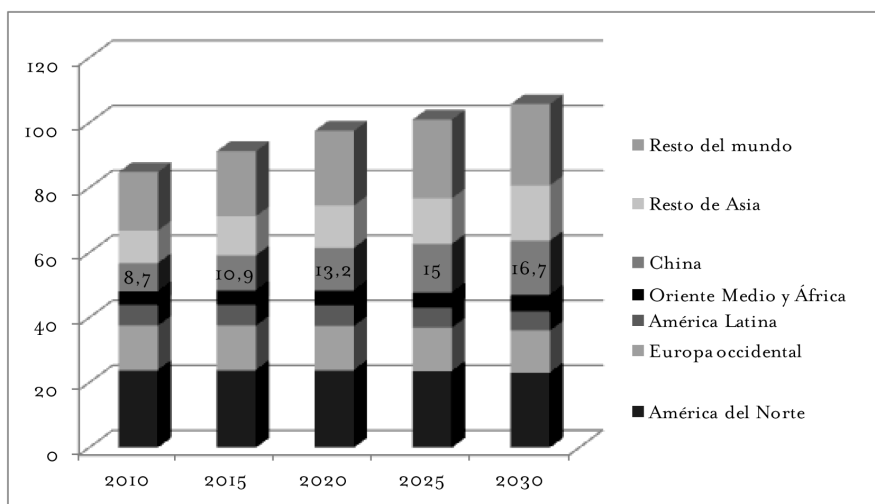
A pesar de los altibajos, diversos estudios se han hecho eco de un probable cambio de tendencia, que podría perpetuar este precio de 80-90 dólares a largo plazo o incluso elevarlo. Deutsche Bank apuntaba a la combinación de una

1 En finanzas tenemos, por ejemplo, la participación del 15% del fondo soberano de Qatar (QIA) en la Bolsa de Londres, la de Mubadala de Abu Dabi en el fondo Carlyle o la de Kuwait Investment Office (KIA) en Merrill Lynch y Citigroup. En automoción, destacan Fisker Auto, Volkswagen (17% de QIA) o Daimler (7% de KIA). En aeronáutica, sobresalen las inversiones de Abu Dabi en EADS y de Piaggio Aero y AMD en la electrónica.

2 Olivia Orozco (2010). «50 años de OPEP: viejos y nuevos actores», *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, 21, noviembre-diciembre de 2010.

demanda en ascenso en los mercados emergentes,³ al agotamiento de la capacidad ociosa y la ausencia de nuevas inversiones, elevando el precio internacional hasta unos 125 dólares en 2030 en términos reales.⁴ El banco alemán prevé, para 2030, una demanda diaria de 110 millones de barriles, frente a los 85 millones actuales, por encima incluso de las previsiones de la propia Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) de 105,5 millones, reflejadas en el gráfico 1. Aquí destaca el creciente protagonismo de los países emergentes, especialmente de China, que duplicará su demanda de petróleo.

Gráfico 1. Evolución prevista en la demanda de petróleo (millones barriles/día).



Fuente: OPEP, *World Oil Outlook 2011*.

El acreditado analista Jeremy Grantham recuerda que en el periodo de un siglo el petróleo ha sido la única materia prima que ha mantenido su precio,⁵ en torno a los 16 dólares por barril en términos reales, e incluso lo ha aumentado en las últimas décadas a raíz de las distintas crisis de suministro. Según el autor, el «shock» de demanda, provocado sobre todo por la irrupción de China, implica un cambio de paradigma en los precios de las materias primas ante una oferta limitada. El autor llega a comparar la futura situación con el agotamiento de la madera a comienzos del siglo XIX por la fiebre en la construcción de buques y su

3 Deutsche Bank (2010). *The End of the Oil Age. 2011 and Beyond: A Reality Check*. Global Market Research, 22 de diciembre de 2010.

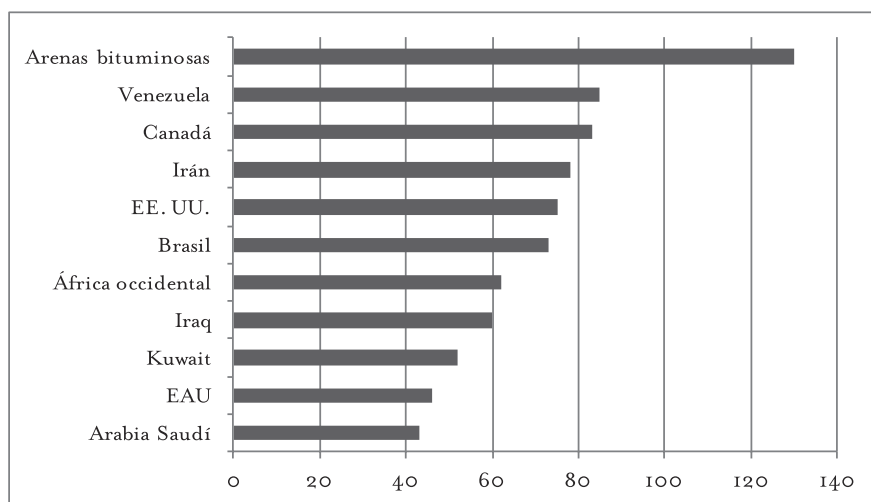
4 El estudio de Deutsche Bank revela que solo existen unos 5 millones de barriles diarios de capacidad ociosa, que podrían reducirse con facilidad con la llegada de inviernos fríos. Por su parte, los problemas en el golfo de México tras el accidente de BP y el carácter estatal de muchas petroleras no facilitan ni agilizan las inversiones en nuevos yacimientos.

5 Jeremy Grantham (2011). *Time to Wake Up: Days of Abundant Resources and Falling Prices Are Over Forever*. GMO Capital Quarterly Letter, abril de 2011.

uso como combustible (carbón vegetal), lo cual solo pudo superarse con el carbón mineral y con el petróleo más tarde.

Kharas y Gertz estiman que hasta 2030 se duplicará la clase media mundial en casi 3.000 millones de personas,⁶ en su mayoría en Asia-Pacífico, con los consiguientes efectos sobre el consumo de energía.⁷ En este contexto, las perspectivas son positivas para los países árabes exportadores de petróleo y gas, que representan el 40% de la oferta mundial y el 60% de las reservas. Además, sus costes de extracción y producción son relativamente bajos, según refleja el gráfico 2, lo cual amplía sus ganancias con precios internacionales relativamente altos como los actuales.

Gráfico 2. Coste de producción del petróleo (dólares por barril).



Fuente: Deutsche Bank (2010). *The End of the Oil Age. 2011 and Beyond: A Reality Check*. Op. Cit.

Deutsche Bank muestra cómo un incremento de 10 dólares en el precio del barril de petróleo genera en los países del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG) un excedente adicional anual de 56.000 millones de dólares en su cuenta corriente. Goldman Sachs indica que, a unos 100 dólares por barril, los exportadores de petróleo y gas ingresarían unos 2,4 billones de dólares al año, una transferencia de rentas desde los países importadores de crudo equivalente al 3,7% de

6 Homi Kharas y Geoffrey Gertz (2010). *The New Global Middle Class: A Cross-Over from West to East*, en Cheng Li (ed.). *China's Emerging Middle Class: Beyond Economic Transformation*. Washington D. C.: Brookings Institution Press.

7 En la estimación de Kharas y Gertz, en 2030 el 66% de la clase media mundial viviría en Asia-Pacífico, frente al 28% actual. Los autores definen *clase media* como las familias con un gasto diario de entre 10 y 100 dólares en paridad del poder adquisitivo. *Ibidem*.

su PIB.⁸ Sin embargo, más de la mitad de estos ingresos regresan a los importadores a través de compras de sus bienes y servicios por parte de los exportadores de hidrocarburos. Por tanto, quedaría aproximadamente un billón de dólares netos anuales para invertir en activos financieros.

Un nuevo paradigma en los flujos de capital

El fenómeno mostrado en la sección precedente, esto es la acumulación de recursos en los países árabes, es fiel reflejo de una tendencia de carácter más general en los últimos años y que se podría ampliar en el futuro. McKinsey Global Institute (MGI) analizó este cambio de tendencia en un informe con el revelador título de *Adiós al capital barato*.⁹ El documento advierte, en primer lugar, de una posible escasez de capital en las próximas décadas, como consecuencia de un aumento de la tasa de inversión junto con una rebaja de la de ahorro. La tasa global de inversión se situaba en los años setenta en un 26% del PIB mundial, pero luego descendió hasta un 20% en 2002. Desde entonces no ha hecho más que aumentar por las ingentes necesidades de infraestructuras y vivienda en los países emergentes. En el futuro, MGI prevé una tasa mundial de inversión en torno al 25%, tanto por el crecimiento de los países en desarrollo como también por la renovación de las infraestructuras en las economías maduras.

Frente a las necesidades de inversión, la tasa mundial de ahorro ha ido decreciendo paulatinamente, desde un 23% en 1970 hasta un 19% del PIB mundial en 2002. Entre las causas de este fenómeno, MGI cita en primer lugar el envejecimiento de la población, que en 2030 podría alcanzar un nivel récord a escala global. En segundo lugar, el entorno de bajos tipos de interés y de apreciación del valor de los activos de la última década desincentivó el ahorro, especialmente en Europa y EE. UU., favoreciendo en cambio el consumo y el endeudamiento.¹⁰

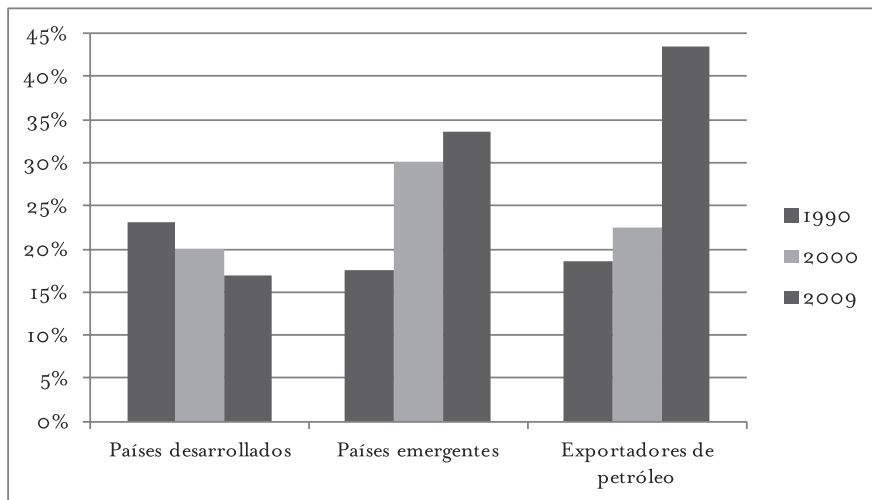
MGI concluye que las necesidades de inversión podrían superar en más de dos billones de dólares el ahorro disponible a escala global, lo que provocaría un incremento de los tipos de interés reales para equilibrar oferta y demanda de capital. Asimismo, otra conclusión fundamental del estudio se refiere al desplazamiento del ahorro global hacia los países emergentes, a consecuencia de su población más joven y la exportación de recursos naturales. Los gráficos 3 y 4 ilustran perfectamente este fenómeno con la evolución de las tasas de ahorro y la distribución del ahorro global, respectivamente, con los emergentes acaparando en 2030 más de la mitad del ahorro mundial. El capital será, por tanto, escaso y concentrado en el mundo emergente.

8 «\$ 1-Trillion of Oil Revenues May Be Looking to Buy Assets Next Year», *Zayya*, 17 de abril de 2011.

9 McKinsey Global Institute (MGI) (2010). *Farewell to Cheap Capital? The Implications of Long-Term Shifts in Global Investment and Savings*. Washington D. C.: MGI.

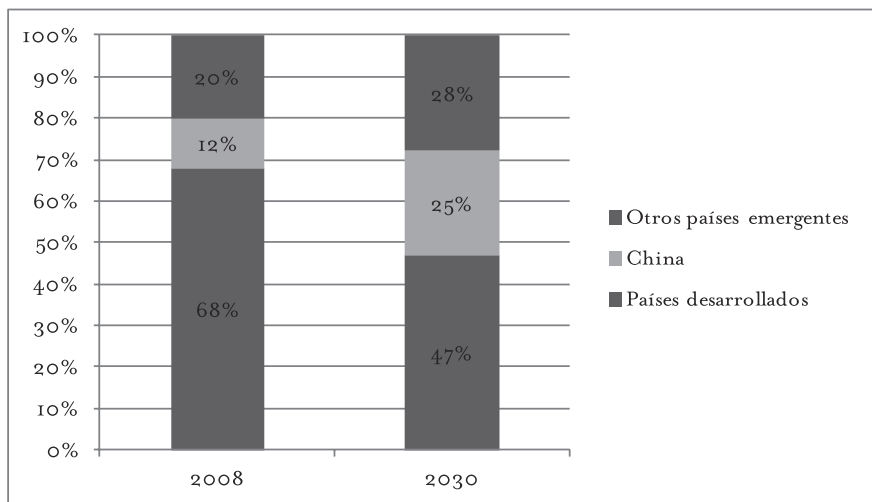
10 Justamente la crisis de 2008 ha permitido elevar ligeramente las tasas de ahorro en los últimos años. En EE. UU., la tasa de ahorro había caído del 20,6% del PIB en 1980 al mínimo histórico del 12,7% en 2008, para recuperarse en 2009 y 2010 hasta el 16%. *Ibidem*.

Gráfico 3. Evolución de las tasas de ahorro (% PIB).



Fuente: MGI (2010). *Farewell to Cheap Capital? The Implications of Long-Term Shifts in Global Investment and Savings.* Op. Cit.

Gráfico 4. Distribución geográfica estimada del ahorro mundial.



Fuente: MGI (2010). *Farewell to Cheap Capital? The Implications of Long-Term Shifts in Global Investment and Savings.* Op. Cit.

El creciente ahorro en los mercados emergentes ya está alterando los flujos internacionales de capital, que desde hace unos años empiezan a fluir de forma

significativa desde aquellos países hacia las economías desarrolladas. Desde 2008, China es ya el primer ahorrador neto del mundo, por delante de EE. UU., y en 2010 fue también el quinto inversor en el exterior.¹¹ Los países árabes exportadores de petróleo, aun siendo economías más pequeñas en términos de PIB, jugarán también un papel importante como proveedores de capital.

En este nuevo contexto que se dibuja, las empresas que optimicen mejor sus fuentes de capital (con una mayor productividad del capital), así como aquellas que gocen de un acceso privilegiado a las nuevas fuentes de ahorro, podrían gozar en el futuro de una sólida ventaja comparativa. El acceso al capital se convierte, por tanto, en nueva herramienta competitiva en un entorno de escasez de ahorro y tipos de interés reales al alza. Para las empresas españolas y de otros países desarrollados será, por tanto, fundamental explorar nuevas fórmulas de colaboración con los nuevos capitalistas del mundo emergente, como son los fondos y entidades del mundo árabe que identificamos en las siguientes secciones.

Radiografía del nuevo capital árabe

Como apuntamos en el preámbulo a este artículo, el capital árabe ha estado presente en España desde hace décadas, pero ha regresado recientemente al primer plano con inversiones importantes. A diferencia de los primeros años de inversiones en la década de los ochenta, el capital árabe se muestra ahora más selectivo y experto, gestionando su patrimonio a través de nuevos fondos y otros vehículos de inversión. La creciente sofisticación de los mercados financieros se ha plasmado en los países árabes, que están hoy en día más avanzados que treinta años atrás, lo cual se traduce en mayor profesionalidad y especialización en sus inversiones.

Con el objetivo de obtener una radiografía exhaustiva de los principales actores de la inversión árabe en esta nueva etapa, se consultaron entre febrero y mayo de 2011 las bases de datos financieras de Zawya,¹² para extraer información acerca de los diferentes inversores e instrumentos financieros árabes. A partir de los datos obtenidos y de su posterior tratamiento se presentan en las siguientes secciones las principales tendencias y conclusiones. Se ha creído oportuno empezar por un análisis de las dos grandes fuentes de capital, el sector público y el sector privado, para profundizar luego en un vehículo de inversión tradicional y dos vehículos emergentes: los bancos, los fondos de inversión y los de *private equity*.

Sector público: empresas, entidades y fondos soberanos

En la primera sección hemos expuesto la naturaleza pública de buena par-

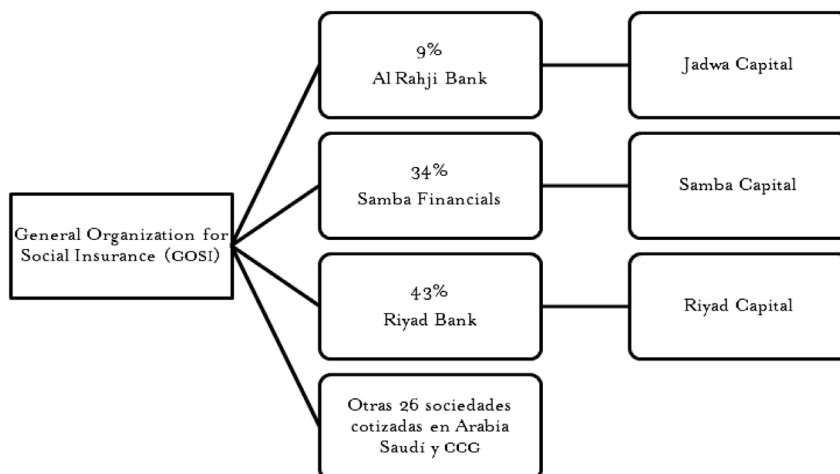
11 En 2008, el ahorro interno chino fue de 2,3 billones de dólares, equivalente al 53% de su PIB. Sin embargo, la población china también descenderá de forma rápida, como consecuencia de la política de hijo único, instaurada en los años ochenta, de modo que en 2030 su ahorro representará solo el 40% de su PIB, aunque seguirá siendo el primer ahorrador mundial.

12 Fundada en el año 2000 en Londres y Dubái, Zawya se ha erigido en el servicio de información financiera y económica líder en Oriente Medio y el norte de África. Con diversos niveles de prestación de pago y una sección pública gratuita, más de 200.000 suscriptores acceden diariamente a sus datos sobre 12.500 empresas y más de 2.000 proyectos. Desde 2012, Zawya pertenece al grupo de información financiera americano Thomson Reuters.

te de la riqueza y el ahorro generados en los países árabes exportadores de petróleo, puesto que las fuentes de hidrocarburos suelen ser propiedad del Estado y su explotación corresponde mayoritariamente a empresas públicas. Al mismo tiempo, el sector petrolero y del gas aporta una parte primordial de los ingresos públicos a través de tasas, impuestos o la mera propiedad de los recursos. En el entorno de incremento en los precios del petróleo, los gobiernos del Golfo Pérsico generan importantes superávits fiscales, entre el 10 y el 20% del PIB, y acumulan un capital que les permite acometer importantes inversiones en el exterior. Aun cuando la atención en el sector público se ha centrado tradicionalmente en los fondos soberanos, la influencia de los gobiernos va más allá, pues son muchas las empresas de diversos sectores con una mayoritaria o significativa participación pública.

Según un informe del Kuwait Financial Centre,¹³ las bolsas de los países del CCG acogen a un total de 179 empresas cotizadas controladas directa o indirectamente por los respectivos gobiernos. Estas empresas tenían en 2011 un valor de 182.000 millones US \$, lo cual equivale a un tercio de la capitalización de todos los mercados bursátiles del CCG. Las «entidades públicas» en un sentido amplio identificadas en aquel estudio son un total de 51, que a su vez controlan a las 179 sociedades cotizadas mencionadas. Un buen ejemplo de entidad pública que ilustra también su interacción con el sector privado y su ramificación hacia la banca y los fondos es la Seguridad Social de Arabia Saudí (GOSI, por sus siglas en inglés), tal como vemos en la figura 1.

Figura 1. Ejemplo de estructura de entidad pública en Arabia Saudí.



Fuente: Elaboración propia a partir del Kuwait Financial Centre y Zawya.

13 Kuwait Financial Centre (Markaz) (2010). *The Golden Portfolio: Reach of Government Owned Entities in GCC*. Kuwait: Kuwait Financial Centre (Markaz). Disponible bajo suscripción en Zawya.

Entre las entidades públicas destacan lógicamente los fondos soberanos, que se distinguen de las autoridades monetarias, bancos centrales o sistemas de seguridad social en varios aspectos. En primer lugar, los fondos tienen personalidad jurídica propia y una vocación más a largo plazo que las autoridades monetarias, pues no afrontan exigencias de liquidez inmediata, lo cual les permite invertir en activos de mayor riesgo y rentabilidad. En segundo lugar, y a diferencia de los sistemas públicos de seguridad social, fondos de inversión y de pensiones, los soberanos carecen de compromisos explícitos de reembolso ante partícipes, así como de pasivos futuros (pensionistas), lo cual les otorga mayor flexibilidad, capacidad de arriesgar y un horizonte de inversión más a largo plazo.¹⁴

Ante la ausencia de compromisos de reembolso a corto o medio plazo, los fondos soberanos pueden destinar hasta un 12% de su cartera a inversiones alternativas, de alto riesgo y poca liquidez —tales como inmuebles o acciones no cotizadas (*private equity*)—, frente a la media del 3-5% entre los inversores americanos tradicionales (fondos de pensiones y de inversión mobiliaria).¹⁵

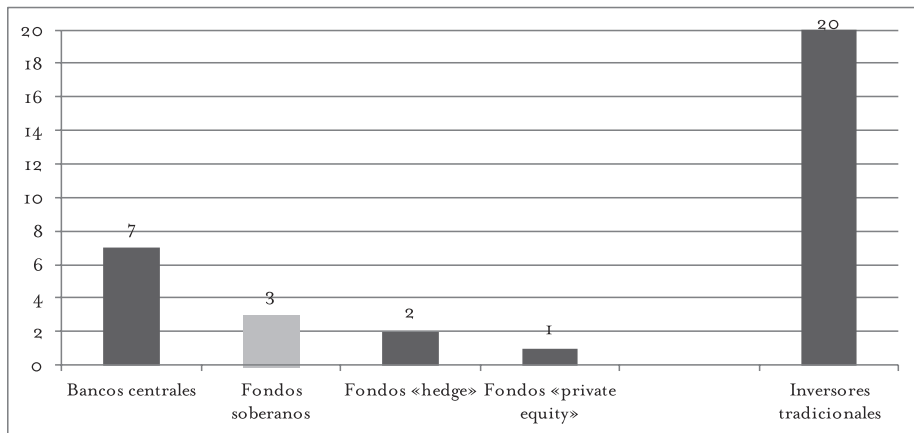
Cada cinco años se podría doblar el patrimonio de los fondos soberanos y situarlos como un actor de primer nivel. Además, los fondos soberanos, a diferencia de los inversores tradicionales, no dependen tanto de los mercados financieros, pues cuentan con una fuente externa de riqueza a través de las materias primas y los hidrocarburos. En otras palabras, en un entorno de crisis como el actual, los fondos de inversión tradicionales deben esperar a la recuperación de los mercados financieros o a la improbable entrada de nuevos partícipes para ampliar sus patrimonios, mientras que los fondos soberanos lo hacen cada día con los ingresos del petróleo.¹⁶

14 Joshua Aizeman y Reuven Glick (2009). «Sovereign Wealth Funds: Stylized Facts about their Determinants and Governance», *International Finance*, 12 (3), pp. 351-386.

15 MGI (2007). *The New Power Brokers: How Oil, Asia, Hedge Funds and Private Equity Are Shaping Global Capital Markets*. San Francisco: MGI.

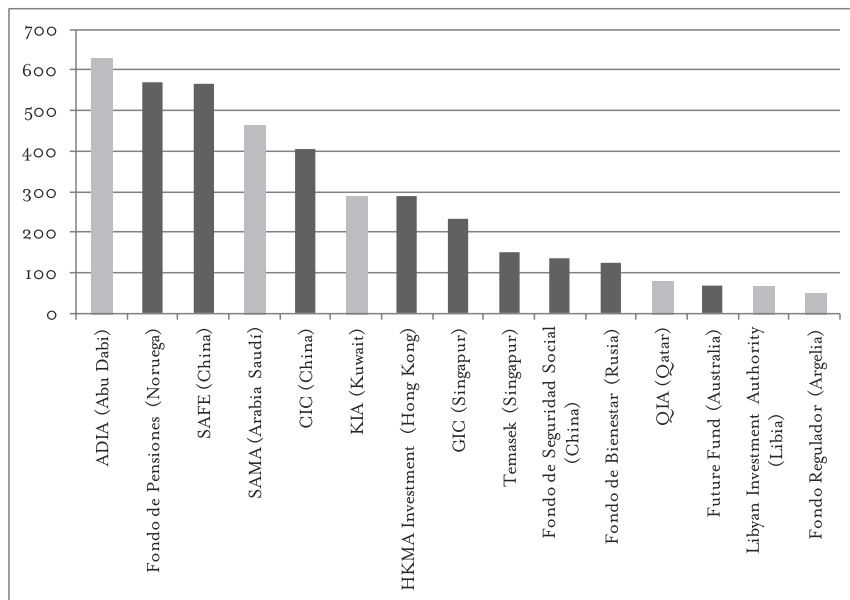
16 Jacinto Soler Matutes (2009). *La empresa española en los países árabes: experiencias de inversión y triangulación*. Madrid: Casa Árabe.

Gráfico 5. Patrimonio de los fondos soberanos y otros inversores (billones US \$, 2010).



Fuente: Joshua Aizeman y Reuven Glick (2009). «Sovereign Wealth Funds: Stylized Facts about their Determinants and Governance», *Op. Cit.*

Gráfico 6. Principales fondos soberanos (millardos US \$, 2011).



Fuente: Sovereign Wealth Fund Institute.¹⁷

17 Los fondos de países árabes aparecen en color rojo. En los casos de Arabia Saudí, Libia y Argelia, no podemos hablar de fondos soberanos en sentido estricto, sino que se trata de entidades públicas en sentido más amplio, sin las particularidades y autonomía de que gozan los fondos en Abu Dabi o Kuwait.

En un entorno de fuerte influencia estatal, el sector público se erige en los países árabes exportadores de petróleo en un importante actor de sus mercados financieros. Sin embargo, el modesto tamaño de sus economías y mercados domésticos contrasta con los ingentes recursos captados por aquellas entidades públicas. Así, no es de extrañar que solo un 9% de las inversiones de los fondos soberanos árabes entre 1984 y 2007 se destinara a sus propios países de origen, frente al 38% de promedio entre otros fondos soberanos como los de Extremo Oriente.¹⁸ Aun cuando es probable que aquel porcentaje aumente en el futuro, existe sin duda un gran potencial de inversión fuera de sus fronteras que España debería tratar de aprovechar.

Sector privado: familias y empresas

Los países árabes, y en particular los de Oriente Medio, han acogido tradicionalmente a importantes grupos familiares, titulares de negocios y empresas de todo tipo. La tradición familiar y la singular regulación de muchas economías árabes, que exige contar con un socio local en la mayoría de actividades, han favorecido la aparición de conglomerados empresariales, habitualmente de propiedad familiar y con presencia en los más diversos negocios. Un estudio afirma que el segmento de familias adineradas y sus negocios vinculados representa en Oriente Medio algo más de la mitad de las inversiones «no soberanas», es decir, aquellas que no proceden de la esfera pública.¹⁹

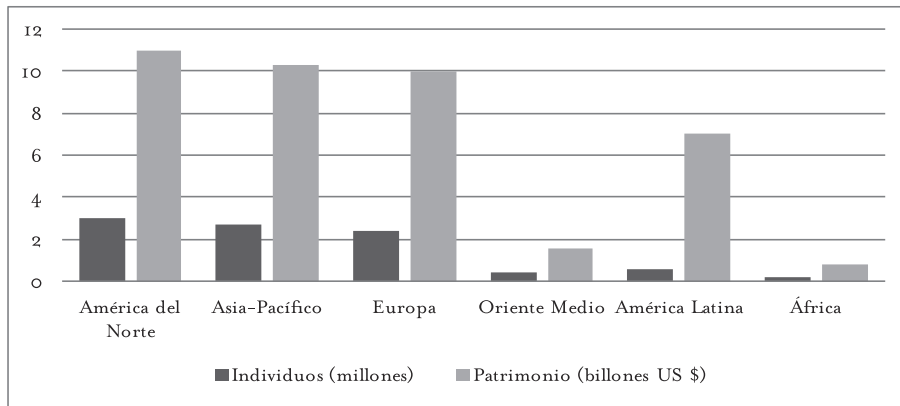
Un buen indicador del potencial inversor de los particulares y familias en el mundo árabe, especialmente en Oriente Medio, viene dado por el informe anual de Capgemini y Merrill Lynch sobre las grandes fortunas (*high net worth individuals, HNWI*),²⁰ consideradas como aquellas con un patrimonio superior al millón de dólares, excluyendo su primera residencia y otros bienes duraderos (automóviles, etc.). Según dicho informe, en 2010, y a pesar de la crisis global, el número de grandes fortunas aumentó un 8,3% hasta 10,9 millones de individuos en todo el mundo. En el número total de personas, África y Oriente Medio experimentaron el mayor crecimiento, un 11,1% y 10,4%, respectivamente. Como se aprecia en el gráfico 7, Asia-Pacífico acumula, después de EE. UU., el mayor número de grandes fortunas del mundo, por primera vez por delante de Europa, a quien sigue Oriente Medio. En esta zona encontramos en 2010 a 400.000 «ricos» con un patrimonio de casi 2 billones de dólares.

18 Shai Bernstein, Josh Lerner y Antoinette Schoar (2009). *The Investment Strategies of Sovereign Wealth Funds*. NBER Working Paper No. 14861. National Bureau of Economic Research.

19 Invesco Asset Management (2011). *Invesco Middle East Asset Management Study 2011*. Dubái: Invesco. Disponible bajo suscripción en Zawya.

20 Capgemini y Merrill Lynch (2011). *World Wealth Report 2011*. New York: Merrill Lynch Global Wealth Management. Disponible en la web de ambas consultoras.

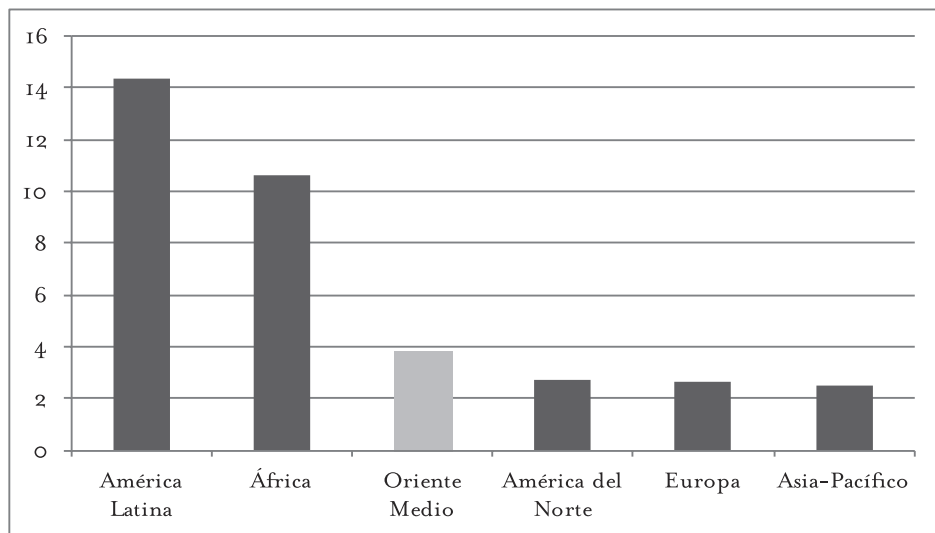
Gráfico 7. Distribución de las grandes fortunas en el mundo en 2010.



Fuente: Capgemini y Merrill Lynch (2011). *World Wealth Report 2011. Op. Cit.*

Si analizamos la distribución de las grandes fortunas a partir de los datos del gráfico 7 anterior, es evidente la extrema polarización de la riqueza en América Latina o África, donde hay un menor número de grandes fortunas, pero su patrimonio resulta similar o superior incluso al de Oriente Medio (es el caso de América Latina). A continuación, el gráfico 8 confirma esta observación al presentar el patrimonio promedio de las grandes fortunas en las diferentes regiones. Oriente Medio ocupa aquí una posición intermedia, con un promedio de unos 4,3 millones US \$, por encima de los 3 millones de promedio en Europa, Asia y América del Norte, pero lejos aún de los 11 y 14 observados en América Latina y África, respectivamente. Por tanto, podríamos afirmar que las fortunas de Oriente Medio se encuentran distribuidas de forma más amplia que en otras regiones, como América Latina y África, también caracterizadas por la exportación de materias primas y energía y donde la riqueza queda concentrada en muy pocas manos.

Gráfico 8. Patrimonio promedio de las grandes fortunas (millones US \$).

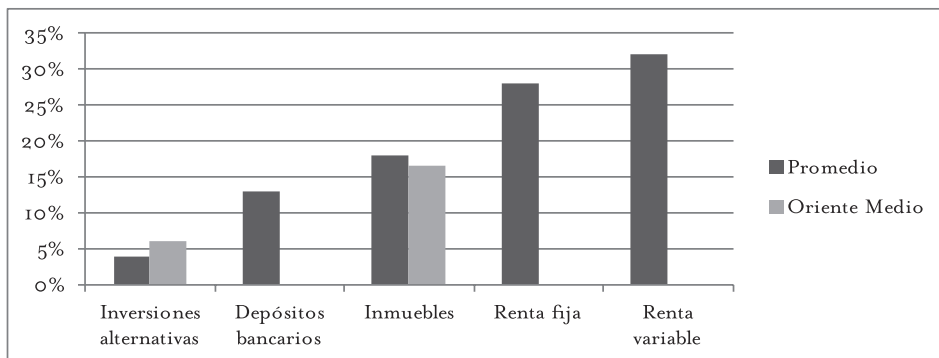


Fuente: Capgemini y Merrill Lynch (2011). *World Wealth Report 2011. Op. Cit.*

Capgemini y Merrill Lynch aprecian también una característica de gran relevancia entre los inversores árabes. Como se observa en el gráfico 9, su propensión a invertir en «activos alternativos» es superior al promedio mundial (8% frente al 5%). Entre dichos activos encontramos productos estructurados, derivados, fondos de derivados (*hedge funds*), materias primas, divisas extranjeras y acciones no cotizadas, entre las que hay que incluir capital riesgo. Los inversores árabes manifiestan un mayor interés por las inversiones directas y las acciones no cotizadas (*private equity*), cuyo peso es un 70% superior en sus carteras al promedio mundial.²¹ Es decir, dentro del 8% que las grandes fortunas árabes destinan a inversiones alternativas, las acciones no cotizadas juegan un papel muy importante, lo cual es una buena noticia para empresas españolas que buscan financiación.

21 *Ibidem.*

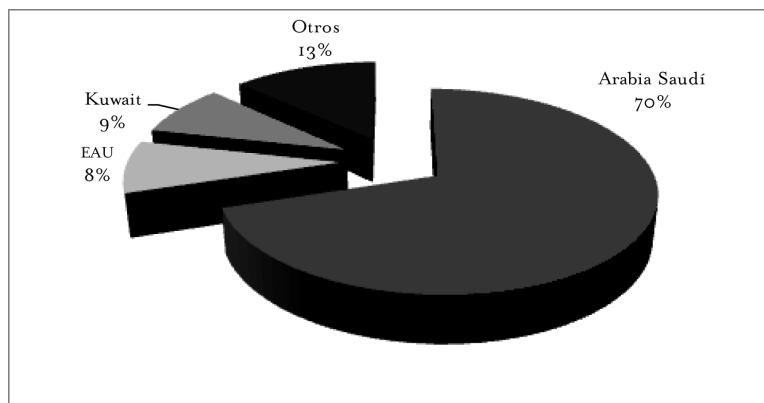
Gráfico 9. Peso de los diversos activos en el patrimonio de las grandes fortunas.



Fuente: Elaboración propia con datos de Capgemini y Merrill Lynch (2011). *World Wealth Report 2011. Op. Cit.*

Para completar este análisis de las grandes fortunas árabes, hemos recurrido a otro reputado ranking en los países árabes, que elabora anualmente la revista de negocios *Arabian Business* sobre los árabes más ricos del mundo.²² En su edición de 2010, la lista incluía 50 nombres con un patrimonio total estimado de 247.000 millones US \$ y un aumento del 18% en su riqueza con respecto al año anterior. Arabia Saudí figura como el país con mayor número de grandes fortunas, con un 70% del patrimonio total, es decir, unos 173.000 millones US \$, seguida por Emiratos Árabes Unidos (EAU) y Kuwait con una cifra casi idéntica, unos 21.000 millones US \$.

Gráfico 10. Distribución de los 50 árabes más ricos por países (% patrimonio total).

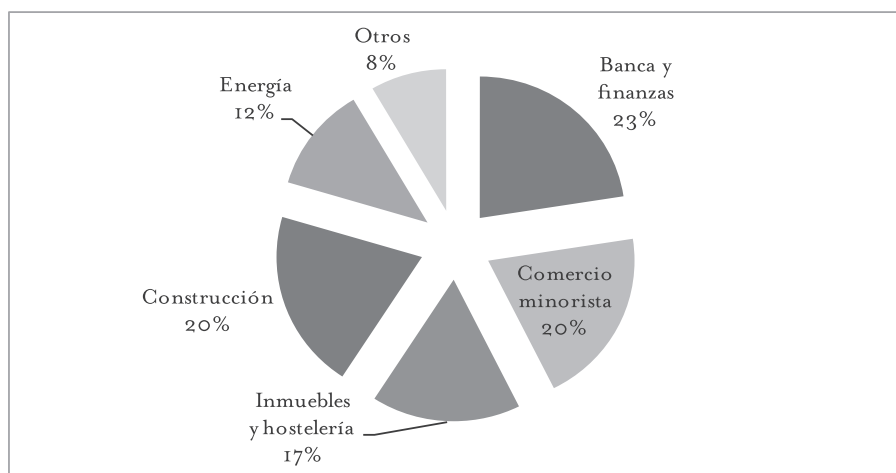


Fuente: «The World's Top 50 Richest Arabs», *Op. Cit.*

22 «The World's Top 50 Richest Arabs», *Arabian Business*, 19 de diciembre de 2010.

El ranking proporciona un patrimonio medio de 5.300 millones US \$ para cada una de las 50 grandes fortunas árabes. Según los autores, un 58% de los incluidos en la lista han amasado su fortuna en mayor o menor medida a través de la construcción, pues una inmensa mayoría cuenta con este negocio entre sus actividades. En efecto, los inmuebles, la hostelería y la construcción, sectores con importante liderazgo español, representan una parte muy substancial de la riqueza árabe, seguida de la banca y el comercio minorista, tal como muestra el gráfico II.

Gráfico II. Principales actividades de las grandes fortunas árabes (% patrimonio total).



Fuente: «The World's Top 50 Richest Arabs», *Op. Cit.*

Instrumentos y vehículos de inversión

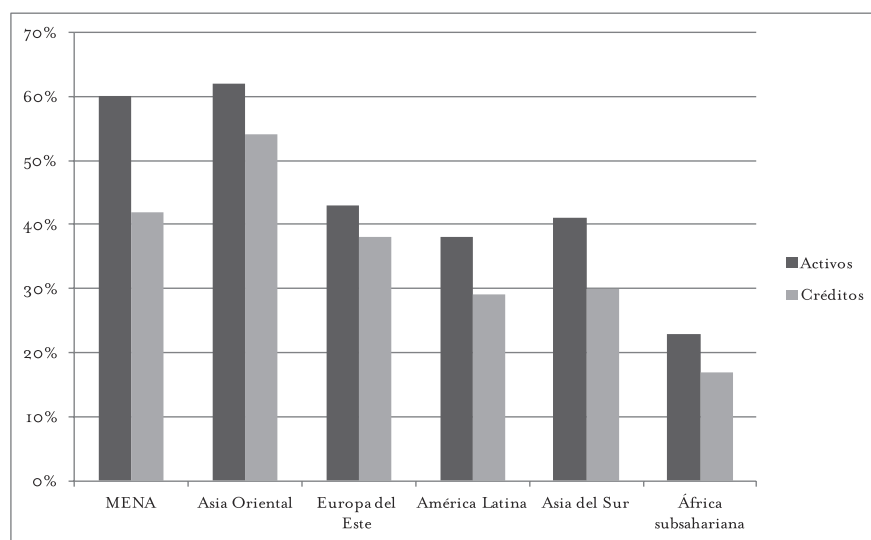
Una vez analizadas las fuentes de la acumulación de riqueza en el mundo árabe, estudiamos a continuación sus principales vehículos e instrumentos de inversión.

Bancos

Los países árabes disponen de mercados financieros muy «bancarizados», donde estas entidades siguen jugando un papel predominante y, como veremos, controlan indirectamente a una parte importante de los nuevos intermediarios financieros (fondos de inversión y de *private equity*). Las economías árabes gozan de un nivel adecuado de desarrollo financiero, con un crédito bancario al sector privado y unos activos bancarios superiores en términos relativos a los de muchas otras regiones en desarrollo, excepto Asia Oriental, según muestra el gráfico 12. Sin embargo, pese a este importante desarrollo —fruto en gran parte de la acelerada acumulación de activos por el petróleo en los países del Golfo—, la contribución del sector financiero al crecimiento económico es más bien dis-

creta.²³ El Fondo Monetario Internacional considera que el impacto del sector financiero sobre el crecimiento económico es un tercio inferior al de otros países emergentes con un nivel similar de desarrollo financiero.²⁴

Gráfico 12. Crédito y activos del sistema bancario sobre el PIB.



Fuente: Diego Anzoategui, M.^a Soledad Martínez y Roberto Rocha (2010). *Bank Competition in the Middle East and Northern Africa Region*. Op. Cit.

Las limitaciones del sistema bancario como motor de crecimiento están relacionadas con la estructura del propio mercado financiero, en particular la escasa competencia entre entidades, la gran influencia del sector público, las fuertes restricciones regulatorias y el modesto papel de las entidades no bancarias.²⁵ El gráfico 13 muestra cómo la concentración bancaria en la región es superior a la de otras zonas en desarrollo, mientras que el gráfico 14 indica que, pese a haber perdido protagonismo en los últimos años, la banca pública sigue jugando un papel predominante en estos países, solo superada por el sur de Asia. Este fenómeno no se ha traducido en un mejor acceso al crédito para colectivos y áreas habituales de acción en la banca pública, como las PYMES o la vivienda. La mejora de la eficiencia de los sistemas financieros árabes es uno de los requisitos esenciales para

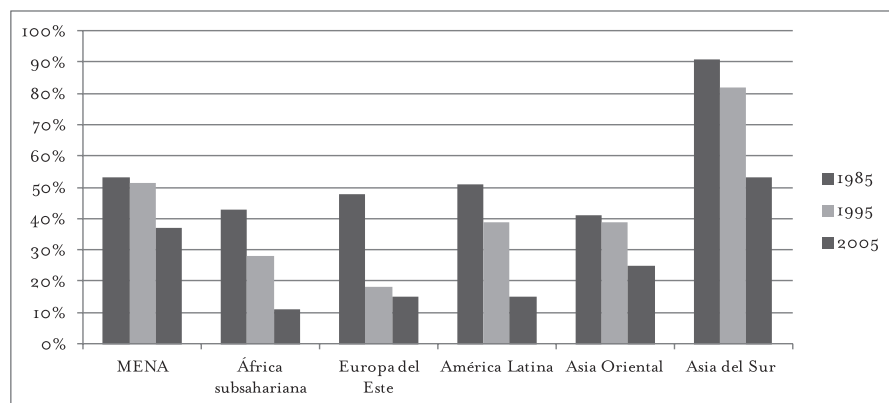
23 Diego Anzoategui, M.^a Soledad Martínez y Roberto Rocha (2010). *Bank Competition in the Middle East and Northern Africa Region*. Washington D. C.: World Bank Policy Research Working Paper 5363.

24 Fondo Monetario Internacional (2011). *Regional Economic Outlook: Middle East and Central Asia*. Washington D. C.: International Monetary Fund. Middle East and Central Asia Dept. Mayo de 2011. Disponible en la web del Fondo Monetario Internacional.

25 Subika Farazi, Erik Feyen y Roberto Rocha (2011). *Bank Ownership and Performance in the Middle East and North Africa Region*. Washington D. C.: World Bank Policy Research Working Paper 5620.

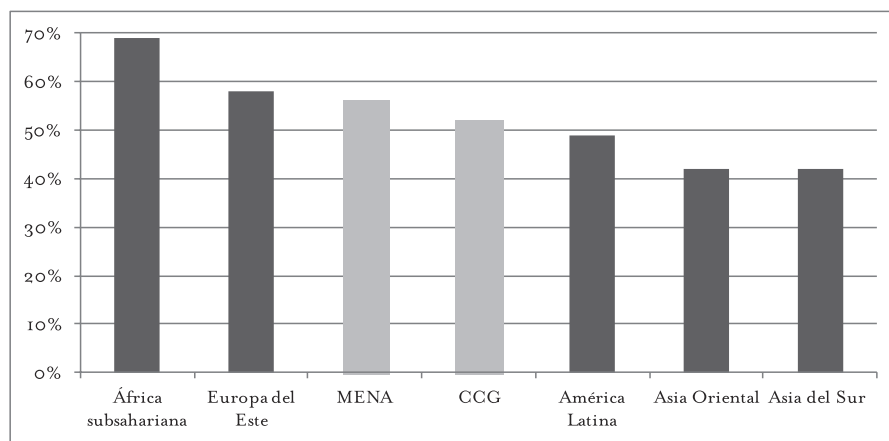
promover un mayor crecimiento económico en estos países, según reconocen las organizaciones internacionales y estudios recientes.²⁶

Gráfico 13. Evolución de la cuota de mercado de la banca pública.



Fuente: Subika Farazi, Erik Feyen y Roberto Rocha (2011). *Bank Ownership and Performance in the Middle East and North Africa Region*. Op. Cit.

Gráfico 14. Cuota de mercado de los 3 primeros bancos.

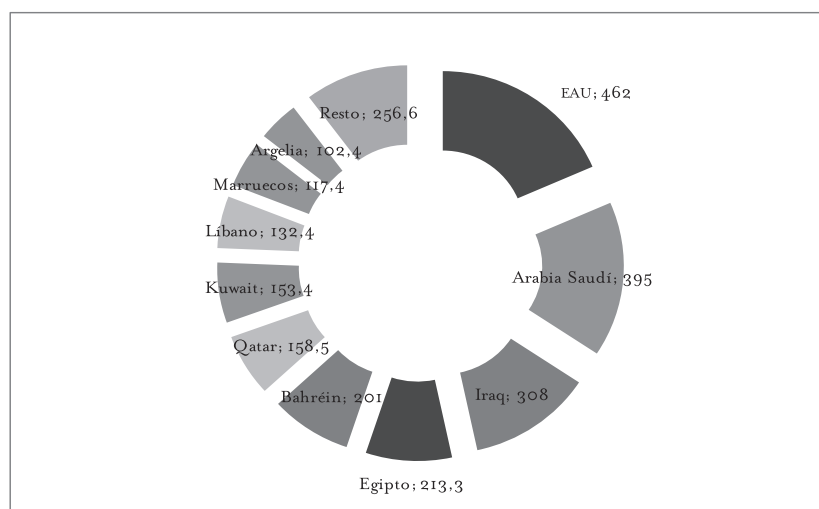


Fuente: Diego Anzoategui, M.^a Soledad Martínez y Roberto Rocha (2010). *Bank Competition in the Middle East and Northern Africa Region*. Op. Cit.

26 *Ibidem* y Diego Anzoategui, M.^a Soledad Martínez y Roberto Rocha (2010). *Bank Competition in the Middle East and Northern Africa Region*. Op. Cit.

A día de hoy, los principales mercados bancarios árabes son el saudí y el de EAU, tal como refleja el gráfico 15. La tabla I muestra a las principales entidades financieras árabes por valor de sus activos, ninguna de las cuales está presente en España, lo cual demuestra el recorrido pendiente en las relaciones financieras hispano-árabes.

Gráfico 15. Principales mercados bancarios árabes (miles de millones US \$ en activos bancarios).



Fuente: Union of Arab Banks (2011). *Arab Banking Review 2011*. Beirut: Union of Arab Banks.

Tabla I. Principales bancos árabes por activos (2011).

Entidad	País	Activos (millones US \$)
Emirates NBD	EAU	76.561
National Commercial Bank	Arabia Saudí	68.654
National Bank of Abu Dhabi	EAU	53.379
Arab Bank	Jordania	50.600
Samba Financial Group	Arabia Saudí	48.452

Qatar National Bank	Qatar	47.258
Riyad Bank	Arabia Saudí	47.040
Arab Bank of Egypt	Egipto	46.380
Al Rahji Bank	Arabia Saudí	45.528
National Bank of Kuwait	Kuwait	44.903

Fuente: Union of Arab Banks (2011). *Arab Banking Review 2011*. Op. Cit.

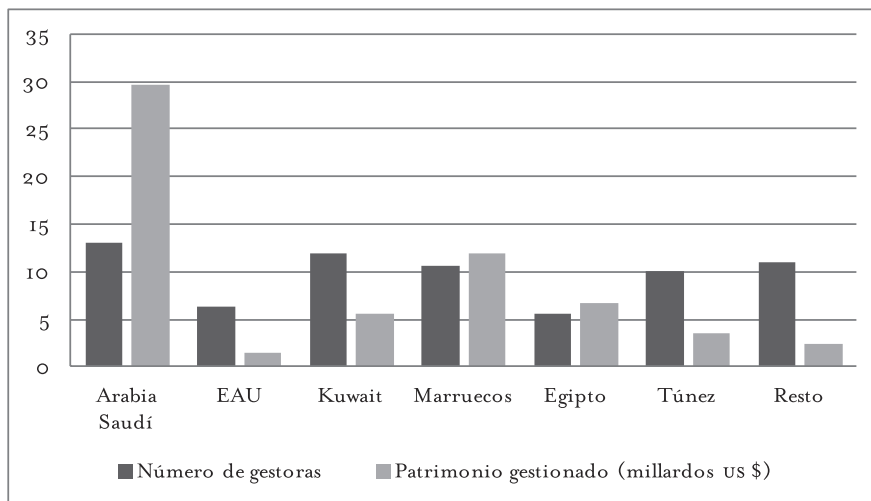
Fondos de inversión mobiliaria

El estudio de campo realizado a partir de la base de datos de Zawya nos ha permitido obtener estadísticas detalladas para un total de 71 gestoras con 367 fondos de inversión en activos financieros, regulados por sus respectivas autoridades financieras. El patrimonio total de los fondos identificados a partir de Zawya se sitúa en 62.602 millones US \$.

Los principales mercados para los fondos de inversión en la región MENA son Arabia Saudí y Marruecos en cuanto a patrimonio bajo gestión,²⁷ según los datos de Zawya. Por número de gestoras, destacan también Kuwait y Túnez, tal como se aprecia en el gráfico 16, con unas diez gestoras cada uno. En línea con la observación anterior sobre la concentración del mercado de inversión colectiva, el resto de países MENA aglutinan a 11 gestoras, es decir, a un 16% del total en número de entidades, pero solo administran el 6% del patrimonio total de la muestra.

27 En adelante, se utilizan para simplificar las siglas inglesas MENA para indicar los países árabes de Oriente Medio y el norte de África.

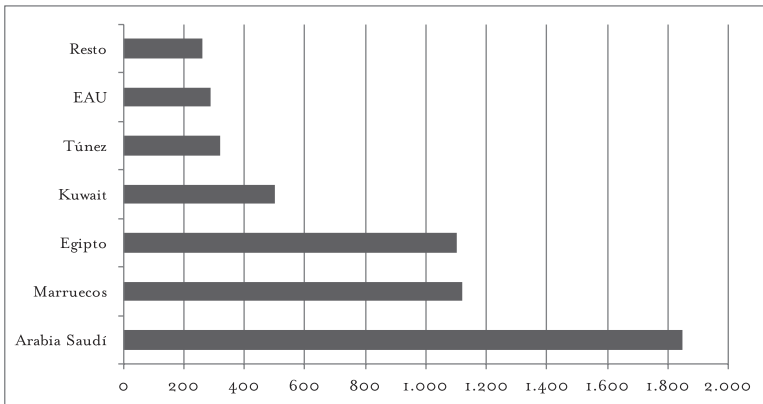
Gráfico 16. Distribución geográfica de las gestoras de fondos de inversión.



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Un análisis más detallado de las gestoras nos permite confirmar el mayor tamaño medio de las mismas en los dos grandes mercados antes citados, Arabia Saudí y Marruecos, según se observa en el gráfico 17. Las gestoras saudíes incluidas en Zawya alcanzan un tamaño medio de 1.800 millones US \$ frente, por ejemplo, a los 265 millones en EAU. El mercado saudí de inversión colectiva, que es el mayor de toda la región, cuenta con gestoras de mayor tamaño y con un mayor número de fondos por gestora. De hecho, si el promedio de la muestra es de 5 fondos por cada gestora, en Arabia Saudí esta cifra alcanza los 18 fondos por gestora, la más alta entre los países considerados y prueba de la sofisticación de este mercado. En Marruecos, el otro gran mercado de fondos, cada gestora dispone de 9 fondos en promedio.

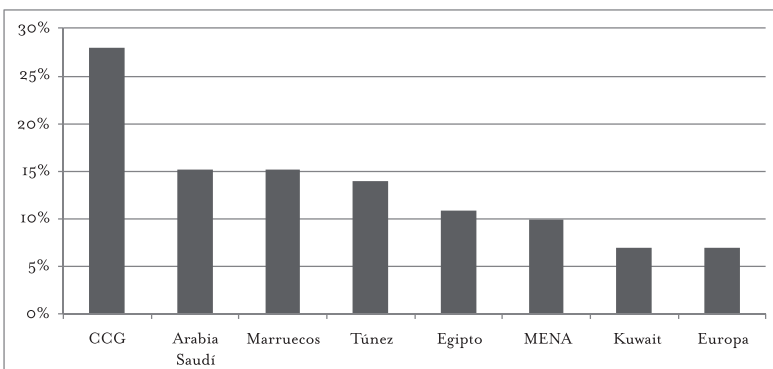
Gráfico 17. Tamaño promedio por gestora (patrimonio en millones US \$).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Un importante elemento a contrastar ha sido el relativo a la política de inversión de las gestoras. El gráfico 18 expone los focos geográficos de inversión de los diversos fondos de las gestoras analizadas, tratándose de datos no excluyentes, puesto que una misma gestora puede contar con productos para diversos mercados. Es destacable el interés por el CCG, percibido ya como un mercado único de inversión en casi un tercio de los casos, mientras que por lo demás se replica más o menos el patrón de domicilio de los fondos. Es decir, si los fondos están domiciliados y se comercializan, por ejemplo, en Marruecos, su foco de inversión será este mismo mercado. Existe un 7% de casos de inversión en Europa, lo cual confirma el interés que revisten estos fondos para las empresas españolas.

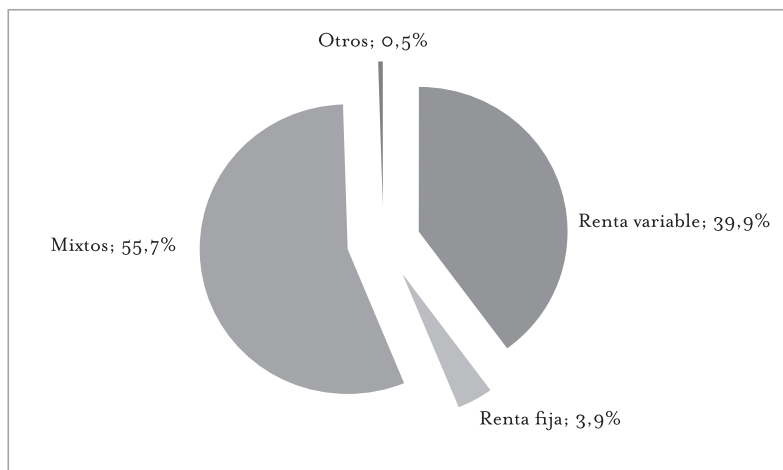
Gráfico 18. Foco geográfico de inversión de las gestoras (% de las gestoras de la muestra).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Como se aprecia en el gráfico 19, el grueso del patrimonio se administra a través de fórmulas mixtas, con la renta variable representando un destacado 40% del total, mientras que la renta fija es prácticamente inexistente. Esta mayoría de «productos mixtos» se corresponde, según los autores, a valores de los mercados monetarios, como papel comercial. Muchos fondos de inversión no cumplen en realidad su función de acumular ahorros de particulares para el largo plazo, sino que más bien administran los excedentes de tesorería de empresas y grandes fortunas y por ello apuestan por productos a corto plazo, con limitada rentabilidad.²⁸ A todo ello se une, como decíamos, el escaso desarrollo de los mercados financieros domésticos. En Egipto, los fondos de activos monetarios pueden representar hasta el 90% del patrimonio total.²⁹

Gráfico 19. Foco de inversión de las gestoras por producto (% del patrimonio de la muestra).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Aunque el alcance de este trabajo no ha permitido una profunda investigación sobre la oferta efectiva de productos islámicos entre los fondos de inversión, sí hemos podido comprobar que un 60% de las gestoras en términos de patrimonio total afirman disponer de fondos de inversión acordes con los dictados del islam, mientras que el 40% no indica de forma pública y clara que disponga de dicha oferta.

28 En la España de los años ochenta, los primeros y más exitosos fondos de inversión fueron también los de activos del mercado monetario (FIAMM), a causa de la ausencia de productos sofisticados, el enorme peso de la deuda pública como alternativa de inversión, la incertidumbre económica y una curva de tipos de interés que arrojaba mayor rentabilidad a corto que a largo plazo.

29 William Mako y Diego Sourrouille (2010). *Investment Funds in MENA*. Washington D. C.: World Bank. Estudio presentado en el Congreso sobre Finanzas en la Región MENA, disponible en la web del Banco Mundial.

Por último, se corrobora cómo el sector bancario tradicional controla buena parte de los fondos de inversión. La muestra de Zawya no permite efectuar un análisis exhaustivo de este punto, pero un estudio similar reciente concluye que la cuota de los bancos en el mercado de los fondos de inversión de la región MENA se sitúa en un 60% aproximadamente, una cifra que duplica el promedio de otros mercados emergentes.³⁰ Según dicho estudio, esta «bancarización» del negocio de los fondos de inversión dificulta su despegue, pues bancos y fondos compiten en realidad por el mismo ahorro, de modo que convendría una mayor liberalización del sector y su «emancipación» del ámbito bancario.³¹

Tabla 2. Ejemplos de modelos de propiedad de gestoras en MENA.

Gestora	País	Patrimonio (millones US \$)	Promotores privados o semiprivados (*)	Promotores públicos
Gulf Investment Company (gic)	Kuwait	359		Mumtalakat (fondo soberano de Bahrén), Emirates Investment Authority y gobiernos de Qatar, Omán y Kuwait.
Arab African National Bank	Egipto	210		Gobierno de Egipto, Kuwait Investment Authority, Gobierno de Jordania y Banque d'Algérie.
Jadwa Invest	Arabia Saudí	385	Bank Al Bilad, familias Al Subaei y Al Rahji, Zamil Group, más otras familias saudíes y de Bahrén.	Gobierno de Malasia, príncipe Al Saud de Arabia Saudí.
Securities & Investment Co.	Bahrén	180	National Bank of Bahrain, Bank of Bahrain and Dubai (BBK).	Pension Fund Commission of Bahrain, Seguridad Social de Bahrén, Gulf Investment Co. (Kuwait).

30 *Ibidem.*

31 *Ídem.*

Global Investment House	Kuwait	I.001	Bank of New York (EE. UU.), Dubai Capital Group, Royal Group (EAU), Action Group, Al Kharafi & Sons, Safi Group (Kuwait).	Seguridad Social de Kuwait.
-------------------------	--------	-------	---	-----------------------------

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.³²

Fondos de inversión en acciones no cotizadas (private equity)

Sin lugar a dudas, las acciones no cotizadas o *private equity* han constituido uno de los activos financieros de más éxito en los últimos años. Su crecimiento ha sido vertiginoso en todo el mundo y, a finales de 2009, el patrimonio de estos fondos superaba ya el billón de dólares. En España, el *private equity* se ha confundido con frecuencia con el capital riesgo o *venture capital*, lo cual exige en primer lugar una breve aclaración a este respecto.

En sentido estricto, el término inglés *private equity* se refiere a acciones o participaciones en todo tipo de empresas o negocios no cotizadas en bolsa, en contraposición a las acciones de empresas negociadas en bolsa, *public equity*. Dentro de aquella categoría encajan, por tanto, desde participaciones en negocios nuevos y pequeños hasta empresas de gran envergadura y trayectoria, es decir, desde una empresa de Internet de reciente creación hasta El Corte Inglés, pues ninguna de ellas cotiza en bolsa. Es evidente, sin embargo, que las características de las empresas pequeñas y jóvenes son muy distintas y ello nos permite distinguir una categoría especial de *private equity*, la del capital riesgo o *venture capital* destinado a financiar las primeras fases de un negocio.

El *private equity* puede ofrecer rentabilidades superiores a las de las acciones cotizadas, sometidas a los vaivenes de los mercados en los que cotizan y a la dificultad de diferenciarse de las conductas en masa de otros inversores. Sin embargo, la falta de liquidez es un elemento característico de las acciones no cotizadas, de modo que los fondos que invierten en este tipo de activos suelen buscar una desinversión en unos años, ya sea mediante la salida a bolsa o la venta a otros inversores.

En la segunda mitad de la década pasada florecieron los fondos de *private equity* al calor del dinero barato y abundante, el auge de las bolsas y la búsqueda de rendimientos extraordinarios por parte de los nuevos inversores, algunos de ellos de Oriente Medio. Entre 2005 y finales de 2009, se captaron en todo el mundo fondos por valor de más de 900.000 millones US \$ en el ámbito del *private equity*

32 Se consideran como «semiprivados» a los diversos bancos de origen público que se han privatizado en buena medida, aunque siguen bajo una fuerte influencia estatal.

en sentido amplio, es decir, incluyendo también inversiones inmobiliarias.³³ En esta oleada sin precedentes, los centros financieros occidentales fueron los principales beneficiados, con ingentes sumas de capital fluyendo hacia los «grandes nombres» del sector, como Goldman Sachs, Carlyle, KKR, CVC o Blackstone.

En los últimos años, sin embargo, han ocurrido diversos fenómenos que podrían modificar el curso del mercado de *private equity*. En primer lugar, la a-tonía en los mercados de capitales y de fusiones y adquisiciones dificulta las salidas y, por tanto, afecta negativamente a las inversiones en acciones no cotizadas. En segundo lugar, la crisis en los mercados financieros occidentales ha afectado la credibilidad de algunas instituciones históricas y podría dificultar en el futuro la captación de recursos por parte de entidades occidentales.³⁴ En este sentido, y en tercer lugar, contribuirá a este fenómeno el propio auge de los mercados emergentes como fuente de ahorro, según describíamos en la primera sección.

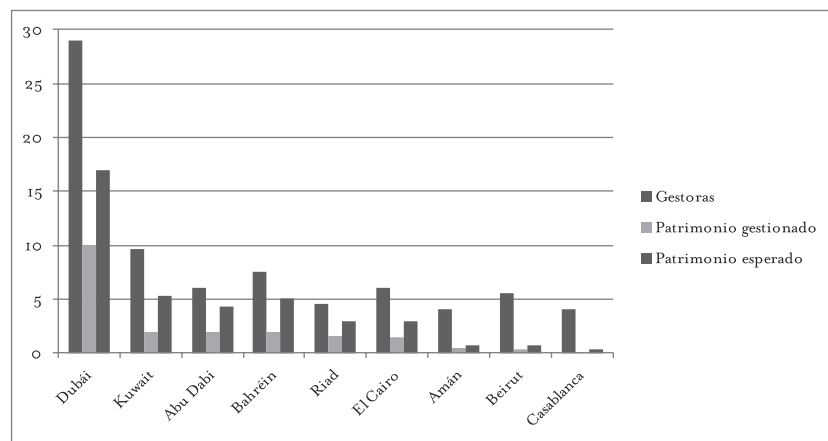
En el contexto de los países árabes que nos ocupa, la muestra de fondos de *private equity* de Zawya nos ha permitido identificar un total de 104 gestoras, una cifra sin duda significativa, aunque solo disponemos de datos completos para 86 de ellas. El patrimonio total administrado por todos los fondos de *private equity* analizados se sitúa en 24.196 millones US \$. No obstante, las gestoras se encuentran en su mayoría en plena fase de captación de recursos, de modo que su patrimonio esperado y anunciado casi duplica la cifra anterior y alcanza los 46.899 millones US \$.

Un análisis de las gestoras a partir de su sede efectiva de administración nos permite confirmar el predominio de Dubái en el ámbito del *private equity*. Tal como ilustra el gráfico 20, el pequeño emirato concentra un tercio de las gestoras identificadas, pero casi la mitad del patrimonio gestionado (un 47%). Detrás de Dubái encontramos, a mucha distancia, otras plazas financieras árabes como Kuwait, Abu Dabi y Bahreín, con un 11-12% del patrimonio total en cada caso. Por debajo del 10% del total se sitúan luego Arabia Saudí, Egipto, Jordania, el Líbano y Marruecos, por este orden.

33 Private Equity International (PEI) (2010). *The PEI 300*. Londres: Private Equity International. Disponible en <www.peimedia.com>.

34 Cabe recordar que, durante 2008 y a raíz del inicio de la crisis financiera, varios fondos soberanos árabes y asiáticos entraron en el capital de entidades de Wall Street como Citigroup, Merrill Lynch o Blackstone, de modo que sufrieron importantes minusvalías.

Gráfico 20. Distribución geográfica de las gestoras (patrimonio en millardos US \$).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Las gestoras analizadas cuentan con un patrimonio promedio de 281 millones US \$, netamente inferior a los fondos de inversión de la sección anterior, a causa de la relativa juventud de este tipo de activo en los círculos internacionales de inversión, y más aún en esta región. En consecuencia, la mayoría de gestoras administra un solo fondo, y solo tres entidades gestionan más de tres fondos y corresponden a las tres mayores gestoras de *private equity* de la zona, Abraaj, EFG y Global Capital. La tabla 3 muestra un perfil de las mismas.

Tabla 3. Los «tres grandes» del *private equity* en los países árabes.

Gestora	Sede	Año de constitución	Número de fondos	Patrimonio actual (millones US \$)	Patrimonio esperado (millones US \$)
Abraaj Capital	Dubái	2002	8	5.478	6.263
Global Capital Management	Kuwait	2007	5	2.073	2.767
EFG Hermes	Egipto	1984	7	1.311	2.173

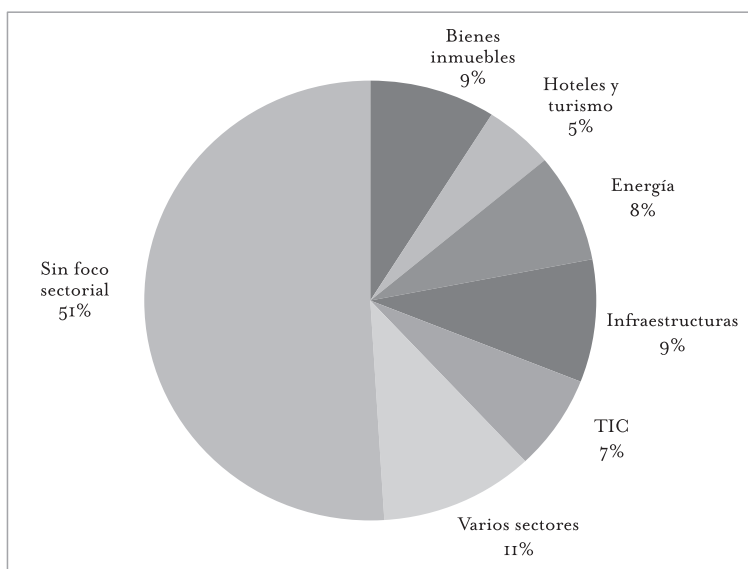
Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Al analizar la política de inversión de las gestoras, observamos una distinción importante con respecto a los fondos de inversión de la sección precedente. Mientras estos, titulares de valores negociados en mercados organizados,

invierten principalmente en los mismos mercados en que están domiciliados, los fondos de *private equity* se enfocan mayoritariamente al conjunto de la zona MENA.

Desde el punto de vista sectorial, la mitad de las más de 80 gestoras identificadas cuenta con fondos especializados, predominando las infraestructuras, los bienes inmuebles y la energía, sectores todos ellos relevantes para las empresas españolas. No siempre esta especialización se realiza con fondos ad hoc, sino que a menudo la gestora cuenta con 2 o 3 sectores preferentes en su política de inversión, sin disponer de ningún fondo específico para cada uno.³⁵ En nuestra muestra de Zawya, los «sectores preferentes» más comunes son precisamente la energía, las infraestructuras y los inmuebles, junto con las TIC y los hoteles.

Gráfico 21. Gestoras con especialización sectorial.



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

A diferencia de los fondos de inversión, donde los productos islámicos estaban presentes en un 60% de las gestoras, en el caso de *private equity* su presencia es testimonial. En cuanto a su propiedad, como en otros muchos casos, observamos modelos mixtos con accionistas privados y públicos, así como una cierta presencia de operadores extranjeros, inexistente en el caso de los fondos de inversión. Un buen ejemplo es el de Abraaj Capital de Dubái, la mayor gestora de *private equity*. En ella participan las principales familias reales del Golfo (Al Naheyan de Abu Dabi, Al Thani de Qatar), algunos linajes empresariales

35 Debemos recordar que la mayoría de gestoras disponen de un solo vehículo de inversión, así que no es posible para ellas crear fondos para cada sector.

importantes del Golfo (Al Turki de Arabia Saudí, Zabeel, Al Jaber y Al Qasimi de EAU), los fondos de seguridad social de Qatar y Kuwait, el grupo público inversor de Dubái DIFC, así como el alemán Deutsche Bank.

Tabla 4. Selección de algunos fondos árabes sectoriales relevantes.

Sector	Fondo	Gestora
Agricultura	Horus Food & Agribusiness	EFG Hermes (Egipto) y Rabobank (Holanda)
	Agram Fund	Attijariwafa Bank (Casablanca)
	Mahaseel Agriculture Fund	Beltone Private Equity (Egipto)
	Pharos Miro Agriculture Fund	Pharos Financial Advisors (Dubái)
	Pharos Miro Timber Fund	Pharos Financial Advisors (Dubái)
Energía	EMP Energy Fund	Emerging Markets Partnership, EMP (Bahréin)
	Millennium Global Energy Fund	Millennium Private Equity (Dubái)
	Markaz Energy Fund	Kuwait Financial Center Markaz
	Masdar Cleantech Fund	Abu Dhabi Investment Co., ADIC (Abu Dabi) y Deutsche Bank
Infraestructuras	Infrastructure & Growth Capital Fund	Abraaj Capital (Dubái)
	InfraMed Fund	EFG Hermes (Egipto)
	IDB Infrastructure Fund	Emerging Markets Partnership, EMP (Bahréin)
	ADCB Macquarie Infrastructure Fund	ADCB Macquarie Corporate Finance (Abu Dabi)
	MENA Infrastructure Fund	Dubai International Capital
	Bunyah Infrastructure Fund	Instrata Capital (Bahréin)

Inmuebles y hoteles	Shuaa Logistics Fund	Shuaa Capital (Arabia Saudí)
	Shuaa Hospitality Fund	Shuaa Capital (Arabia Saudí)
	Siraj Capital Fund I	Siraj Capital (Jeddah y Dubái)
	MENA Real Estate Development Fund	Al Futtaim Investment Management (Dubái)
	Boubyan International Real Estate Fund	Boubyan Bank (Kuwait)
	GCC Real Estate Fund	Global Investment House (Kuwait)

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Zawya.

Conclusiones

En un entorno global cambiante, con unos mercados occidentales estancados y gravemente afectados por el endeudamiento y la restricción crediticia, los países árabes ofrecen una fuente potencial de capital que hemos querido explorar en este estudio. La radiografía del capital árabe nos ha permitido confirmar la acumulación de riqueza en dos colectivos: los Estados, con sus distintas ramificaciones en forma de entidades públicas, y las grandes fortunas familiares. En ambos casos, es destacable y muy positiva la tendencia hacia inversiones directas y alternativas, como los inmuebles o las empresas no cotizadas. Una parte de estos crecientes recursos se canaliza hacia nuevos vehículos de inversión, concretamente fondos de inversión y de *private equity*.

Las posibilidades para las empresas españolas son muy destacadas, en la medida en que tanto las grandes fortunas familiares como muchos de los fondos actúan en sectores donde España dispone de cierta ventaja competitiva, como la hostelería y las infraestructuras, e invierten en el conjunto de la región MENA. Por ello, podemos plantear modelos de colaboración entre empresas españolas y capitalistas del Golfo Pérsico en mercados cercanos como Marruecos, Túnez y África subsahariana.

El capital árabe y las empresas españolas pueden forjar nuevos modelos de colaboración que nos permitan ampliar una todavía modesta presencia empresarial en Oriente Medio y África, además de seguir creciendo en un entorno de escaso capital en España y Europa. La capacidad técnica española quedó ampliamente demostrada con la adjudicación de la construcción del tren entre la Meca y Medina en Arabia Saudí, valorado en 7.000 millones de euros, un perfecto ejemplo de colaboración empresarial y de competitividad tanto de nuestros productos industriales como de empresas de servicios. El capital árabe y el «saber hacer» español afrontan un periodo de colaboración mutua que confiamos sea largo y fructífero.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Jacinto Soler Matutes es doctor en Economía por la Universidad de Barcelona y profesor asociado de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Es autor de una docena de libros sobre economías emergentes y ha colaborado en diversos proyectos de investigación para entidades como Casa Asia, Casa Árabe, Real Instituto Elcano, Puerto de Barcelona, Puerto de Algeciras, Fundación CIDOB o Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMED). También es socio fundador de Emergia Partners, primera consultora española dedicada a los mercados emergentes.

RESUMEN

Tras la escalada anterior a la crisis, los precios de los hidrocarburos se han estabilizado en un nivel razonable, lo cual, combinado con una demanda global en auge, augura una importante acumulación de capital en los países árabes exportadores de estas materias. Fondos soberanos y entidades estatales se convierten en nuevos protagonistas de la inversión internacional, junto con grandes fortunas familiares, dedicadas a sectores de interés para España. A su vez, el mercado financiero «bancaizado» del mundo árabe da paso a fondos de inversión cada vez más sofisticados y especializados. El Golfo Pérsico se erige, pues, en destino clave para las empresas que quieran seguir siendo competitivas en un entorno con capital cada vez más escaso y concentrado en los países emergentes.

PALABRAS CLAVE

Inversión, petróleo, OPEP, fondos soberanos, fondos, *private equity*, sistemas financieros, bancos.

ABSTRACT

After increasing before the crisis, hydrocarbon prices have stabilised to a reasonable level, which, combined with rising global demand, promises the significant accumulation of capital in Arab countries exporting these materials. Sovereign wealth funds and state bodies have become the new leading figures in international investment, together with large family fortunes allocated to sectors of interest for Spain. Equally, the Arab world's financial «banking» market gives rise to increasingly more sophisticated and specialised investment funds. The Persian Gulf, therefore, has become a key destination for companies wishing to continue their competitiveness in an environment with capital in increasingly short supply and concentrated in emerging countries.

KEYWORDS

Investment, petrol, OPEP, sovereign wealth funds, funds, *private equity*, financial systems, banks.

الملخص

بعد الإرتفاع المتصاعد الذي عرفته قبل نشوب الأزمة، عادت أسعار المحروقات للإستقرار عند مستويات معقولة، و التي بسبب إقترانها بتزايد الطلب العالمي، تنبأ بتراكم معتبر للرأسمال في البلدان العربية المصدرة لهذه المواد. ذلك ما يجعل من الصناديق السيادية و الكيانات الحكومية تتحول إلى لاعب جديد في مجال الإستثمار العالمي، فضلا عن الثروات العائلية الكبيرة التي تنشط في قطاعات تهتم مصالح إسبانيا. بدورها بدأت السوق المالية المعتمدة على الخدمات المصرفية في العالم العربي، في فتح المجال أمام صناديق الإستثمار التي تعرف تطورا و تخصصا متزايدا. هكذا تحول الخليج الفارسي إلى وجهة رئيسية للشركات الساعية إلى الحفاظ على تنافسيتها في محيط يتزايد فيه نقص الرأسمال، ليتركز أكثر في الدول الصاعدة.

الكلمات المفتاحية

الإستثمار، البترول، منظمة الدول المصدرة للبترول، الصناديق السيادية، الصناديق، الأسهم الخاصة، الأنظمة المالية و المصارف.

DESARROLLO DE LA ECONOMÍA Y BANCA ISLÁMICA: EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y ACTUALIDAD EUROPEA¹

Olivia Orozco de la Torre

¿Qué es la economía islámica?

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 árabo-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 poscolonial 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

1 Artículo previamente publicado en Olivia Orozco de la Torre y Gabriel Alonso García (eds.) (2013). «Desarrollo de la economía y banca islámica: evolución histórica y actualidad europea», *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, pp. 167-187.

crítica desde la izquierda.²

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.

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 setenta 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 del 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.³

2 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). Véase Arshad Zaman (2013). «Mawlana Mawdudi and the Genesis of Islamic Economics», texto preparado para el Ninth International Conference in Islamic Economics and Finance, Estambul (Turquía), 9-11 de septiembre de 2013 (10 de mayo de 2013), <http://academia.edu/2762176/Mawlana_Mawdudi_and_the_Genesis_of_Islamic_Economics>, p. 4. Sobre Khursid Ahmad como «padre» de la economía islámica y discípulo de Mawdudi, véase John L. Esposito y John O. Voll (2001). *Makers of Contemporary Islam*. Nueva York: Oxford University Press, p. 39.

3 Muhammad Umer Chapra (2011). *The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help?*, en Johathan Langton, Cristina Trullols y Abdullah Q. Turkistani (eds.). *Islamic Economics and Finance: a European Perspective*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

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.

Reinterpretación 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.⁴ 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, primero, 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 coparticipativa en que tienen lugar las actividades económicas, compartiendo entre los socios, ya sean empresarios o propietarios del capital, las pérdidas 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 vicerregentes (*jilafah*) de la obra divina,⁵ 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

4 Khursid Ahmad (1980). Economic Development in an Islamic Framework, en *Khursid Ahmad (ed.). Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation, p. 178.

5 Muhammad Umer Chapra (1980). The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, en *Khursid Ahmad (ed.). Studies in Islamic Economics. Op. Cit.*, p. 144.

prohibición de la usura (*riba*, prescrita en el Corán); así como de la incertidumbre (*gharar*); y de la ostentación, extravagancia o consumo excesivo (*israf*).⁶

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 la *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.⁷ De este modo, el rendimiento del capital solo 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 árabo-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.

6 Algunos autores, según recoge Siddiqi, mantienen una actitud bastante crítica a este respecto sobre la ostentación y el lujo en las formas de vida y consumo, probablemente en respuesta a los cambios en las pautas de consumo que acompañaron los booms del petróleo en los años setenta: «Indulgence in luxurious living and the desire to show off is condemned (29:438-453; 120:68-73). Islam cannot tolerate conspicuous consumption of the leisure class (62:141-144)» (Muhammad Nejatullah Siddiqi [1980]. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, en *Khursid Ahmad [ed.]. Studies in Islamic Economics. Op. Cit.*, p. 196).

7 Muhammad Umer Chapra (1980). The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, *Op. Cit.*, p. 253.

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 libre 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 financiera, 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». ⁸ 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. ⁹ 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, e intenta 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, de modo que actúa 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 árabo-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 encuen-

8 Muhammad Abdul Mannan (1984). *The making of Islamic economic society: Islamic dimensions in economic analysis*. Arabia Saudí: Islamic Research and Training Institute, King Abdul Aziz University

9 Monzer Kahf (1980). A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society, en *Khursid Ahmad (ed.). Studies in Islamic Economics. Op. Cit.*, p. 32.

tren fuera de estos circuitos, facilitando así procesos de acumulación de capital y generando dinámicas de desarrollo endógeno.

El segundo 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 este pretende emprender, el dinero se destinará a financiar proyectos con mayor rentabilidad, más productivos y más relacionados con la economía real.¹⁰ 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 los casos de Pakistán y Sudán, donde se realizaron algunos intentos de islamización del sistema bancario tras la llegada al poder de regímenes de carácter islámico, no se puede considerar que ningún país del mundo haya puesto en marcha una islamización completa de la economía que siga los principios, preceptos y objetivos mencionados.

En el campo donde sí se han producido avances reales es en 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 árabo-musulmana a todo el mundo. A continuación, veremos su evolución, funcionamiento y resultados.

¿Qué es la banca islámica?

Una serie de aleyas en el Corán condenan y prohíben explícitamente cobrar y obtener beneficios de la usura.¹¹ Algunas interpretaciones defienden que realmente esta prohibición se refiere a situaciones abusivas de usura y, sobre todo, a los llamados préstamos «del doblemente», por cobrar el doble de lo establecido si no se cumplían los plazos del pago, bastante comunes en la época preislámica y que, de hecho, se mencionan en una de las aleyas sobre la usura.¹² 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

10 Patrick Imam y Kameni Kpodar (2010). «Islamic Banking: How Has It Diffused?», *IMF WP*, agosto de 2010, p. 5.
 11 «Dios ha permitido el comercio y prohibido la usura (*niba*)» (Corán, 2:276; además de la 2:275, 278-280, 3:130, 30:39).
 12 M. A. S. Abdel Haleem (trad.) (2005). *The Qur'an: a new translation by M. A. S. Abdel Haleem*. Oxford: Oxford University Press.

comerciales sin incurrir en la usura.¹³ De hecho, algunos de estos instrumentos y contratos tienen 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.¹⁴

A lo largo de los siglos, sin embargo, se van relajando estas restricciones para progresivamente aceptarse la distinción entre interés y usura, interpretando esta como un tipo de interés abusivo y prohibido, mientras el interés se considera como el coste y rendimiento legítimo del dinero. Del mismo modo ocurre en el mundo árabo-islámico, pese a las reticencias que genera inicialmente la aparición de la banca moderna a finales del siglo XIX y principios del XX.¹⁵ 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 islámico, fue cristalizando en iniciativas concretas en los años sesenta 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 setenta, gracias a la liquidez proveniente de los *booms* del petróleo.

¿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 Haji, en 1962) y Egipto (Mith Gamr, en 1963),¹⁶ 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 setenta. 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

13 Marjorie Grice-Hutchinson (1978). *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Londres: George Allen & Unwin.

14 Abraham L. Udovitch (1962). «At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium», *Speculum*, 37 (2), pp. 198-207.

15 Rodney Wilson (2007). «Islamic Finance in Europe», *RSCAS Policy Paper*, 2007/02, European University Institute, diciembre de 2007.

16 Todavía en funcionamiento: Tabung Haji, <www.tabunghaji.gov.my> [Consultado el 5 de mayo de 2014].

que se le atribuían.¹⁷

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 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 debe 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 ochenta en Malasia, donde se creó el primer banco islámico en 1983, el Bank Islam Malaysia Berhad,¹⁸ se introdujeron incentivos fiscales para los depósitos islámicos en 2001 y donde se 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 Bahrein, 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 repositionado en los últimos años como centro de las finanzas islámicas y es el actual líder 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, entre ellos los mayores del mundo son los 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 islámicos 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 que permitían el uso

17 «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 [2009]. «¿La ética al servicio del desarrollo sostenible?», *Afkar/Ideas*, invierno 2008-09, p. 58).

18 Patrick Imam y Kamani Kpodar (2010). «Islamic Banking: How Has It Diffused?», *Op. Cit.*, p. 6.

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 islámicos, 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 islámicos 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,¹⁹ 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 2013.²⁰ 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).

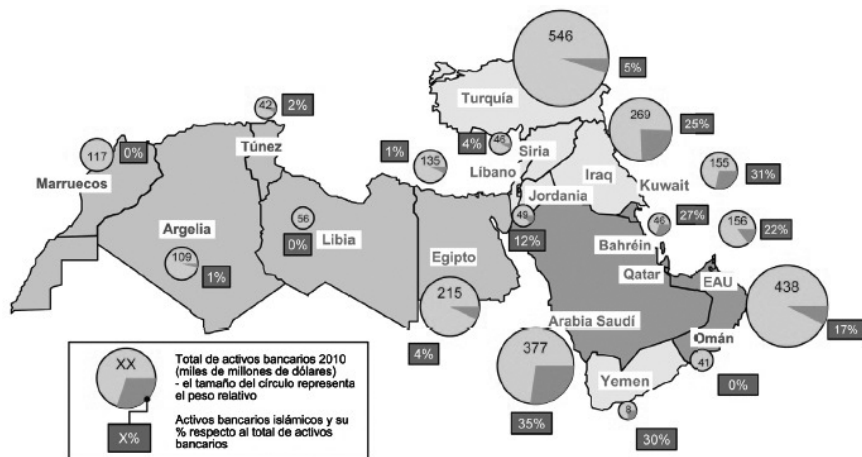
En su conjunto y aunque las estimaciones varían según las fuentes, los bancos islámicos mueven el 14% de los activos del sistema bancario en Oriente Medio y norte de África, y su peso es aún mayor en los países del Golfo (un 26%). Con la excepción de Arabia Saudí, Kuwait y Bahrein, donde representan el 35, 31 y 27% del total de activos, respectivamente, su porcentaje de participación en los mercados nacionales, en general, sigue siendo reducido (véase gráfico 1).

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 (véase 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.

19 Elena Arigita (2005). *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada.

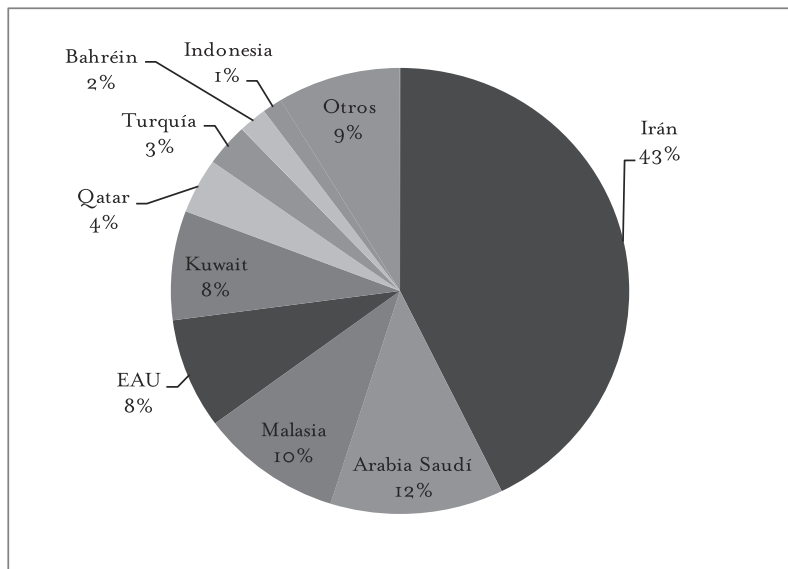
20 Tom Perry (2013). «Egypt's Islamic Authority Asserts Role, Clashes with Brotherhood», *Reuters*, 28 de marzo de 2013, <<http://uk.reuters.com/article/2013/03/28/uk-egypt-azhar-idUKBRE92RoSL20130328>> [Consultado el 5 de mayo de 2014].

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 de noviembre de 2011; *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, 27, noviembre/diciembre de 2011.

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 de marzo de 2013.

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 ciento 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, solo que se articulan a través de los llamados *contratos de coparticipación en pérdidas y beneficios* 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.

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.

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.

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.

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.

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-iqina*, 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.

Impacto y expansión actual de la banca islámica

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 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.

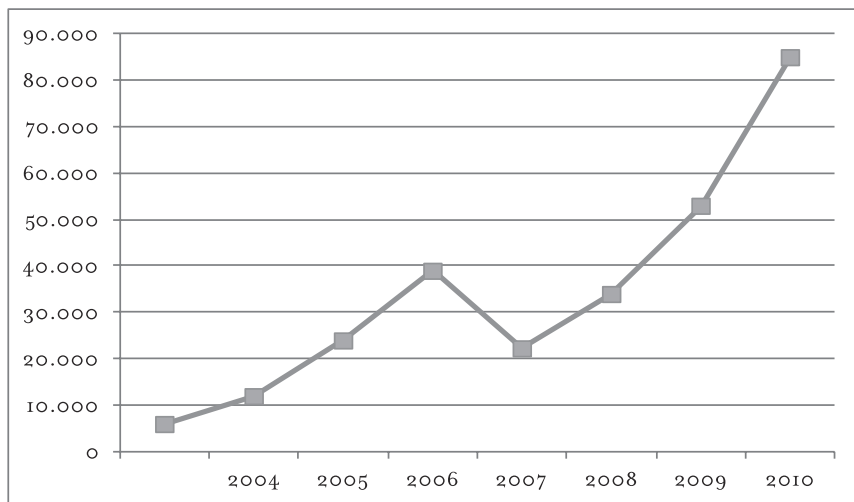
Sin embargo, los instrumentos que, por excelencia, han experimentado una mayor expansión desde el comienzo de su lanzamiento, también a principios

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 Bahrein 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 y ha alcanzado 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, cabe 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, por lo que alcanzó 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*, en USD (dólares de los EE. UU. por sus siglas en inglés)



Fuente: Elaboración propia a partir de Zawya Sukuk Monitor y del Islamic Finance Information Service (IFIS). [S&P] *Islamic Finance Financial Times Special Report*, 12 de mayo de 2011; Jacinto Soler Matutes (2013). *El nuevo capital árabe: principales actores y oportunidades para las empresas españolas*. Madrid: Casa Árabe.

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.²¹

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.

21 Aamir A. Rehman (2009). «The Relevance of Islamic Finance Principles to the Global Financial Crisis», *Panel Discussion on the Evolution of the Global Financial Crisis from the Current Crisis*, Islamic Legal Studies Program, Islamic Finance Project, 16 de marzo de 2009. Cambridge (Ma.): Harvard Law School; Rafe Hanef y Edib Smolo (2010). «Reshaping the Islamic Finance Industry: Applying the Lessons Learnt from the Global Financial Crisis», *Research Paper*, 11, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance; Muhammad Umer Chapra (2011). *The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help?*, *Op. Cit.*

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 Bahrein, con tasas del 39 y 26% de crecimiento, frente al 28 y 7% de la banca convencional.

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.²² 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 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, Merrill 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 árabo-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 *ijara*), 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 *ijara* y *murabaha* con la UK Finance Bill de 2009, entre otras

22 Véase United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD) (2013). *World Investment Report 2013. Global Value Chains: Investment and Trade for Development*. Nueva York/Ginebra: Organización de las Naciones Unidas, p. 10.

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 especializados en finanzas islámicas (Leicester, Loughborough, Durham).²³

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 que han trabajado con este tipo de finanzas son Suiza (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 sus siglas en inglés) 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.

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.²⁴ 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 toman-

23 Para más información sobre formación especializada en finanzas islámicas en Europa véase: Ahmed Belouafi, Abderrazak Belabes y Cristina Trullols (eds.). *Islamic Finance in Western Higher Education*, Hampshire, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.

24 Patrick Imam y Kamení Kpodar (2010). «Islamic Banking: How Has It Diffused?», *Op. Cit.*, p. 20.

do como referencia el tipo de interés del mercado en cada momento.²⁵ En este sentido, se advierte en distintos foros del riesgo de 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).²⁶

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 y Yousefi 2011:8).

En este sentido, su expansión en el norte de África, más allá del voluntarismo político mostrado por los partidos islámicos 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.

25 Mahmoud Amin El-Gamal (2008). «Incoherence of Contract-Based Islamic Financial Jurisprudence in the Age of Financial Engineering», *Wisconsin International Law Journal*, 25 (4), <<http://www.ruf.rice.edu/~el-gamal/files/Incoherence.pdf>>, p. 5.

26 Abdul Ghafar Ismail (2011). «The Theory of Islamic Banking: Look Back to Original Idea», *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 7 (3), julio-septiembre de 2011, p. 10.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ABUAMRIA, Faeyz M. J. (2007). *El mecanismo de funcionamiento de los bancos islámicos y su tamaño en los mercados financieros*. Granada: Editorial Universidad.
- DE ANCA, Celia (2008). «Invertir en valores: Inversión socialmente responsable e inversión islámica», *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, 6, marzo-abril de 2008.
- ASUTAY, Mehmet (2010). «Considering the Dichotomy Between the Ideals and Realities of Islamic Finance», *New Horizon*, 174 (32).
- . (2007). «A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System», *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1 (2), pp. 3-18.
- BARAJAS, Adolfo; CHAMI, Ralph; ESPINOZA, Raphael y HESSE, Heiko (2010). «Recent Credit Stagnation in the MENA Region: What to Expect? What Can Be Done?», *IMF Working Paper*, 10/219.
- BELOUAFI, Ahmed; BELABES, Abderrazak y TRULLOLS, Cristina (eds.) (1980). *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, en *Khursid Ahmad (ed.). Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation, pp. 143-169.
- KHAN, M. Fahim (2009). «World Financial Crisis: Lesson from Islamic Economics», *Issues in the International Financial Crisis from an Islamic Perspective*. Jeddah: Islamic Economic Research Center, pp. 21-22.
- LORCA, Alejandro y OROZCO, Olivia (1999). *La banca islámica sin intereses: elementos básicos*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- OROZCO, Olivia (2011). «Las finanzas islámicas superan el billón de dólares», *Boletín de Economía y Negocios*, 27, noviembre-diciembre de 2011.
- . (2008). «La banca islámica: nuevos mercados, ¿nuevas alternativas?», *Política Exterior*, 122, marzo-abril de 2008.
- WILSON, Rodney (2011). *Islamic Banking and Finance in North Africa: Past Development and Future Potential*. Túnez: African Development Bank.
- . (2006). «Overview of the Sukuk Market», en *NATHIF J., Adam y ABDULKADER S., Thomas. Islamic Bonds: Your Guide to Issuing, Structuring and Investing in Sukuk*. Londres: Euromoney Books, pp. 3-17.
- ZAMAN, Asad (2013). *Islamic Approaches to Fundamental Economic Problems*, en *Kabir Hassan y Mervyn Lewis (eds.). Oxford University Handbook on Islam and the Economy*. Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics, <<http://ssrn.com/abstract=2231398>, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2231398>>.
- . (2012). «The Normative Conceptions of Scarcity», *Real-World Economics Review*, 61, pp. 22-39.

INFORMES

- World Islamic Banking Competitiveness Report 2012-2013*, Ernest & Young, diciembre de 2012.
- OAKLEY, David (2011). «Good Omens Amid Turbulence», *Financial Times, Special Report: Islamic Finance*, 12 de mayo de 2011.

- Islamic Financial Services Board (IFSB), Islamic Development Bank (IDB), y Islamic Research Training Institute (IRTI) (2010). «Islamic Finance: Global Financial Stability», abril de 2010.
- CASA ÁRABE (2010). «Las finanzas islámicas hoy. Panorama y claves de crecimiento», *Notas Socioeconómicas*, 9, 11 de junio de 2010.
- «KFH-Research Islamic Finance Report, 2012», *Tehran Times*, 17 de marzo de 2013.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Olivia Orozco de la Torre coordina el Área de Formación, Economía y Gobernabilidad de Casa Árabe y está especializada en economía y desarrollo en los países árabes, economía y banca islámica y pensamiento económico en el Mediterráneo. Es editora principal de la página web y el *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, así como de las publicaciones de Casa Árabe sobre finanzas, negocios, políticas industriales, agua, migraciones, desarrollo y consecuencias económicas de los conflictos. Doctora en Historia y Civilización por el Instituto Universitario Europeo de Florencia (IUE, 2008), posee un Máster en Estudios Árabes Contemporáneos por la Universidad de Georgetown (MAAS, 2003) y es licenciada en Ciencias Económicas por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, 1998). Coautora del primer libro en castellano sobre economía y banca islámica (AECID, 1998), ha publicado artículos sobre el tema, además de sobre historia del pensamiento económico en el Mediterráneo y las economías árabes en la actualidad.

RESUMEN

Este artículo 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 confrontan en la actualidad.

PALABRAS CLAVE

Economía islámica, banca y finanzas islámicas, *riba*, interés, *sukuk*, desarrollo, crisis financiera.

ABSTRACT

This article sets out the theoretical foundations and characteristics of the Islamic economy as a discipline that aims to create an economic model based on Islamic religious principles and on an interpretation of Islamic Law, where interest rates are considered prohibited in the face of the real phenomenon of Islamic finance which, based on these theoretical developments, articulates financial activity through the so-called *Islamic financial contracts of partnership*. There is a specific analysis

of the emergence, development and international expansion of this type of finance, in addition to its potential, and some of the problems and challenges it faces today.

KEYWORDS

Islamic economy, Islamic banking and finance, *riba*, interest, *sukuk*, development, economic crisis.

الملخص

يستعرض هذا المقال الأسس و الخصائص النظرية للإقتصاد الإسلامي كتخصص يسعى إلى خلق نموذج إقتصادي قائم على مبادئ الدين الإسلامي، و على تفسير الشريعة الإسلامية التي تحرم سعر الفائدة، في مقابل ظاهرة التمويل الإسلامي الحقيقية التي تستند على هذه التطورات النظرية لهيكله نشاط تمويلي عبر ما يعرف بعقود الشراكة الإسلامية. و سيتم تحليل، بشكل خاص، بروز هذا النوع من التمويل، و تطوره و توسعه العالمي، فضلا عن الإمكانيات التي يزخر بها، ثم بعض المشاكل و التحديات التي تواجهه في الوقت الراهن.

الكلمات المفتاحية

الإقتصاد الإسلامي، المصارف و التمويل الإسلامي، الربا، الفائدة، الصكوك، التنمية و الأزمة المالية.

ISLAM POLÍTICO: DE LA RADICALIDAD A LA MODERACIÓN

Ferran Izquierdo Brichs

El islam político en un contexto en evolución¹

La Primavera Árabe, y el largo camino de cambios que ha abierto, ha situado nuevamente al islam político en el centro de la política del mundo árabe. En algunos casos como en Marruecos por haber llegado al gobierno, aunque aceptando jugar según las reglas del régimen. En otros casos, como en Egipto, por haber perdido ante otros actores más fuertes en la lucha por dar forma al nuevo sistema. En Túnez, ha sido su pragmatismo y la capacidad de negociar lo que ha permitido encarrilar la transición hacia un sistema democrático, aunque todavía hay muchos interrogantes abiertos. En Siria, en cambio, la lucha armada ha dado voz a grupos yihadistas que han encontrado un campo abonado en la guerra civil iniciada por el régimen de al-Asad. Estas derivas son producto de la coyuntura en cada país, pero también de la evolución que ha sufrido el islam político desde los años ochenta. Por ello, para analizar al islamismo en la actualidad, es necesario tener en cuenta esta evolución, así como su relación con los regímenes y con las distintas fuerzas que actúan en los sistemas, incluyendo a los movimientos sociales.

En este artículo, intentaremos dar algunas claves para comprender esta evolución y la coyuntura actual a la que se enfrentan los «grupos islamistas».

Ante todo, es necesario recordar que 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. El modelo social, económico y político que quieren imponer estas élites, no solo las islamistas, es retrógrado, en algunos aspectos como el trato a la mujer incluso peor que bajo la dictadura caída. 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.

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. 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

1 Este artículo se ha realizado en el marco de los proyectos *Revoluciones populares del Mediterráneo a Asia Central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios*, Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2012-34053); y *Spring Arab: Social Movements and Mobilisation Typologies in the Arab Spring*, Unión Europea (Funding Scheme Marie Curie Actions - International Research Staff Exchange Scheme, Referencia: FP7-PEOPLE-2012-IRSES, Marie Curie Project number 318982).

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.

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 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 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 gran capital, de las élites 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 movilizadada para mejorar su condición de vida, tanto en términos materiales como en derechos y libertades. Contrariamente a lo que los medios de comunicación acostumbran a divulgar, es la población movilizadada la que asienta la transición en su camino a la democracia, mientras que las élites políticas, económicas e ideológicas en su lucha por el poder generan la inestabilidad que amenaza la transición. 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,² y durante estos años todas las élites 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.

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 Frente Islámico de Salvación en Argelia a finales de los ochenta marcaron dos momentos álgidos de la movilización popular e ideológica 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 mode-

2 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.

ración —tanto ideológica como en la actividad política— del Partido de la Justicia y el Desarrollo turco (AKP, por sus siglas en turco),³ los Hermanos Musulmanes egipcios, el Partido de la Justicia y el Desarrollo marroquí (PJD), al-Nahdah en Túnez y de la mayoría de los partidos o grupos grandes.

Por otra parte, la moderación de los grupos mayoritarios deja libre un espacio que otros intentan ocupar. Así, ideológicamente y en lo que se refiere a cuestiones como el derecho de familia, costumbres y debate teológico, los salafíes 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»,⁴ 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 salafíes que han optado por la acción política. Sin embargo, no se debe olvidar que en general estos grupos políticos más radicales en el discurso y en la acción son minoritarios.

Moderación y pragmatismo

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.⁵ 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 Hamás o a aceptar los sistemas estatales.⁶ 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.⁷

3 El caso del islamismo turco es seguramente paradigmático en este sentido. Véase Ferrán Izquierdo Brichs y Guillem Farrés Fernández (2008). «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; y Francisco Veiga y Marién Durán (2013). La era del AKP: una aproximación al islamismo contemporáneo, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB/Bellaterra.

4 Ikhwanweb, «FJP Abandons the Motto "Islam Is the Solution"», 20 de mayo de 2011, <<http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28604>> [Consultado el 3 de mayo de 2014].

5 Bruno Étienne (1987). *L'islamisme radical*. París: Hachette, p. 73.

6 Véase Javier Travín (2007). «La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 76; y Fernando Navarro y Javier Travín (2013). Entre el pragmatismo y el celo ideológico: el camino del islam político palestino, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Op. Cit.*

7 Véase Olivier Roy (1999). «Le post-islamisme», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 85-86 (1).

La radicalidad y la fuerza del islam político en los años ochenta y primeros noventa era producto de la debilidad de los regímenes sometidos a las tensiones provocadas por la crisis económica, las imposiciones del Fondo Monetario Internacional y las protestas populares. 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. La segunda dinámica, la guerra civil argelina, fue consecuencia de la primera. La burocratización de los regímenes llegó al extremo argelino, donde se vio que las élites en el poder estaban dispuestas incluso a llevar al país a la guerra civil, y la población pronto se fue alejando de toda iniciativa que pudiera conducir nuevamente a la represión y a la guerra.

La tercera dinámica fue el fin de la crisis económica y la recuperación de los mecanismos rentistas.⁸ 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 clientelismo, favorecido por las rentas del petróleo, 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 es seguramente la que tiene consecuencias más estructurales, y está relacionada 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. En la mayoría de regímenes rentistas y autoritarios árabes, las políticas de liberalización económica fueron aprovechadas por las élites para apropiarse directamente de los recursos, pero también permitieron una ligera ampliación de las clases medias y la penetración del capital financiero islámico, procedente sobre todo de la Península Arábiga y el Golfo.⁹ Estas capas burguesas y profesionales que no forman parte de las élites de los regímenes pasaron a apoyar a la oposición conservadora islamista.¹⁰ Son una importante fuente de ayudas para asociaciones y ONG benéficas islámicas, y para mezquitas e incluso grupos islamistas, con lo que consiguen aproximar a

8 Sobre la configuración de los regímenes de poder en el mundo árabe, véase Ferrán Izquierdo Brichs (ed.) (2009). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB/Bellaterra.

9 Sobre el impacto de este proceso en Egipto véase Joel Beinin (2004). *Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of Islamist Social Movements in Egypt and Turkey*, artículo presentado en el French and US Approaches to Understanding Islam, 12-14 de septiembre de 2004. Stanford: Stanford Center for Interdisciplinary Studies.

10 Véase por ejemplo Athina Lampridi-Kemou (2011). «Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta?», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 93-94; y Jorge Fuentelsaz Franganillo (2010). *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]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Este último autor menciona la caída de la Bolsa egipcia tras la detención de algunos empresarios cercanos a los Hermanos Musulmanes.

sus intereses tanto a buena parte del *establishment* religioso, como a grupos islamistas importantes.¹¹

Estos sectores exigieron a los grupos islamistas a los que apoyaban 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. 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 élites primarias de los regímenes, para ganar un poco de espacio en el seno del sistema. De esta forma, la negociación con los regímenes conduce a los grupos islamistas y sus dirigentes a la cooptación y a una posición secundaria dentro del sistema, pues su acceso al poder depende de su relación con las élites del régimen. En ocasiones también se produce una división en el islamismo, con grupos más propensos a la cooptación y otros más partidarios de la movilización. 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. Como máximo, pueden reivindicar la democratización del sistema, pues, tras los fracasos en su lucha por el poder en los años ochenta y noventa, muchos de ellos llegaron a la conclusión de que la democracia liberal es el camino para acceder al poder.

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.¹² 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.¹³ 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.

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

12 Véase, por ejemplo, el caso del PJD en Marruecos: Laura Feliu y María Angustias Parejo (2012). Morocco: The Reinvention of a Totalitarian System, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Political Regimes in the Arab World*. Londres/Nueva York: Routledge; Thierry Desrués y Miguel Hernando de Larramendi (eds.) (2011). *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Almuzara; y Juan Antonio Macías-Amoretti (2013). El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder político, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Op. Cit.*

13 Véase Jorge Fuentelsaz Franganillo (2010). *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]. *Op. Cit.*; Athina Lampridi-Kemou (2011). «Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta?». *Op. Cit.*; Athina Lampridi-Kemou (2013). Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Op. Cit.*; Ignacio Álvarez Ossorio (2011). «Las paradojas del islam político en Siria», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 93-94.

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 *umma* ya no es la solución política, aunque sí social, identitaria y cultural. 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.

El regreso a la religión se está produciendo en muchas ocasiones en su versión más rigorista como el salafismo, en muchos casos wahhabí, o 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 batalla 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. Cuando la rabia popular estalló, al frente no estaban los islamistas sino unos jóvenes que en muchos casos tenían un ideario muy distinto.

Islamismo y revueltas

Los problemas y valores que movilizaron a los jóvenes reunidos en las plazas no coincidieron con las reivindicaciones históricas de los grupos islamistas. Excepto la protesta por la corrupción que había sido una reivindicación también islamista, las revueltas tenían dos dimensiones alejadas del islam político. Por una parte, fueron herederas de protestas laborales y de la demanda de trabajo; por otra parte, se centraron en la exigencia de derechos y libertades, y de democracia. Algunas de estas demandas pueden ser aceptadas por los islamistas, pero no forman parte de su ideario. Los derechos y libertades, incluidos los laborales, reivindicados por las revueltas suelen estar alejados de estos grupos que, en muchos casos, los quieren limitar. De aquí, como ejemplo destacado, los choques que hubo durante y después de las revueltas ante el trato a las mujeres.¹⁴ Hubo coincidencia en el objetivo de hacer caer a los dictadores y en la reivindicación democrática, pero en este caso la interpretación islamista acostumbra a ser mucho más conservadora y, como ocurre con otros partidos de la derecha, muy limitada a la demanda de un sistema político basado en elecciones y con poca participación de la población.

Así, a diferencia de otras oleadas de protestas a finales de los ochenta y principios de los noventa, en esta ocasión el centro de las redes y de la difusión de las problemáticas no fueron las mezquitas, sino otros espacios «laicos» como las plazas, las regiones industrializadas o mineras, y las redes sociales de internet. La participación en el movimiento de militantes sindicalistas de base, diplomados parados, abogados, mujeres, jóvenes que se encontraban en las redes

14 Véase Ewa K. Strzelecka (2012). «Mujeres en la revolución yemení de 2011», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 13.

de internet...¹⁵ marcó un perfil muy distinto de las protestas anteriores lideradas por los islamistas.¹⁶

Sin embargo, en una transición a un régimen representativo y electoral, más o menos democrático, los recursos de poder importantes son los que sirven para controlar o manipular a la población para que esta ceda su poder o para utilizar las movilizaciones en su favor en competencia con otras élites. Las élites que compiten por el poder, en cualquiera de sus formas, usan el control sobre las instituciones del Estado, la acumulación de capital, los medios de comunicación de masas, los partidos, la difusión de ideologías políticas y religiosas, y la capacidad de coaccionar y reprimir con el ejército, la policía y las milicias. En el largo camino de recomposición del régimen político, los movimientos sociales tienen poca capacidad de competir, pues no tienen acceso a estos recursos y su función es la contraria: que la población sea un actor y no un recurso en manos de las élites. Así, en las posrevueltas árabes, allí donde han caído los viejos regímenes, los islamistas y los militares son los mejor situados en la competición, pues son los que tienen más capacidad para controlar más recursos de poder.

Los islamistas están mejor organizados que los otros grupos políticos, con mayor presencia sobre el territorio, una gran influencia ideológica sobre la población, mecanismos clientelares, más dinero y, en algunos casos, controlan medios de comunicación, y si ganan elecciones acceden al control de parte del Estado. Por esta razón, los islamistas necesitan un sistema de democracia representativa electoral para poder competir. Los militares, por el contrario, al basar su poder en la capacidad de coacción, tienen interés en limitar la capacidad de competir de las élites políticas, por lo que intentarán debilitar la construcción de un sistema democrático y los poderes del parlamento y el gobierno. Las tensiones en Egipto y Túnez tras las revueltas son un claro reflejo de esta dinámica.¹⁷

Regímenes, revueltas e islamismo

La suerte de las movilizaciones sociales, e incluso de las revoluciones, está directamente ligada a la fortaleza de las élites a las que se enfrentan. La movilización social es siempre una relación de poder y como tal está influenciada por todos los actores que participan en ella. Y, como en toda relación social, son los actores con mayor poder los que más influyen en su dinámica. Para triunfar, un

15 Véase Thierry Desrués (2012). «Moroccan Youth and the Forming of a New Generation: Social Change, Collective Action and Political Activism», *Mediterranean Politics*, 17 (1); Awatef Ketiti (2013). La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Ali, en *Encuentro Civil Euromed* (ed.). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África*. Barcelona: Icaria; Ignacio Álvarez Ossorio (2013). La sociedad civil egipcia tras la Primavera Árabe, en *Encuentro Civil Euromed* (ed.). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África*. Op. Cit. Sobre los antecedentes de la movilización que estalló en la Primavera Árabe, véase Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.) (2011). *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford: Stanford University Press.

16 Sobre el papel del islamismo en las revueltas árabes, véase el número 15 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, <<http://www.talleriteim.com/reim/index.php/reim/issue/view/6>> [Consultado el 3 de mayo de 2014].

17 Véase Miguel Hernando de Larramendi (2013). El islamismo político y el ejercicio del poder tras el despertar árabe: los casos de Egipto, Túnez y Marruecos, en *Instituto Español de Estudios Estratégicos* (ed.). *Islamismos en (r)evolución: movilización social y cambio político*. Madrid: Cuadernos de Estrategia, 163; y Guadalupe Martínez (2013). «Ennahdha ante el cambio político en Túnez: 2011-2013», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 15.

movimiento social debe debilitar a las élites que dominan el régimen de poder y, si estas están en una situación ya débil, la movilización tendrá más posibilidades de llegar a buen puerto. Por esta razón, la configuración de la élite —su concentración y su unidad o división— será factor clave para analizar el comportamiento de los regímenes de poder, de los grupos opositores y de los movimientos sociales.

El éxito de la movilización o la fortaleza del régimen también estarán ligados a las influencias del exterior. Las revueltas árabes fueron un claro ejemplo de la influencia del contexto. En un pasado reciente, en los años noventa, los regímenes árabes ya se habían visto muy influenciados por las dinámicas externas. A finales de los años ochenta y principios de los años noventa, al coincidir las revueltas del pan con el fin de la Guerra Fría, aumentaron las presiones sobre los regímenes dictatoriales para un mayor respeto de los derechos humanos. Los gobiernos se vieron obligados en muchos casos a hacer cambios, llegándose a hablar incluso de una nueva ola democratizadora. Sin embargo, muchos de estos cambios fueron cosméticos y el miedo occidental al islamismo, acompañado de los atentados del 11 de septiembre y la proclama de la Administración Bush de la «guerra contra el terrorismo», no solo anularon estas presiones sino que aumentaron los apoyos occidentales a las políticas más represivas y autoritarias de los regímenes.

En el caso de las recientes revueltas, desde su origen en Túnez, la influencia del contexto exterior también fue evidente, pues fue el estallido de una sociedad sometida a las tensiones de la globalización del capitalismo, al tiempo que observadora lejana de transformaciones democráticas en otras regiones. Estas tensiones fueron manifiestas en todas las movilizaciones sociales de la Primavera Árabe. Por otra parte, con la caída de Ben Ali y de Mubarak se extendió la percepción de que «era posible» hacer caer a los regímenes autoritarios y dictatoriales. La caída de Ben Ali y las presiones de la opinión pública internacional provocaron también un cambio de posición en los gobiernos occidentales aliados de estos regímenes, y pasaron del apoyo (e, incluso, del ofrecimiento de ayuda para reprimir a los manifestantes) a la crítica o incluso al ataque militar en el caso de Libia. Esto debilitó todavía más a las élites primarias de algunos regímenes, como en el caso egipcio o libio. Sin embargo, el apoyo internacional regresó en muchos casos a algunos de estos regímenes por distintas razones (miedo a la inestabilidad, victorias electorales islamistas, apoyo a Israel, temor a nuevos contagios...). Esto reforzó a las élites, lo que les permitió endurecer nuevamente las políticas represivas.

Por estas razones, el comportamiento de los grupos islamistas está también ligado al régimen y su estructura. Veamos tres tipos ideales de regímenes de poder, teniendo en cuenta que en el análisis nunca nos enfrentamos a modelos puros.¹⁸

El primer régimen a analizar es el que tiene élites diversificadas: aquel en el que las élites están poco concentradas y controlan recursos diversos como el Estado, el capital, las fuerzas armadas y los cuerpos de seguridad, partidos y

18 Sobre la relación entre tipos de régimen de poder y movilización social en el mundo árabe, véase Ferrán Izquierdo Brichs (2013). «El islam político y la movilización social tras las revueltas árabes. Un análisis desde la sociología del poder», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 15.

grupos políticos, ideologías religiosas o nacionalistas, medios de comunicación, etc. En este caso, las élites que controlan el sistema político y dependen del Estado para acumular poder no tienen fuerza para sostener una represión dura y continuada. A medida que la movilización se haga fuerte, algunas élites se alejarán del régimen político y lo debilitarán, en ocasiones incluso enfrentándose a las élites políticas. Este es el modelo de la transición española, en la que algunas cosas podían cambiar (el régimen político) para que el proceso de acumulación de la mayoría de élites (el régimen de poder) siguiera muy parecido. Es también el modelo tunecino y el egipcio. Este es el modelo en el que las élites políticas son más débiles, pues sus recursos son reducidos y hay otras élites que compiten con ellas por acumular poder en distintas formas. No es casual que fueran Ben Ali y Mubarak los primeros en caer ante las revueltas.

Como hemos comentado, la caída de los regímenes abrió una gran oportunidad para los grupos islamistas mayoritarios, y también para algunos sectores salafíes. Al tener ya una gran influencia sobre la población, estaban muy bien situados para competir por el poder político. Sin embargo, como demuestran los dos ejemplos de Egipto y Túnez, el poder ganado en las elecciones no da el control total ni sobre el Estado ni sobre la configuración del nuevo régimen de poder ni sobre los demás actores, y menos sobre los movimientos sociales. La caída de las élites políticas del viejo régimen abre un largo periodo de competición y negociación para la configuración del nuevo régimen, y los Hermanos Musulmanes en Egipto se vieron superados por los militares, aunque inevitablemente la pugna continuará hasta la estabilización del nuevo régimen. En el caso de Túnez, los islamistas están negociando con los demás actores, aunque unos y otros intentan en lo posible marginar a los movimientos sociales que hicieron caer a Ben Ali.

El segundo modelo de régimen de poder está constituido por élites muy concentradas y los recursos que generan poder están también poco diversificados. El modelo perfecto en el mundo árabe es Arabia Saudí y los Estados rentistas. La respuesta de estos regímenes a las movilizaciones sociales es siempre muy represiva, pues las élites son fuertes y tienen capacidad para responder con toda la dureza posible. Por otra parte, tienen poca capacidad de negociación, pues la concentración de los recursos de poder no les permite hacer concesiones parciales suficientes para debilitar la movilización y desactivar los movimientos sociales. La represión total puede tener tres salidas distintas: a) el choque directo con victoria de la movilización social; b) el choque directo con derrota y finalización de la movilización social; c) el fin de la movilización social en manos de la lucha armada. Serían los casos de Siria y Libia, y en general de los regímenes rentistas productores de petróleo y gas en los que la coincidencia entre régimen de poder y régimen político es casi total, pues el control de

la mayoría de los recursos de poder pasa por el control del Estado.¹⁹ El ejemplo de Argelia a principios de los noventa, y de Libia y Siria en la actualidad son muestras indiscutibles de estas dinámicas.

En los casos de represión total y respuesta armada, la movilización popular se detiene y el movimiento social se desactiva para dejar paso a la actuación de grupos armados. En estos casos, los grupos islamistas y los militares son los mejor situados para competir por el poder. Sin embargo, a diferencia del primer modelo, los grupos islamistas armados, si se ven con capacidad para ganar poder, no estarán interesados en la construcción de un sistema de democracia representativa electoral (y evidentemente tampoco los militares). Las élites que acceden al poder con la fuerza armada no modificarán el sistema para que puedan competir otras élites o para ampliar el margen de maniobra de los movimientos sociales. Las dinámicas de militarización de los conflictos en los casos del Líbano, Argelia, Libia o Siria, en el pasado y en el presente, parecen confirmarlo, tanto si la victoria corresponde a los militares como a los grupos islamistas.²⁰

En este contexto, incluso en plena lucha contra el régimen se puede producir la competición por el poder entre los grupos de la oposición, lo que genera una enorme división entre ellos a no ser que uno sea lo bastante fuerte para dominar a los demás. La cooperación entre grupos competidores se produce normalmente solo cuando las presiones de la movilización social o las presiones exteriores les obligan a ello. Sin embargo, la lucha armada debilita o anula la movilización social, con lo que esta presión desde abajo desaparece. Así, en Siria vemos la actuación de una miríada de grupos que son incapaces de coordinarse realmente. Al mismo tiempo, vemos la competición de las élites exteriores, principalmente la saudí y la qatari, además de las potencias globales, que encuentran en Siria un nuevo espacio para enfrentarse y en vez de presionar para que los grupos de la oposición se unan lo hacen en sentido contrario.²¹

La militarización del conflicto y la competición en el seno de la oposición ha favorecido la división incluso entre los islamistas, con la aparición de grupos yihadistas radicales que han recuperado parte del discurso de los años

- 19 Sobre el Estado rentista véase Ferrán Izquierdo Brichs (2007). «Poder y Estado rentista en el mundo árabe», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 2. Véanse también casos concretos de configuración de regímenes de poder concentrados en Ignacio Álvarez-Ossorio e Ignacio Gutiérrez de Terán (2009). La república hereditaria siria: el fracaso de una transición, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Op. Cit.; Rafael Bustos y Aurèlia Mañé (2009). Argelia: estructura poscolonial de poder y reproducción de élites sin renovación, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Op. Cit.; Eduard Soler y Luciano Zaccara (2009). Arabia Saudí: familia, religión, ejército y petróleo, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Op. Cit.
- 20 Véanse Ferrán Izquierdo Brichs (2011). «Islam político en el siglo XXI», *Revista Cidob d'Affers Internacionals*, 93-94; Rafael Bustos (2013). El islamismo argelino: análisis de élites y recursos, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Op. Cit.; Laura Feliu (2013). Islam político en Libia: elitización y vanguardia, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Op. Cit.; Amaia Goenaga (2013). Líbano y el triunfo islamista en un entorno multiconfesional, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Op. Cit.
- 21 International Crisis Group (2013). «Anything But Politics: The State of Syria's Political Opposition», *Middle East Report*, 146, 17 de octubre de 2013.

ochenta, o de yihadistas salafíes.²² Esta división es evidente en la mayoría de casos, desde Argelia en los noventa, hasta Libia y Siria en la actualidad. Por ejemplo, hasta extremos como el que menciona Naomí Ramírez:

El Estado islámico de Iraq y Siria (ISIS, según sus siglas en inglés) ha emitido una orden de captura vivo o muerto contra el presidente del Consejo Consultivo de los Hermanos Musulmanes sirios, Hatem al-Tabashi, porque este se había pronunciado en contra de la práctica del *takfir* (considerar a alguien infiel y por tanto «excomulgarlo») y contra la yihad en las zonas liberadas (que ISIS llama el Califato Ortodoxo, al menos las que domina). Esto ha provocado un aumento del éxodo de cuadros de los Hermanos Musulmanes sirios hacia Turquía, cuando llevaban meses instalándose en la zona. Todo esto a pesar de que los Hermanos a título personal no habían condenado de forma directa la presencia de ISIS (aunque sí algunas prácticas) y habían llamado siempre al diálogo entre las distintas facciones.²³

En Libia, aunque la violencia armada fue más breve que en Siria y el régimen de poder es muy distinto, se puede apreciar sin dificultad el mismo tipo de dinámica. La masacre de manifestantes a manos de la milicia de Misrata porque protestaban contra su presencia fue un signo evidente de las dificultades para controlar a los grupos armados. Como explicaba un periodista:

The violence underscores the inability of Libya's government to rein in the powerful militias, who formed during the revolution but have since become a law unto themselves, with the government weak and national congress divided. «I don't see how it can get better. The cause of the violence is always the same, its these militias, all of them, I don't put the finger to a particular one», said Hassan El Amin, a former Libyan dissident who fled back to Britain last year after receiving militia death threats. «Congress is disabled. I don't expect anything from congress».²⁴

La violencia favorece la radicalización de las distintas posiciones, sobre todo de aquellos que se sienten más fuertes. Laura Feliu analiza el papel de los islamistas y la importancia del control de los recursos armados e ideológicos en la lucha por el poder. La radicalización ha permitido que la *sharia* acabe teniendo un papel determinante en la configuración del futuro orden constitucional libio, por lo que la proximidad a la religión se convierte en un recurso de poder de primer

22 International Crisis Group (2012). «Tentative Jihad: Syria's Fundamentalist Opposition», *Middle East Report*, 131, 12 de octubre de 2012.

23 Naomí Ramírez Díaz (2013). «¿Yihad contra los Hermanos? ISIS y su política», en *Los Hermanos Musulmanes*, <<http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2013/11/01/yihad-contra-los-hermanos-isis-y-su-politica/>> [Consultado en diciembre de 2013].

24 Chris Stephen (2013). «Militia Attack on Tripoli Protesters Raises Fear of Fresh Conflict in Libya», *The Guardian*, 16 de noviembre de 2013, <<http://www.theguardian.com/world/2013/nov/16/libya-militia-attack-tripoli-fears-conflict>> [Consultado el 3 de mayo de 2014].

orden.²⁵

El tercer modelo es el régimen de poder con élites concentradas, pero recursos diversificados. En este tipo de régimen, las élites políticas tienen una gran capacidad para reprimir y lo hacen si se ven amenazadas. Pero también tienen un gran margen de maniobra, pues pueden hacer concesiones en el control de algún recurso al tiempo que mantienen el control sobre el resto de recursos. Esto les permite no perder su posición primaria. Las respuestas de estos regímenes a la movilización social acostumbran a moverse entre la represión, la cooptación de algunos dirigentes opositores y concesiones parciales que no afecten a su posición primaria en el núcleo del régimen de poder. En estos casos, a los movimientos sociales les es muy difícil mantener la movilización, pues aunque pueden conseguir victorias, estas serán parciales y al régimen le son útiles para desactivar a parte de las personas que participan en la movilización. Lo que unido a la represión se convierte en un fuerte obstáculo para el movimiento. Además, la negociación de estas pequeñas concesiones acostumbra a dividir al movimiento social y a ser una palanca para la cooptación de algunos dirigentes, lo que debilita todavía más la movilización.

El caso marroquí es un claro ejemplo de este último modelo.²⁶ La élite primaria fundamental en el régimen marroquí es el rey, rodeado de otras capas de élites, algunas muy cercanas y otras más alejadas, pero todas ellas dependientes de la casa real. Esta concentración del poder se refleja también en la legitimidad popular. La monarquía goza de un gran apoyo por parte de la mayoría la población, todo lo contrario que el *Majzen* y los políticos de los partidos que participan en el sistema.²⁷ Esto le da al rey un margen de maniobra amplio, pues puede permitir las críticas a los niveles secundarios del poder (más censuradas y reprimidas cuanto más se acercan al rey), siempre salvaguardando la línea roja de la crítica a la monarquía. Esto se reflejó en el movimiento del 20-F, que orientó sus reivindicaciones hacia la clase política, el *Majzen* y las instituciones, pero fueron muy pocos los que se atrevieron a pedir la caída del rey siguiendo el ejemplo de Ben Ali en Túnez o de Mubarak en Egipto. De hecho, la principal reivindicación política fue la de la monarquía parlamentaria «a la española», no la de la desaparición de la institución. Así, las élites secundarias, tanto políticas como del *Majzen*, constituyen un pararrayos que protege a la institución real. Al mismo tiempo, amplían

25 Laura Feliu (2013). «Reconstitución del islam político libio en un contexto de revuelta», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 15.

26 Véanse Laura Feliu y María Angustias Parejo (2009). Marruecos: la reinención de un sistema autoritario, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo. Op. Cit.*; María Angustias Parejo (ed.) (2009). Marruecos: la reinención de un sistema autoritario, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo. Op. Cit.*; Laura Feliu y María Angustias Parejo (2013). «Identidad y regionalización: los actores políticos marroquíes ante la reforma constitucional de 2011», *RIPS, Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 12 (2).

27 A diferencia de otros países, en general, las manifestaciones del 20-F no pidieron la caída del jefe del Estado. La mayoría de los eslóganes que pedían que se fueran personas concretas se refirieron a las élites secundarias, tanto políticas como del *Majzen*. Un compendio de los eslóganes se puede encontrar en H. Hugo Miguel Maia da Silva Pereira (2013). *Protestas sociais em Marrocos* [tesis doctoral]. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 95-105.

ligeramente el campo de la libertad de expresión y de la crítica. En caso de crisis, y si la presión popular le obliga a ello, el rey también puede sacrificar a algunas de estas élites secundarias para hacer de cortafuegos a las protestas.

La casa real concentra la mayoría de recursos de poder, pero estos están diversificados. Es importante el control del Estado, tanto en su acepción más institucional como en la de estructura tradicional de poder (*Majzen*), pero también el control del gran capital, la coacción, la información y la legitimidad religiosa como comendador de los creyentes. Como decían Feliu y Parejo:

Hoy en día la monarquía domina los cuerpos de seguridad, la Administración, el poder judicial; fija las reglas del campo económico (del que extrae enormes beneficios económicos de uso privado); y controla el gobierno a través de diferentes mecanismos. Esto no significa que decida sobre todas las cuestiones, pero sí que puede hacerlo y que de hecho la monarquía muestra una voluntad de estar presente en todos los grandes temas. No existen reglas claras de cuándo y cómo lo hará, o de acuerdo a qué principios; la arbitrariedad y la falta de transparencia y de mecanismos de control se convierten en características esenciales del sistema.²⁸

La concentración del poder en la casa real no implica que esta no tenga debilidades que pueden poner en riesgo su control. La pobreza en la que vive buena parte de la población, los altos índices de paro o en distintas épocas la contestación desde sectores políticos ligados al nacionalismo, a la izquierda, al islamismo, a la reclamación de respeto de los derechos humanos y a las reclamaciones democráticas en las protestas del movimiento del 20 de febrero de 2010 (20-F) constituyen amenazas a las que la monarquía se debe enfrentar. Para ello, desde su origen, el régimen, la monarquía marroquí:

Necesita la formulación de pactos sucesivos con diferentes actores político-sociales y económicos a pesar de su predominio sobre estos. Estos pactos tienen una naturaleza desigual. A través de ellos la Corona da forma al sistema político-social, favoreciendo la ascensión de unos segmentos en detrimento de otros; legitimando determinadas políticas, y alejándose de la responsabilidad del fracaso de otras, etc. Estas alianzas han ido variando con el tiempo, y de ellas ha dependido en gran parte la configuración de las élites secundarias.²⁹

La respuesta islamista a esta fortaleza de los regímenes, como hemos visto, ha ido evolucionando hacia la moderación y la cooptación. La cooptación, a su vez, conduce a la división. En el caso marroquí los islamistas se separaron for-

28 Laura Feliu y María Angustias Parejo (2009). Marruecos: la reinención de un sistema autoritario, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Op. Cit., p. 106.

29 *Ibidem*, p. 107.

mándose dos sectores mayoritarios.³⁰ Algunas élites islamistas, a través del PJD, aceptaron el juego de competición por el poder siguiendo las normas impuestas por el rey. El grupo Justicia y Espiritualidad, por su parte, mantiene un carácter dual de movimiento social y de grupo que participa en la lucha política, aunque desde la oposición al régimen.

La reacción del régimen ante la movilización del 20-F siguió las pautas ya ensayadas en muchas otras ocasiones: represión, reformas parciales con la nueva Constitución y cooptación con concesiones limitadas que dejan el régimen intacto.

La capacidad de reacción del régimen se plasmó en la iniciativa de la reforma constitucional que lanzó el propio Mohammed VI el 9 de marzo. Como decíamos, este tipo de régimen puede hacer reformas en algún ámbito del poder, siempre que lo esencial de su control permanezca intacto. Así, no se convocaron elecciones a una asamblea constituyente y la reforma de la Constitución sería preparada por una comisión nombrada por el rey, lo que le dio un gran margen de influencia sobre la propuesta constitucional. Esto no habría sido posible si la mayoría de las élites políticas, incluidas muchas islamistas, no hubieran sido cooptadas con anterioridad por el propio régimen. La mayoría de partidos institucionales y sindicatos hicieron campaña por el sí en el referéndum de la nueva Constitución. La maniobra del régimen había funcionado y el movimiento social estaba muy debilitado. Tras el referéndum constitucional del primero de julio se convocaron elecciones parlamentarias para el 25 de noviembre de 2011, que fueron ganadas por los islamistas del PJD. La formación de un gobierno con el primer ministro islamista desactivó también al grupo Justicia y Espiritualidad, que abandonó el movimiento del 20-F porque no quiso contribuir a debilitar el gobierno liderado por los islamistas, otro signo de que la estrategia del régimen funcionó.

Conclusión

¿Ha fracasado el islamismo? Habría que distinguir entre el fracaso del islamismo y el de los islamistas. El primero implica que un proyecto ideológico no se puede llevar a cabo, y en este sentido sí podemos hablar de fracaso del islamismo con el abandono del objetivo del Estado islámico gobernado por la *sharia*. No obstante, al referirnos al fracaso no del islamismo sino de los islamistas, el análisis cambia, pues se ha producido el acceso al poder de algunas élites islamistas y, en este sentido, hay que estudiar cada caso concreto. En Turquía, por ejemplo, es difícil hablar de fracaso de los islamistas pues controlan el gobierno desde 2002, por lo que en términos de acumulación de poder su éxito es mucho mayor que el de sus contrincantes políticos. En los países árabes se han producido casos distintos, como en Egipto, Túnez o Marruecos.

30 Véanse Juan Antonio Macías-Amoretti (2013). El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder político, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Op. Cit.*; Paloma González del Miño (2011). «El movimiento islamista en Marruecos entre la institucionalización y el asociacionismo», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 93-94. Otro ejemplo de división es el que presenta el estudio de Ojeda sobre Mauritania: Raquel Ojeda (2013). Análisis y evolución de los grupos islamistas en Mauritania, en Ferrán Izquierdo Brichs (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución. Op. Cit.*

Una vez transformados por los cambios estructurales de los años noventa que hemos analizado, los grupos islamistas en la actualidad evolucionan principalmente en función de dos dinámicas: las movilizaciones populares y la respuesta de los regímenes.

Solo estallidos de la población como en Túnez, Egipto, Yemen, Libia, Bahrein y Siria pueden conducir a cambios en un futuro inmediato. Y estos cambios pueden afectar también a los propios islamistas y a sus dirigentes 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. Esto implica que, al tener que posicionarse respecto a las protestas de la población, deberán alejarse de los regímenes y recuperar el espíritu reivindicativo de otros tiempos, aunque ahora las exigencias sean distintas. Y, lo más importante, los cambios provocados por las movilizaciones populares democráticas pueden permitir a algunas élites islamistas (junto con los otros dirigentes de la oposición y los restos de los regímenes) situarse entre las élites políticas primarias y competir en las elecciones como un partido islamo-demócrata conservador al estilo del AKP. 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.

En el caso de que las revueltas evolucionen hacia la lucha armada ante la represión total del régimen, los grupos islamistas más radicales encuentran un espacio donde actuar y los grupos islamistas mayoritarios también sufren una radicalización y se alejan de las reivindicaciones democráticas.

Sin embargo, debemos recordar que la evolución más generalizada ha sido la que conduce al pragmatismo y la aceptación de mecanismos de cooptación, lo que refuerza a los regímenes ayudando a perpetuar los sistemas autoritarios. No obstante, es obligado recordar que no están solos en este camino y que muchas otras élites han dado estos pasos con anterioridad.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Ferran Izquierdo Brichs es profesor de Relaciones Internacionales en la Universitat Autònoma de Barcelona. Analista de la conflictividad en Oriente Medio, realizó su investigación de tesis doctoral sobre el conflicto por los recursos hídricos en el marco del conflicto israelo-árabe. En la actualidad, su trabajo se centra en la sociología del poder y el análisis del mundo árabe. Ha publicado numerosos artículos sobre estas cuestiones en revistas especializadas y recientemente los libros: *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución* (2013); *Political Regimes in the Arab World* (2012); *Breve introducción al conflicto palestino-israelí* (2011); *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo* (2009); *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder* (2008); Ignacio Álvarez-Ossorio y Ferran Izquierdo Brichs, *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí* (2007).

RESUMEN

El islam político ha sufrido una gran evolución desde unos años ochenta marcados por su defensa de la creación de un Estado islámico regido por la *sharia*. Esta evolución está culminando con la Primavera Árabe. Las revueltas 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.

ABSTRACT

Political Islam has undergone a major evolution since the 1980s, defined by its defence of the creation of an Islamic State governed by the *sharia*. This evolution culminated in the Arab Spring. Although the protests were not lead by Islamist groups, they have benefitted the most given that they are the best-equipped forces to win the election processes. This has given rise to significant tensions with young protagonists in the protests demanding freedom; nevertheless, the current Islamist parties are a long way from the radicalism of the 1980s and beginning of the 1990s. The majority Islamist groups have moderated themselves and in many instances stand by the representative democratic parliamentary systems, seeing them as the best, if not the only, way to reach power.

KEYWORDS

Islamism, democracy, Arab protests, political transition, the Middle East, North Africa.

الملخص

خضع الإسلام السياسي لتطور هائل منذ عقد الثمانينات الذي تميز حينها بدفاع هذا الأخير عن إرساء دولة إسلامية تطبق فيها الشريعة، و هو التطور الذي بدأ يتوج الآن بحدوث الربيع العربي. لم تقد المجموعات الإسلامية الإنتفاضة الشعبية، لكنها كانت أكثر من إستفاد منها لأنها كانت الأكثر إستعدادا للفوز بالعملات الإنتخابية، مما أدى إلى صراعات حادة مع الشباب التي قاد الإحتجاجات المطالبة بالحرية. و بالرغم من ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الأحزاب الإسلامية قد أصبحت، في الوقت الراهن، بعيدة أشد البعد عن التطرف الذي ميزها في الثمانينات و بداية التسعينات من القرن الماضي. إذ عرفت الجماعات الإسلامية الوازنة تحولاً نحو الإعتدال، و هي تدافع في كثير من الحالات عن أنظمة الديمقراطية التمثيلية البرلمانية لأنها تجد فيها أفضل وسيلة، إن لم تكن الوحيدة، للوصول إلى الحكم.

الكلمات المفتاحية

الحركات الإسلامية، الديمقراطية، الإنتفاضات العربية، الإنتقال الديمقراطي، الشرق الأوسط و شمال إفريقيا.

MUSALAS, MEZQUITAS Y MINARETES: ETNOGRAFÍA DE LAS MEZQUITAS EN EUROPA

Jordi Moreras

Introducción

En la comprensión del proceso de conformación de un islam europeo, el papel que juegan los espacios de culto musulmanes es objeto de discusiones contradictorias y ambivalentes. Como en muchos otros aspectos relacionados con la expresión religiosa islámica, ya sea a nivel individual o colectiva, los discursos en torno a las *mezquitas* (como término genérico que agrupa a una tipología diversa de espacios, más o menos singulares, más o menos visibles, en donde se lleva a cabo la práctica ritual de la oración comunitaria) se encuentran claramente problematizados y sujetos a un ejercicio de constante clarificación respecto a sus funciones e influencias sobre las comunidades a las que prestan sus servicios. Buena parte de los presupuestos que son proyectados sobre esta institución tienen un efecto concreto sobre su percepción social y, especialmente, sobre el reconocimiento de su legitimidad para llevar a cabo las finalidades que son reclamadas por parte de las poblaciones musulmanas europeas. Como institución social cuya legitimidad es puesta en entredicho, la mezquita constituye un ejemplo evidente de las dificultades que se plantean en el proceso de creación de una esfera socio-religiosa islámica en Europa.

En anteriores escritos,¹ ya he hecho referencia al papel de las mezquitas en el proceso de configuración comunitaria del islam en España y Cataluña. Buena parte de esos trabajos se basan en informaciones cualitativas obtenidas a través del trabajo de campo etnográfico, que me han permitido hacer comparaciones con las realidades de estos espacios de culto en otros países europeos. Lo que sigue a continuación es un ejercicio de clarificación conceptual y de interpretación de las dinámicas que condicionan el presente de las mezquitas en el continente europeo,² sobre la base de la bibliografía producida en los últimos tres decenios.

- 1 Véase Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions; Jordi Moreras (2008). *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània; Jordi Moreras (2009a). *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill; y Jordi Moreras (2013). Les carències de la institució. Les mesquites en el context de la societat catalana, en *VIII Simposi Llengua, Educació i Immigració: Diversitat religiosa, educació integral i cultura democràtica*. Girona: Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Girona.
- 2 Para una visión de conjunto, recomiendo a los lectores que acudan a otros trabajos, como los de Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto y Jørgen S. Nielsen (eds.) (2003). *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden: E. J. Brill; así como a los volúmenes editados por la editorial E. J. Brill, *Yearbook of Muslims in Europe*, desde 2009 hasta la actualidad. Es interesante indicar que en estos trabajos se aborda la presencia musulmana en el conjunto de Europa, superando la delimitación clásica de «Europa occidental» o «Europa del Este». Es evidente que no puede tener la misma significación el estudio de las mezquitas inauguradas por las comunidades magrebies emigradas a Francia, que las que fueron construidas en regiones con mayoría musulmana, como en la zona de los Balcanes. En torno a la discusión sobre lo que ello implica en los estudios sobre el islam en Europa, es muy recomendable la lectura del artículo de Konstantinos Tsitselikis (2013). *European «Islams» and Muslim «Europes»: Some Thoughts about Studying Europe's Contemporary Islam*, en Jørgen S. Nielsen (ed.). *Yearbook of Muslims in Europe*. Vol. 5. Leiden: E. J. Brill, pp. 1-18.

Las mezquitas en contexto de *Hijrah*

Las mezquitas³ son un lugar privilegiado para observar la intersección y recomposición de campos y prácticas religiosas, políticas, sociales o culturales, ya sea en países musulmanes como en el seno de comunidades musulmanas en contexto minoritario.⁴ Las mezquitas son lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que espacios en donde se estructura socialmente la comunidad musulmana. Dada su centralidad espacial, las mezquitas en las sociedades musulmanas contemporáneas se han convertido en epicentros del intercambio social, así como de la efervescencia política crítica con el poder, lo que ha llevado a los diferentes regímenes musulmanes a mantener un férreo control en el acceso a estos espacios. Las mezquitas han sido el escenario contemporáneo en donde transcurre el drama épico que protagonizan el poder político y la autoridad religiosa en el islam.

Así, ya sea como espacio de plegaria, de encuentro o de movilización política, la mezquita cumple una primera función de homología de toda comunidad local con el resto de las comunidades musulmanas, que convergen a un mismo punto, la Meca, cinco veces al día, durante el tiempo de la oración. La *qibla*, o dirección hacia la que todo musulmán realiza sus plegarias, sintetiza a través del *mihrab* de cada mezquita el orden cosmológico sobre el que se sustenta la noción de *umma* o comunidad de creyentes.⁵

La apertura de una mezquita en Europa plantea al menos tres dimensiones significativas: en primer lugar, en relación a esa conexión con ese principio de transnacionalidad estructural que caracteriza al islam (así como al resto de las llamadas «grandes religiones»). El espacio de la mezquita orienta y vincula a todas aquellas comunidades de musulmanes que viven en contextos de diáspora, con una referencia compartida, a pesar de que esta sea expresada o interpretada de manera diferente. En segundo lugar, como parte de la interpretación que llevan a cabo las sociedades europeas respecto a la presencia musulmana, la proliferación de sus espacios de culto se convierte en uno de los indicadores más evidentes de su grado de inserción (o asentamiento, en cuanto a que se recuerda el carácter reciente de su emigración) en el espacio público de las sociedades europeas. El número de oratorios, su evolución y su distribución territorial son considerados como indicativos del grado y dimensión de su configuración comunitaria,

3 En su dimensión religiosa, la mezquita (del árabe *masjid*, cuya raíz proviene del verbo *sajada*, 'postrarse', de ahí 'lugar en el que uno se postra para rezar') representa el principal espacio dedicado al culto en el islam, definido en el texto coránico como aquellas «casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su Nombre. En ellas se le glorifica, mañana y tarde» (Corán, 24:36). De acuerdo con el segundo pilar del culto islámico, el musulmán está conminado a rezar cinco veces al día, y el espacio de la mezquita es el lugar preferente para hacerlo, aunque no obligatoriamente (con la notable excepción de la oración del viernes al mediodía). A diferencia de la significación que adoptan los espacios de culto de otras tradiciones religiosas, la mezquita no se convierte en un templo consagrado en el sentido occidental del término: es su uso como lugar de oración colectiva el que otorga una funcionalidad religiosa a este espacio. *Ibidem*.

4 Fariba Adelkhah y Abderrahmane Moussaoui (coord.) (2009). «Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques». *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 125.

5 Bruno Étienne (1984). La mosquée comme lieu d'identité communautaire, en Magali Morsy (dir.). *Les nord-africains en France*. París: Éditions du CHEAM, p. 134.

al tiempo que muestran el carácter heterogéneo de las expresiones y dinámicas que elaboran estos colectivos. En tercer, y último lugar, la aparición de estos espacios de culto en Europa plantea un primer interrogante ante la reproducción de aquellas funciones (de culto, sociales o políticas) que les eran propias en su sociedad de origen. Las circunstancias que se generan ante la apertura de una mezquita en suelo europeo, los contextos sociales de recepción, la ausencia de una instancia administrativa que regule su creación, las nuevas funciones que asumen estos oratorios y las expectativas que se crean a su alrededor difícilmente permiten pensar en el trasplante de estos espacios de culto ni en la fiel reproducción de sus funciones religiosas clásicas. La unidimensionalidad originaria de estos espacios, fundamentada sobre la gestión de la expresión religiosa colectiva (en sus aspectos culturales, formativos y doctrinales), se desdobra en una pluridimensionalidad de responsabilidades, que superan el ámbito estricto de lo religioso, para penetrar en el terreno de lo cultural, lo identitario y —de una forma implícita— también en lo político.

Si reconstruyéramos la genealogía de la construcción del islam europeo como objeto de reflexión académica, veríamos como esta se elabora en torno a los primeros espacios de culto musulmán que empiezan a abrirse desde mediados de la década de los setenta. La superación del mantenimiento de la «observancia de la religión en una estricta discreción [...], y de la total subordinación de la práctica religiosa a los imperativos seculares de la vida profana y, particularmente, a las exigencias intrínsecas de trabajo»,⁶ se inicia con la habilitación de las primeras salas de oración en los edificios construidos para albergar a los trabajadores inmigrantes. Su apertura es considerada como indicadora del asentamiento de colectivos inmigrados de origen musulmán (magrebíes, indostánicos, africanos y turcos, preferentemente), y su primera fase de desarrollo coincide temporalmente con los procesos de reagrupación familiar que estos protagonizan.⁷ Dejando aparte aquellas mezquitas y centros culturales que habían sido creados décadas atrás en algunas capitales europeas como resultado de iniciativas diplomáticas, los oratorios abiertos por trabajadores inmigrantes se convierten en los primeros espacios reales de expresión colectiva del culto musulmán, con lo que se inaugura el proceso que favorecerá su progresiva visibilidad en el espacio público europeo.

Esta mirada «mezquita-centrada» que desarrollan los primeros estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa sería consecuente con esa perspectiva sociográfica que fue adoptada para intentar definir los márgenes empíricos de esta realidad. El trabajo pionero de Felice Dassetto y Albert Bastenier, *L'islam transplanté*,⁸ representa claramente este espíritu, como primer reconocimiento de una realidad emergente y apenas conocida. Su estudio se llevó a cabo sobre 45 de

6 Abdelmalek Sayad (1985). *L'islam au sein du monde moderne non musulman, les effets de l'immigration sur l'islam*, en *Pluralismo culturale religioso e coesione sociale* [14-18 de junio]. Ginebra: Convegno Centri Studi Scalabrini d'Europa (CSERPE), pp. 11.

7 Felice Dassetto (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan, p. 29.

8 Véase Felice Dassetto y Albert Bastenier (1984). *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Amberes: Éditions EPO.

los por entonces 66 oratorios en Bélgica, proponiendo un análisis sobre las funciones de estos centros, que constituían el primer nivel de organización del islam en este país. Es en base a estos datos que estos autores también intentaron elaborar una estimación sobre la frecuentación de los espacios de culto, estableciendo con ello una primera tipología de estos espacios, como mezquitas *principales*, *locales*, *marginales* o *devocionales*, así como una tipología de la observancia religiosa de los musulmanes en la sociedad belga, distinguiendo entre *fieles principales* (aquellos que asisten a la oración del viernes al mediodía), *devotos* (los que frecuentan la mezquita durante más días) y los *no practicantes* (el resto de los musulmanes que no van a la mezquita). A partir de ello, Dassetto y Bastenier estimaron que esta frecuentación se situaba entre el 15-20% de los hombres musulmanes de más de quince años.⁹

El singular antropólogo-politólogo Bruno Étienne, especialista en el islam argelino, publicó en 1984 un artículo que, sin hacer referencia al trabajo de Dassetto y Bastenier (ni adoptar su misma perspectiva sociográfica), insistía en la misma línea que estos autores, como era destacar el carácter socialmente relevante que suponía la apertura de estos espacios de culto en Europa. Étienne considera que la mezquita actúa como «reestructuradora de los emigrantes perdidos», y que su demanda es un intento de mantener el contacto con la sociedad de origen (como sucede también con la reproducción de ritos tales como la circuncisión, el matrimonio, el peregrinaje o la Fiesta del Sacrificio).¹⁰

Ambos estudios se alinean dentro de una perspectiva basada en el concepto de *trasplante*, sugiriendo que las mezquitas reproducen con un alto grado de fiabilidad las mismas funciones que les eran propias en su sociedad de origen. Este concepto, cuya aplicación al campo de los procesos migratorios había sido propuesta desde la psicología y el psicoanálisis,¹¹ recibió una doble respuesta crítica por parte de otros especialistas. Al contemplar este proceso de trasplante desde una perspectiva traumática y en negativo (en lo que supone de alteración de las prácticas y las identidades), Leïla Babès sugiere que Dassetto y Bastenier convierten a los musulmanes en seres incapaces para habituarse a un contexto regido por principios diferentes a los de su sociedad de origen,¹² y con serias dificultades para incorporarse en un universo diferente, no habitual y psicológica y culturalmente desestabilizador. Pienso que ni Dassetto ni Bastenier pretendían sugerir la existencia de una base de «inintegrabilidad» por parte de los musulmanes en Europa, especialmente si se consideran sus trabajos posteriores. Pero hay una parte

9 La visión crítica que se pueda hacer de esta simplificada tipología de observancias, basada únicamente en la frecuentación de hombres a la mezquita, ha de tener presente que forma parte de una herencia propia de una sociología cuantitativa de las observancias religiosas que ocupaba un significativo lugar dentro de la sociología francófona, representada en las figuras de Gabriel Le Bras y François Boulard, entre otros.

10 Bruno Étienne (1984). La mosquée comme lieu d'identité communautaire, *Op. Cit.*, p. 149.

11 León y Rebeca Grinberg lo definen de la siguiente manera: «el término *trasplante* ha sido utilizado también como sinónimo de migración, pero con un matiz diferencial, ya que se suele aplicar a individuos que tienen que emigrar pero que han estado muy "arraigados" en su medio original, lo cual determinará una mayor intensidad en el sentimiento de "desarraigo" que sufre todo inmigrante, en mayor o menor grado». Véase Leon Grinberg y Rebeca Grinberg (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 29-30.

12 Leïla Babès (1997). *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Editions de l'Atelier, p. 34.

de razón en la crítica de Babès,¹³ que tiene su fundamento ante el desarrollo de lecturas que insisten sobre la incompatibilidad de estos colectivos para encontrar un encaje efectivo en la sociedad europea, y que se han hecho harto frecuentes en los últimos años.

Habría otro segundo enfoque crítico al concepto de *trasplante*, como sería el carácter de inmutabilidad que sugiere dando a entender que, en la interacción con el contexto social europeo, en estos espacios (así como en las prácticas que son derivadas de ellos —ya sea en forma de observancia religiosa, como de formulación identitaria o en cuanto a la interpretación del contenido doctrinal—) no se produjeran alteraciones respecto a lo que era propio del origen, o a lo que se encuentra instituido en alguna ortodoxia cultural o religiosa. Hay un fragmento en el artículo de Étienne que nos plantea una duda en este sentido: él se pregunta si el islam en Europa podría ser reducido a una «religión privada» y dice: «Respuesta de forma negativa, en vista de mi cuestionario las respuestas son firmes y unánimes: el islam es “*din wa dunya wa dawlat...*”».¹⁴ Puede que Étienne esté cometiendo un error metodológico básico al conceder una veracidad absoluta a las expresiones de sus informantes, sin contrastarlas con la expresión de tales observancias y los significados que parecen articularlas en un contexto social diferente al origen. Pero también puede que se esté refiriendo al carácter explícitamente normativo que acompaña toda ortodoxia, en donde por definición no cabe la alteración de lo establecido. Es decir, puede que las observancias religiosas musulmanas en Europa, los espacios de culto que son inaugurados por estos colectivos o las ritualidades en un contexto familiar sean considerados por parte de los colectivos musulmanes como la expresión de una reproducción de lo que les era propio en su sociedad de origen. Puede que se piense en las mezquitas en Europa como aquellos lugares en donde se llevan a cabo las mismas funciones que se hacían en su ciudad o en su pueblo de origen. Esos argumentos (que expresan un doble carácter «perenne» —inalterabilidad— y de «pervivencia» —continuidad—, respecto a una práctica o a un discurso dado) se escuchan habitualmente sobre el terreno, pues lo habitual no es elaborar ejercicios públicos de autocritica identitaria. Pero lo evidente (aunque ello no suponga que los actores implicados lo reconozcan de tal manera) es que los nuevos contextos sociales en donde se enmarcan estas expresiones contribuyen, de manera explícita, a modificar los significados que incorporan. Pocas cosas dejan de verse alteradas ante el contraste con ese nuevo contexto que, a diferencia del de origen, sigue planteando de manera continua interrogantes respecto al sentido de tales prácticas y expresiones. La invisibilidad y la discreción pueden convertirse

13 Y otra parte con la que discreparía sería el sugerir que Dassetto y Bastenier se estarían refiriendo a los musulmanes como seres tradicionales inmersos en un contexto marcado por la modernidad. Creo que esta tendencia ha estado mucho más marcada en otros estudios, que han aceptado de manera inmediata que los inmigrantes originarios de países musulmanes se convertían en víctimas cotidianas de la colisión entre tradición y modernidad, conformando identidades fragmentadas, desgarradas o desposeídas de sentido. Tengo la sensación de que este sigue siendo el enfoque de muchos trabajos que siguen analizando, especialmente, la identidad de los jóvenes musulmanes europeos, permanentemente interrogados por un pasado migratorio y por una alteridad cultural que se les atribuye.

14 Bruno Étienne (1984). *La mosquée comme lieu d'identité communautaire*, *Op. Cit.*, p. 149.

en estrategias mediante las cuales poder escapar de esta influencia, tal como indicaré más adelante.

Si el paradigma del trasplante se plantea desde los primeros estudios sociográficos, otro tipo de trabajos intenta sugerir que la primera estructuración del islam en las sociedades europeas responde a la influencia del contexto político internacional. El principal abanderado de estas tesis sería Gilles Kepel, en su conocido trabajo de 1987 *Les banlieues de l'islam*. En el mismo, Kepel sugería que las pautas en el desarrollo del tejido asociativo islámico en Francia estaban condicionadas por los avatares de la política internacional, y en el escenario de relaciones entre Occidente y el mundo árabo-musulmán. Entendía Kepel que algunos Estados musulmanes deseaban ejercer su influencia sobre la configuración de estas comunidades (estuvieran compuestas o no por sus súbditos), favoreciendo la penetración de determinadas doctrinas políticas o religiosas. Una forma efectiva de llevar a cabo esta influencia pasaba por la financiación para la construcción o el mantenimiento de mezquitas. Al referirse a la existencia real de tales dinámicas de influencia política y doctrinal, el libro de Kepel dotó de argumentos a la afirmación de la dependencia exterior, tanto ideológica como económica, de toda la red de mezquitas y espacios de culto islámicos presentes en Europa.

El progresivo abandono de la perspectiva sociográfica supuso el desarrollo de algunos de los componentes que los estudios citados hasta ahora relacionaban con las funciones de los oratorios islámicos en Europa. Se entiende que, en paralelo al seguimiento de la evolución de su presencia en un contexto nacional dado, es preciso comentar algunos de los elementos que se relacionan con estos espacios, que ya no solo se entienden como espacios de culto, sino también como espacios de sociabilidad. El contexto migratorio hace aún más evidente el doble carácter de estos espacios como lugares donde confluyen religión e identidad comunitaria. Mediante la mezquita, el musulmán se (re)encuentra con la práctica religiosa, pero también con su comunidad. Así, dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, las mezquitas se postulan a favor de ser los epicentros de la vida comunitaria, y sus promotores las muestran como las «casas de la comunidad», no solo porque es a través de ellas que se formula el reencuentro con esta vida comunitaria, sino porque son espacios de expresión de la solidaridad colectiva.¹⁵ En su estudio, Cesari no solo destaca la dimensión sociocultural de las mezquitas en Francia, sino también las circunstancias políticas que comienzan a hacerse presentes en la gestión interna y externa de estos espacios. Entiende que esta cuestión se relaciona con la progresiva visibilidad que adoptan estos espacios, que despiertan el interés tanto de los Estados de origen como de los propios

15 Jocelyne Cesari (1994). *Etre musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris: Karthala/IREMAM, p. 89.

gobiernos europeos.¹⁶ El punto de encaje (o fricción, dependiendo de cada caso) entre ambos intereses se relaciona con la cuestión de la representación del colectivo musulmán, que aparece claramente apuntada en los estudios que se elaboran sobre el islam en Europa desde principios de la década de los noventa. En este sentido, la concreción de proyectos arquitectónicos para edificar nuevas mezquitas en Francia y salir del modelo de modestas salas de oración no solo representa un cambio en la visibilidad de esta presencia, sino también un cambio en los argumentos públicos de un colectivo, en base a una demanda de «legitimación y de reconocimiento de la población musulmana a fin de superar la fase de la simple tolerancia».¹⁷

A nivel europeo, los trabajos de Allievi y Dassetto o Nielsen mostraron la emergencia de estos espacios de culto como el primer estadio de evolución dentro de ese proceso de configuración comunitaria que suponía progresar hacia el camino de la representación del colectivo,¹⁸ y la constitución de entidades federativas que intentan estructurar a las comunidades locales reunidas en torno a un oratorio. Los caminos desarrollados en los países europeos han dependido de las respuestas de estos contextos sociales y políticos ante las demandas, cada vez más estructuradas por parte de estos colectivos, para reclamar un lugar propio en el espacio público europeo.

El encaje de estos equipamientos religiosos supone comenzar a plantear cuestiones relacionadas con la planificación urbana,¹⁹ pero también con el carácter simbólico que sigue planteando la apertura de estos espacios singulares.²⁰ No obstante, las respuestas públicas respecto a tal encaje no comienzan a proponerse hasta que se hacen evidentes las reacciones contrarias que generan tales equipamientos. La aparición de nuevas geografías de lo religioso en el espacio público europeo sugirieron los primeros interrogantes desde el ámbito académico,²¹ como también político,²² al formular las primeras «buenas prácticas» de cara a la gestión de esta pluralidad.

16 Cesari incorpora en su texto la oposición entre «un islam de caves et garages» ('un islam de subterráneos y garajes') y las «mosquées cathédrales» ('las mezquitas catedrales'), expresiones propias de autores franceses que han tratado esta temática, como Kepel o Étienne. Esta oposición tiene un componente marcadamente retórico, al que son tan propensos nuestros colegas galos, y, a pesar de que pretende señalar el cambio de registro en la visibilidad de estos espacios, lo cierto es que representa realidades bien diferentes entre sí (la de los oratorios de proximidad y la de los grandes proyectos de equipamientos culturales y religiosos), entre las que se desarrollan otros modelos de espacios de culto que adquieren un mayor o menor reconocimiento en el espacio público francés. Véase Gilles Kepel (1984). *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Éditions du Seuil; y Bruno Étienne (1984). *La mosquée comme lieu d'identité communautaire*, *Op. Cit.*

17 Jocelyne Cesari (1994). *Etre musulman en France: associations, militants et mosquées*. *Op. Cit.*, p. 111.

18 Stefano Allievi y Felice Dassetto (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro/Isco; o Jørgen S. Nielsen (1995). *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

19 Claire de Galember (1995). «De l'inscription de l'islam dans l'espace urbain», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69, pp. 178-195.

20 Alain Battagay (1995). «Mosquée de Lyon: la construction d'un symbole», *Hommes et Migrations*, 1.186, pp. 26-30.

21 Franck Frégosi y Jean-Paul Willaime (dirs.) (2001). *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Ginebra: Labor et Fides.

22 Yvonne Bemelmans y Maria José Freitas (2001). *Situation of Islamic Communities in Five European Cities: Examples of Local Initiatives*. Viena: EUMC.

Los trabajos que han estudiado las razones que generaban estas reacciones contrarias han planteado que la combinación de las condiciones de recepción de la presencia musulmana,²³ las formas que esta presenta (tanto con relación al culto —islam— como al colectivo —los musulmanes—) y las circunstancias políticas internacionales pueden llegar a explicar los conflictos que se han producido. La focalización que reciben estos espacios de culto en los últimos años (con polémicas que acostumbran a atraer la atención de los medios de comunicación) ha situado estos equipamientos religiosos en el centro de debates sobre la supuesta «islamización» del territorio europeo. No obstante, esos mismos estudios sugieren que existen algunos elementos que pueden generar en Europa un cambio de registro en esta cuestión. La evidencia de un cálculo político para conseguir atraer los votos del colectivo musulmán, la existencia de nuevos marcos de reconocimiento institucional del islam a nivel nacional, el cambio cualitativo en las interlocuciones comunitarias y la progresiva «positivización» respecto al impacto social y urbanístico de estos equipamientos son algunos de los factores que están indicando los caminos hacia un nuevo panorama. A pesar de ello, los recientes estudios sociográficos que pretenden establecer un estado de la cuestión actualizado de la dimensión de este tejido de espacios de culto muestran el componente precario que aún caracteriza las expresiones colectivas de un culto que sigue teniendo problemas para ser reconocido como parte integrante de las sociedades europeas.

Una institución en construcción (y no en reproducción)

En las sociedades musulmanas, la mezquita ha jugado un innegable papel en la estructuración temporal y espacial de las relaciones cotidianas. De su sentido etimológico (*jami* —mezquita principal—, de la raíz árabe *jamaa*, ‘agrupar’), se comprende que estas hayan jugado un rol polivalente en el seno de estas sociedades: como lugar de culto, como espacio de formación y de expresión cultural, pero también de efervescencia política. Según Gilsenan,²⁴ en el espacio de la mezquita las filiaciones de cada musulmán (con respecto a su familia, al grupo de iguales, al barrio, a la clase social) trascienden hacia una identificación superior, la de la comunidad de creyentes. Representan un «ámbito de producción de discurso y de pensamiento, un lugar comunitario cotidiano [...]. Resultado de la interacción entre especificidades locales, el universo musulmán global y los registros adoptados por sus usuarios, su rol “totalizante” ha sido trabajado progresivamente en la larga evolución de las sociedades musulmanas».²⁵

23 Jocelyne Cesari (2005). «Mosque Conflicts in European Cities: Introduction», *Journal of Ethnic and Migration Studie*, 31 (6), pp. 1015-1024; Anne Wyvekens (dir.) (2006). «La gestion locale de l’islam», *Les Cahiers de la Sécurité*, 62; Stefano Allievi (ed.) (2010). *Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem*. Londres: Alliance Publishing Trust/NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe; y Patrick Haenni y Stéphane Lathion (dirs.) (2011). *Los minaretes de la discordia. Pistas para superar la islamofobia*. Barcelona: Icaria.

24 Michael Gilsenan (1982). *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*. Londres: Croom Helm, p. 176.

25 Raffaele Cattedra y M’ammed Idrissi Janati (2003). Espace du religieux, espace de cidadinité, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc, en Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (dirs.). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. París: Presses de Sciences Politiques, p. 132.

¿Qué queda en el contexto europeo de esa institución «totalizante» que orienta el espacio público de las sociedades musulmanas? La pregunta es necesaria y pertinente, ya que su formulación nos ha de evitar caer en aquellos supuestos que se recogen en el principio del trasplante o de la reificación discursiva que, en voz de sus promotores, sitúa la mezquita en el centro de la vida de las comunidades musulmanas en Europa. Los citados Cattedra y Janati insisten sobre los principios de la transformación de esta institución en el contexto de la sociedad marroquí, ante la tensión entre el control impuesto por parte del Estado y la búsqueda de espacios alternativos de sociabilidad. He ahí la prueba de que las transformaciones también se producen en origen, lo que invalida el primer presupuesto sobre el que se basa el trasplante (el carácter estable del origen). Ahora se trata de situar en contraste con aquellos argumentos que explican que la reproducción de una institución como esta en contexto europeo se lleva a cabo sin apenas alteración. El objetivo de este apartado es poner a prueba este supuesto (el segundo principio del trasplante, que afirma que nada cambia) sugiriendo que nos hayamos no tanto ante la reproducción, sino ante la construcción de una institución que se ve abocada a asumir tareas que no se corresponden con las que le eran propias en su contexto original.

Quizás el argumento crítico más incisivo con relación a las transformaciones que se manifiestan en la institución de la mezquita en un contexto occidental fuera formulada por Olivier Roy.²⁶ Este es el texto de su argumentación:

[...] el paso a Occidente modifica la relación con la religiosidad que predominaba en el país de origen, por tres motivos: la disolución de la identidad y de la comunidad étnica de origen, la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas que, en los países de acogida, puedan decir lo que es la norma y, por último, la imposibilidad de ejercer la coerción tanto jurídica como social, comunitaria y consuetudinaria, que inscriba la práctica religiosa en el orden de la visibilidad y del conformismo social.²⁷

Los tres elementos que modifican la relación con la religiosidad musulmana representan una revisión del principio de la centralidad de las mezquitas en Occidente. La imposibilidad para reconstruir los vínculos con la sociedad de origen (el principal motivo expuesto por los promotores de estos espacios, miembros de la primera generación que deseaban mantener viva esta conexión con su cultura de origen y transmitirla a las nuevas generaciones) es resultado de un proceso «marcado por la aculturación, que no representa la asimilación sino la reformulación, a partir de categorías propias a la sociedad de acogida, de identidades que ya no son la expresión de culturas de origen».²⁸ La lengua es el primer elemento que se ve alterado: las nuevas generaciones dominan mejor las lenguas propias de la sociedad en donde han nacido y, en aquellas situaciones de contacto multicultural (incluso dentro de mezquitas y otros espacios asociativos religio-

26 Olivier Roy (2003). *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.

27 *Ibidem*, p. 80.

28 *Ídem*, p. 63.

sos), la *lingua franca* acostumbra a ser la propia del país, en detrimento de otros usos lingüísticos.²⁹ Las instituciones de socialización propias a estos colectivos (en especial, a las familias) también encuentran dificultades para reproducir sus funciones originales. El contenido de su socialización representa ser más un conjunto de prácticas familiares, por definición «transmitidas» y «a transmitir», que no un conjunto de principios identitarios compartidos por todo el colectivo. De ahí que una parte significativa del contraste que se produce entre las prácticas y los valores aportados por estos y las que son propias de la sociedad receptora acaban transcurriendo en el ámbito íntimo familiar, especialmente dentro de las relaciones intergeneracionales.

El segundo elemento al que alude Roy para explicar este cambio respecto a la religiosidad musulmana tiene que ver con la crisis de las figuras de autoridad religiosa —los imames—, respecto a lo que supone la falta de legitimidad que estas padecen a la hora de expresarla en contexto europeo. Esta tiene que ver con la precariedad de la institución que la alberga, lo que significa que no es tanto el cuestionamiento de las dependencias institucionales de estas figuras, como de su capacidad para recordar e imponer la norma definida por la doctrina islámica. El cuestionamiento mismo de la autoridad, un fenómeno también presente en las mismas sociedades musulmanas, no solo supone la relativización de las jerarquías de acceso a la autoridad y su consiguiente dispersión, sino que también incorpora una tendencia hacia la afirmación dogmática, que no hacia el desarrollo de discursos críticos.³⁰

El último elemento tiene que ver con la pérdida del contexto social que permite establecer un marco referencial para la reproducción de una norma o de una práctica concreta. La desconexión respecto a un contexto social regido por patrones totalmente diferentes a la sociedad de origen supone la desaparición de «un horizonte social de sentido» que legitime la acción de una serie de instituciones (en este caso, la mezquita).³¹ La falta de este marco de referencia limita el carácter coercitivo (jurídico y social) de esta institución sobre su colectivo, con lo que se produce un implícito cuestionamiento respecto a una funcionalidad que es preciso «explicar», y que no es dada por hecho. Ello, sin duda, abre la puerta respecto a la inclusión de nuevas funciones de estas instituciones, ante las presunciones que activa la sociedad receptora en forma de expectativas que se espera cumplan en un momento dado.

Los argumentos de Roy suponen un cuestionamiento profundo a la voluntad expresada por parte de los miembros de la primera generación, para abrir unos espacios que sirvieran para reorientar al colectivo en relación con su ori-

29 En el caso de la lengua árabe, considerada como la lengua «litúrgica» en el culto musulmán, esta pérdida no se manifiesta en su uso dentro de la estructura de las oraciones canónicas ni en las expresiones superrogatorias (invocaciones, *dua*), pero sí en otras dimensiones (como podrían ser la formación doctrinal, las conferencias o los sermones), en donde progresivamente se incorporan otras lenguas. Pero no se incorporan sin debate doctrinal, ciertamente, en torno a su licitud o no, sino como prueba de la influencia que genera la pérdida de prevalencia social de estos usos lingüísticos.

30 Olivier Roy (2003). *El islam mundializado*. *Op. Cit.*, p. 90.

31 *Ibidem*, p. 81.

gen cultural. La antena de conexión con las referencias de origen que suponía la mezquita se ve superada por las influencias de un contexto social que no legitima automáticamente sus funciones (y que, en ocasiones, explícitamente las cuestiona), así como por las transformaciones que imprime el mismo trayecto migratorio (y su consiguiente desarrollo de identidades posmigratorias, se formulen o no en clave de diáspora) sobre las pautas relacionales de los miembros de estos colectivos. No obstante, las deficiencias en la reproducción de la mezquita como institución son las mismas que las que muestra la otra entidad de referencia para estos colectivos: la familia. En ambos casos, se expresa una dificultad más que evidente para poder responder de manera activa a la influencia de otras instancias socializadoras de esta sociedad, que alteran parte del orden referencial de estos colectivos. Que mezquitas y familias actúen como refugio de la tradición, de pervivencia de los elementos que pertenecían a su sociedad de origen, pero no tanto a la sociedad en la que se emplazan, es en sí mismo muy significativo de las limitaciones que muestran tales instituciones para poder argumentar dentro del espacio público europeo su propio orden referencial. Ambas instituciones no se diluyen, pero sí pierden parte de su capital de prestigio social en el seno de estos colectivos. Es hasta cierto punto lógico que establezcan una interrelación más que activa, entendiendo que una puede cubrir las limitaciones de la otra. Pero esa complementariedad funcional (recordemos que el perfil de los promotores de los espacios de culto suele ser el de padres de familia que proyectan sobre estos centros una funcionalidad socializadora respecto a las nuevas generaciones) no siempre tiene su correspondencia con la percepción que elaboran de ellas la sociedad receptora, que de manera implícita sigue cuestionando algunas de sus funciones, lo que supone cuestionar su legitimidad como instituciones sociales.

En síntesis, podrían identificarse siete circunstancias que suponen serias trabas al proceso de reproducción de la mezquita como institución social en contexto europeo, pero que en su abordaje plantean algunas de las cuestiones que deberán ser resueltas en su encaje en la sociedad europea:

- a. *déficit de legitimación social* (ante un contexto social que le requiere una continuada justificación de sus finalidades y que, incluso, duda de su condición como institución social),
- b. *acumulación de funciones* (asumiendo funciones que en la sociedad de origen eran propias de otros espacios o instituciones, lo que supone una sobrecarga de ocupaciones),
- c. *figuras de autoridad religiosa en precario* (falta de reconocimiento profesional de la figura de los imames e invisibilidad social),
- d. *falta de dependencia respecto a una instancia administrativa superior* (la ausencia de una estructura organizativa que vele por las condiciones de estos espacios aboca a estas comunidades a la autogestión de acuerdo con sus recursos económicos, materiales y humanos),
- e. *falta de equiparación respecto a otras instituciones religiosas* (la igualdad con respecto a los espacios religiosos de otras confesiones tiene una dimen-

sión legal que no siempre se corresponde con su presencia en el espacio público),

- f. *aislamiento social, sin centralidad espacial* (la invisibilidad social de estos espacios, incluso su alejamiento físico respecto a zonas habitadas, dificulta su influencia sobre el contexto social),
- g. *competencia con otras instancias socializadoras* (la mezquita ha de competir con otros espacios de socialización, tanto de la sociedad receptora como del propio colectivo, que genera otras propuestas de estructuración en asociaciones de tipo no religioso).

La mezquita como propuesta estructurante

Ante la pérdida de ese «horizonte social de sentido», las mezquitas acaban siendo, en contexto europeo, unas instituciones que se proponen, antes que se imponen. ¿Qué tipo de lectura puede hacerse en relación con una institución que, desde un principio, ya reconoce su cuestionable centralidad y su limitada influencia sobre un colectivo que, aunque se rija bajo sus mismos parámetros, se halla al mismo tiempo condicionado por la acción de otras instituciones socializadoras mucho más legitimadas socialmente?

De ahí que la interpretación de sus funciones deba mucho a esta consideración contingente de su rol institucional. Pero que no consiga ser estructural en una sociedad que se ordena bajo otros parámetros (y en base a otras estructuras) no quiere decir que no se proponga como estructurante, como la expresión de una voluntad por querer influir y ser referencia.

Frégosi indica las cuatro funciones (simbólica, social, educativa y cultural) que son representadas por estos espacios, en parte reproduciendo algunos de los elementos que les eran propios en la sociedad de origen, en parte produciendo nuevos cometidos en su interacción con la sociedad europea.³² Más allá de que estas funciones incorporen elementos específicos con relación a este colectivo (en clave de referencia doctrinal o parámetros culturales propios), la mezquita, actuando como institución que presenta su candidatura a convertirse en entidad estructurante, plantea principios —más o menos marcados— de diferenciación: en primer lugar, establece uno de tipo espacial respecto a la sociedad europea (dentro-fuera), pero también en cuanto a la condición del mismo como contenedor de una práctica religiosa (sagrado-profano). Por último, la mezquita también establece un criterio de diferenciación endógena respecto al propio colectivo musulmán, en base al grado de su observancia religiosa (practicante-no practicante). El espacio ritual que representa la mezquita también tiene una conexión con un tiempo y una gestualidad que son familiares: su ordenación interior, su recreación estética, el reencuentro con una lengua, con un trato y con la cadencia de una temporalidad religiosa propia definen un ámbito de separación simbólica con respecto a la sociedad secular en la que se

32 Franck Frégosi (2006). *Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*. París: Fasild/La Documentation Française, p. 37.

emplazan. Si la mezquita se convierte en reducto de pureza y de conservación de los principios de origen, lo es en base a una definición idealizada que de este espacio hacen sus propios fieles. En cierta manera, los oratorios musulmanes en contexto europeo sugieren una función básica de «marcaje y redefinición de un territorio» en clave islámica.³³

Este carácter diferenciador también se expresa en la promesa de que estos espacios puedan convertirse en intentos para reconstruir el orden propio de la sociedad de origen, hacer frente a la presión aculturadora de la sociedad en donde se instalan y convertirse en polo sobre el que pivota la socialización cultural y religiosa de las nuevas generaciones. Sabido es que el familiar es el primer espacio de sociabilidad religiosa, pues supone la puerta de entrada de las generaciones más jóvenes al conocimiento básico (generalmente, en forma de práctica y gestualidad religiosa) de los principios de una creencia que es transmitida como herencia familiar. La mezquita actúa como espacio comunitario que se convierte en la extensión del primer ámbito de socialización que constituye la familia, complementando y ampliando la que esta lleva a cabo. Este espacio se convierte en un ámbito de socialización legitimado por parte del colectivo, puesto que viene a cubrir un vacío existente ante la ausencia de instituciones sociales propias del colectivo. No obstante, que sean legitimadas no supone que no entren en concurrencia con otras iniciativas, ya sean propuestas desde ámbitos externos al colectivo (la educación religiosa islámica en ámbito escolar, por ejemplo), o bien desde el interior del mismo (como las propuestas de aprendizaje de lenguas maternas que plantean entidades socioculturales u otro tipo de actividades dirigidas al colectivo).

La experiencia demuestra que los anhelos colectivos no siempre llegan a materializarse. Es decir, a pesar de que la socialización religiosa de las nuevas generaciones aparece como una prioridad fundamental en la voluntad de abrir un oratorio comunitario, lo cierto es que esta necesidad no siempre acaba siendo resuelta. Hoy en día, en no todos los oratorios islámicos de España está garantizado el desarrollo de algún tipo de formación para las nuevas generaciones. Ello puede explicarse en base a diferentes motivos: bien por no disponer de la persona adecuada para llevar a cabo esta formación (tarea que, en principio, recae sobre la figura del imam de estos oratorios a pesar de que, en ocasiones, esta persona se muestra reacia o se declara incapaz de encargarse de la misma), por no tener un espacio adecuado (dadas las reducidas dimensiones de estos oratorios) o por falta de recursos económicos para garantizar la continuidad de esta formación. Todos ellos son motivos que tienen un denominador común, como es el hecho de la falta de recursos humanos y materiales que manifiestan estos colectivos. A medida que el colectivo se estabiliza y dispone de mayores recursos económicos para el mantenimiento del oratorio y de sus actividades, se consigue consolidar estas actividades de formación, que se incorporan como actividades habituales del centro.

La conectividad de los oratorios musulmanes con ese *background* cultural que representa la sociedad de origen hace que la socialización religiosa en estos

33 Felice Dassetto (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Op. Cit., p. 174.

contextos no formales se lleve a cabo por medio de unos bagajes culturales concretos, lo que representa uno de los principales elementos de distinción con relación a la educación religiosa formal que, aparentemente, centra sus contenidos en la doctrina y no en variantes culturales concretas. Ello hace que se observe la voluntad de reproducción de los mismos modelos tradicionales de socialización religiosa propios de la sociedad de origen (las escuelas coránicas). Un trasplante que, a pesar de todo, no puede ser literal dados los condicionantes que se hayan presentes en los contextos de diáspora no musulmanes, que imprimen un carácter diferente a estas iniciativas de socialización comunitaria.

Revisando su centralidad comunitaria

En el intento de comprensión del rol y las funciones de una mezquita en contexto occidental, existe la tendencia a asumir y reproducir como ciertos los argumentos que son expresados por parte de sus promotores. Repetimos tales explicaciones como si estas pudieran describir la realidad de unos espacios comunitarios, de acuerdo con las expectativas y anhelos que tales actores individuales invirtieron en el momento de participar en su creación. Es evidente que entre sus palabras y la realidad observable existe una clara distancia. De hecho, en los discursos de estos actores se genera un proceso de idealización respecto a las funciones y la influencia de esta institución sobre el colectivo musulmán en contexto migratorio, que se comprende ante las evidencias de un contexto social que sigue cuestionando la legitimidad de esta institución. Situar la mezquita en el centro de la vida comunitaria es el recurso empleado por sus promotores para reivindicarla y legitimarla ante el nuevo contexto en donde se emplaza.

Esos discursos requieren ser analizados no tanto como forma de indicar que tales argumentos no se corresponden con la realidad, sino como evidencia de las expectativas que son abocadas por parte de los promotores de estos espacios que, vuelvo a insistir, son propuestos al conjunto del colectivo de referencia.

Dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario y la prioridad dada a la cuestión de la socialización de las nuevas generaciones, las mezquitas se quieren significar como epicentros de la vida comunitaria de los colectivos musulmanes. Al menos esta es la promesa sugerida por los promotores de estos espacios, que intentan responder también a una primera necesidad que formulan todos los colectivos inmigrados, como es la de disponer de un espacio propio en el que se puedan expresar y reactivar sus referencias de origen. De ahí que estos oratorios, en sus primeros momentos, jugaron otras funciones además de la de lugar de culto. He aquí un ejemplo: durante la regularización extraordinaria de trabajadores extranjeros de 1991, los solicitantes de un permiso de trabajo y/o residencia tenían que indicar en su solicitud una dirección de correo a la cual la Administración pudiera enviar su resolución. El temor a que, en caso de que fuera denegada la documentación, esta dirección fuera usada para poder localizar a esa persona y proceder a ejecutar su expulsión del territorio español hizo que muchas de estas solicitudes utilizaran la dirección del oratorio local. Fue el caso de la mezquita de Rubí, cuando estaba situada en la calle Rafel de Casanova, cuya

dirección figuró en las demandas de casi un centenar de marroquíes residentes en este municipio del Vallès Occidental.³⁴

En su trabajo de 1989, Bruno Étienne hizo referencia a lo que denominó la «parroquialización» del islam en Francia: «[...] en una sociedad moderna desorientada, alienada y reificada, los musulmanes, en un instante, se reconcilian con las pequeñas comunidades puesto que todavía no han olvidado su cultura de origen y también porque no necesitan de ningún ordenamiento establecido para organizarse».³⁵ Con esta expresión, Étienne quería hacer referencia al grado de autonomización que habían conseguido las comunidades locales con relación a instancias superiores de representación del colectivo musulmán. El uso de la noción de *parroquialización* para explicar la emergencia de todos estos espacios de culto a nivel comunitario está ligado a dos significados: el primero de ellos haría de este concepto un sinónimo de fragmentación, dispersión y —por extensión— distanciamiento entre estas comunidades (en este sentido, se podría sugerir una nueva licencia terminológica, directamente derivada del legado arábigo, como podría ser la «taifización» —del término árabe *taifa*, ‘partido’, ‘facción’). El segundo significado remitiría a un determinado modelo de organización social, en donde la parroquia (la mezquita, en este caso) se entendía como la institución que actuaba de reguladora de muchos de los aspectos de la vida de una comunidad local.

La centralidad de una institución social respecto a su colectivo de referencia puede argumentarse a partir de las funciones que cubre, como también a partir de la influencia que ejerce sobre el mismo. Si nos tuviéramos que regir por lo primero, es evidente que los oratorios en Europa han jugado un destacado papel a la hora de aportar ese espacio de encuentro para el colectivo, al que progresivamente se han ido incorporando otras iniciativas asociativas que desarrollaban otras funciones específicas (culturales, sociales, de ocio, de orientación laboral, de asesoramiento legal, artísticas, deportivas, etc.). En lo que respecta a la influencia, tal como ya se ha dicho, esta tiene que ver con los argumentos que legitiman a esta institución (que en este caso tiene que ver con su rol de socialización y transmisión de las referencias de origen). Pero lo curioso (y muy significativo) es ver cómo esta centralidad es también propuesta por parte de instancias externas a los colectivos musulmanes. Me refiero a la consideración que adoptan algunos actores de la sociedad receptora (en especial, los actores políticos) respecto a las mezquitas como las instancias más representativas de estos colectivos, en cuanto a que representan ser los espacios más frecuentados por los miembros de un colectivo musulmán local. La búsqueda de una interlocución válida permite plantear estos supuestos ingenuos que vinculan frecuentación con representatividad. Pero existe otro fundamento sobre el que se sustenta la afirmación de este liderazgo de la institución mezquita: parece ser lógico considerar que un colectivo religioso deba tener una representación religiosa, tanto a nivel institucional como de liderazgo. No obstante, la cuestión que hay que formular es si, verdaderamente, el co-

34 Esta práctica también fue desarrollada por otras entidades cívicas y de solidaridad con los colectivos de inmigrantes, lo que les supuso recibir una advertencia administrativa.

35 Bruno Étienne (1989). *La France et l'islam*. París: Hachette, p. 98.

lectivo musulmán se estructura como comunidad religiosa o de otra manera. Sin querer obviar la existencia de propuestas desde el interior de este colectivo para orientarlo en clave doctrinal, lo que quiero cuestionar es la formulación de un supuesto no contrastado que da por sentado que nos encontramos ante una comunidad de creyentes, y no ante un colectivo compuesto de personas que comparten una misma referencia religiosa, a pesar de que no todas ellas la sitúan en el centro de sus vidas y sus identidades. Buena parte de la respuesta que es elaborada desde los ámbitos políticos de nuestro país en relación con este colectivo se fundamenta sobre una clave religiosa, lo que supone, desde nuestro punto de vista, un ejercicio de categorización social que contribuye a la sutil exclusión de estos colectivos de la esfera pública como ámbito de participación.

Querría plantear cuatro matices concretos al principio de centralidad que se propone en torno a la mezquita como institución. El primero tiene que ver con el hecho de que los diferentes colectivos que se incluyen bajo la categoría de *musulmanes* no adoptan la religiosa como la única referencia estructurante, individual y colectivamente. Ello significa que existen otras propuestas que agrupan y movilizan a estos colectivos (ya sea en clave étnica, nacional, lingüística, de clase o ideológica), lo que supone el desarrollo de espacios de sociabilidad que se sitúan al margen de los espacios religiosos, con los que mantienen una variada secuencia de relaciones de complementariedad, oposición o distanciamiento mutuo. El colectivo marroquí representa un buen ejemplo de desarrollo de diferentes vías asociativas: en un trabajo anterior,³⁶ tuve la ocasión de analizar la evolución de las iniciativas asociativas de este colectivo en Cataluña y mostrar cómo la mitad de las trescientas asociaciones que fueron creadas en el periodo 1981-2007 se definían por un contenido diferente del religioso, como serían iniciativas de tipo cultural, reivindicativo, deportivo o etnolingüístico (como sería el caso de las asociaciones amazigh). La mayoría de las entidades que se vinculaban con lo doctrinal-religioso aparecían formalmente como oratorios, que se habían acogido a un régimen legal como asociaciones culturales. En cambio, otras, sin ser propiamente espacios de culto, también se situaban dentro del ámbito religioso, pues llevaban a cabo iniciativas culturales, de formación y de promoción del islam como doctrina. Hasta el año 2007, las entidades con un contenido doctrinal-religioso se situaron al frente del conjunto de las iniciativas asociativas de este colectivo, pasando a ser reemplazadas desde entonces en números globales por las entidades socioculturales.³⁷

En segundo lugar, la mezquita como espacio público con una dimensión comunitaria se encuentra connotado por razón de género. Esto quiere decir que

36 Jordi Moreras (2009b). *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Col·lecció Ciutadania i Immigració. Barcelona: Secretaria per a la Immigració.

37 Dos podrían ser las razones que podrían explicar este cambio en la progresión de unas y otras entidades: en primer lugar, habría que considerar las dificultades que se han encontrado las diferentes iniciativas para inaugurar nuevos oratorios musulmanes en Cataluña, lo que tendría su efecto sobre el registro de nuevas entidades de inspiración religiosa. En segundo lugar, habría que tener presente el importante crecimiento de algunas entidades socioculturales específicas, como serían las ya citadas asociaciones amazigh o las asociaciones de mujeres marroquíes, que prácticamente han doblado su número en los últimos años.

la mezquita se entiende como un espacio propiamente masculino. Pero esta afirmación tiene más de factualidad cotidiana que de rotundidad doctrinal. La doctrina islámica no excluye la presencia de las mujeres en las mezquitas, si bien en un espacio diferenciado del de los hombres, de cara a preservar cualquier situación de mixicidad entre sexos.³⁸ En la doctrina islámica, la frecuentación de las mujeres a la mezquita no recibe la misma consideración que la de los hombres, a pesar de que el texto del Corán no indica ninguna distinción entre sexos a la hora de prescribir la oración diaria para los musulmanes. Se considera que el mismo Profeta Muhammad afirmó que «no debéis impedir a las siervas de Dios ir a las mezquitas de Dios».³⁹ No obstante, las interpretaciones que fueron incorporadas posteriormente a la muerte del Profeta acabaron decidiendo que las mujeres no tenían la misma obligación que los hombres a la hora de acudir a la oración prescriptiva del viernes al mediodía. Estas interpretaciones se basaban en una lectura sesgada del versículo coránico que afirmaba: «¡Creyentes!, cuando se os llame a la oración del viernes, corred a recordar a Dios y dejad el comercio. Es mejor para vosotros».⁴⁰ Según Yaratullah Monturiol,⁴¹ el supuesto sobre el que reposan tales interpretaciones es que los únicos que trabajan son los hombres, mientras que las mujeres han de quedarse en casa, al tiempo que los hombres ocupan el espacio público. Diferentes autoras, dentro de la perspectiva del feminismo islámico, han planteado una crítica abierta a estos argumentos de exclusión respecto a la presencia activa de la mujer en el contexto de la mezquita, así como a la separación física entre hombres y mujeres.⁴² Asma Afsaruddin afirmaba abiertamente que «la marginación actual de las mujeres en la mezquita es una traición de lo que había prometido el islam a las mujeres y de lo que sucedió en los primeros siglos».⁴³ Las transformaciones sociales de las sociedades musulmanas están reformulando el rol de las mujeres en el espacio público en general, y en el de las mezquitas en particular. En Occidente, y al contrario de lo que se podría pensar en relación con la influencia ejercida por este contexto, esta situación se invierte y autoras como Nomani o Monturiol denuncian que las mezquitas se han convertido en verdaderos «clubes de hombres». Esta última autora afirma que «las musulmanas vivimos hoy mayoritariamente al margen de la vida de las mezquitas. [...] La falta de espacio los viernes y las formas poco acogedoras con que muchos reciben la presencia femenina en la mezquita hace que algunos de los espacios para muje-

38 Contrariamente a lo que podría llegar a pensarse, las lecturas doctrinales más rigoristas del islam contemporáneo no se oponen a la presencia de las mujeres en la mezquita como espacio público-comunitario, siempre y cuando esta se lleve a cabo de manera estricta con relación a los principios de evitación de la mixicidad.

39 Se trata de un hadiz recogido en la compilación clásica de al-Bujari y que es citado por Dolors Bramon (2007). *Ser dona i musulmana*. Barcelona: Editorial Cruilla/Fundació Joan Maragall, p. 127.

40 Corán, 62:9.

41 Yaratullah Monturiol (2008). *Dones a l'islam. Autodeterminació*. Canet: Edicions Trabucaire, pp. 129-130.

42 Los argumentos que son expuestos se relacionan con los tiempos del Profeta, en los que este rezaba junto con mujeres, y en la situación que se produce en la Kaaba de la Meca, en donde rezan conjuntamente hombres y mujeres. Véase Asra Q. Nomani (2008). Rebelde en la mezquita, en *W. AA. La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, pp. 75-84.

43 Citado por *Ibidem*, p. 77.

res desaparezcan o queden reducidos a rincones aislados». ⁴⁴ Ante esta situación, Monturiol recurre a una afirmación utilizada por otros musulmanes conversos cuando afirma que «toda la tierra es una mezquita», lo que supone recuperar una cosmovisión original también expresada en el mismo Corán. Mientras tanto, el resultado de esta situación de exclusión ha generado, por parte de los sectores más activos entre las mujeres musulmanas en Europa, su activa participación en «espacios de producción externa» a la autoridad religiosa, ⁴⁵ como sería el estudio, la educación religiosa o la producción editorial.

En tercer lugar, el espacio de la mezquita también se encuentra condicionado por la generación: al ser promovido por hombres adultos y padres de familia, estos imprimen en este espacio una orientación y un ambiente de permanente remembranza respecto a las referencias de la sociedad de origen. En este sentido, actuando como continuación del ámbito familiar, los oratorios comunitarios mantienen el compromiso comunitario de vincular presente con pasado, aspecto que las nuevas generaciones (quizás más implicadas en la construcción de un futuro inmediato que pasa por la pertenencia a una sociedad occidental en la que han nacido y/o socializado) no siempre comparten o se sienten identificadas con el mismo. Nuevamente, como espacio masculino que es, la mezquita proyecta también una reproducción de la autoridad paterna, que el joven o la joven musulmana identifican con la figura de los adultos que la frecuentan y que, como su padre, pertenecen al mismo grupo de edad. Niños y niñas conocen la mezquita como el primer espacio de sociabilidad colectiva, que les convierte «socialmente» en musulmanes gracias al padre que los vincula a ella mediante la escuela coránica. El tránsito hacia la adolescencia supone también una cierta discontinuidad con respecto a la vinculación con esta institución, que al llegar a la juventud puede representar la búsqueda de unos espacios alternativos en donde poder llegar a expresar una identidad propia, sin que necesariamente ello suponga un abandono de la referencia religiosa, pero sí respecto a la forma (el molde de tradición cultural) a través de la cual les ha sido transmitido por sus padres. En el fondo, aquello que proponen las nuevas generaciones es establecer un diferente modelo de relación con las sociedades de origen de sus padres y con las sociedades europeas al que mantenían sus progenitores, y que en parte se basa en la formulación de percepciones diferentes respecto al ámbito doméstico y al espacio público.

La búsqueda de otros espacios de expresión y de reafirmación identitaria, que no encuentran en mezquitas o en asociaciones creadas y mantenidas por sus padres, lleva a estas nuevas generaciones a desarrollar otro tipo de iniciativas asociativas que formulan una nueva relación con estas sociedades europeas, reclamando su pertenencia a ellas, al mismo tiempo que expresan su reafirmación

44 Yaratullah Monturiol (2008). *Dones a l'islam. Autodeterminació. Op. Cit.*, pp. 128-129.

45 Gerdien Jonker (2003). «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», *Social Compass*, 50 (1), p. 37.

étnica o religiosa.⁴⁶ Esta dinámica también comienza a hacerse visible entre las comunidades musulmanas de España a través de la creación de asociaciones con una orientación religiosa islámica, pero que no se implican en la gestión de un espacio de culto, o bien a través de la creación de grupos informales de discusión y debate doctrinal en los que intervienen jóvenes musulmanes de forma activa. En paralelo, la implicación de jóvenes musulmanes en tareas de organización del oratorio local, a pesar de no ser un fenómeno generalizado, podría representar una importante transformación en los próximos años, ante lo que supone de cambio de mentalidad de jóvenes con inquietud asociativa para vincularse con este espacio comunitario. De hecho, que esta aportación de gente joven y motivada pueda representar un cambio efectivo de la orientación y el talante de estos oratorios dependerá del margen de acción que esta pueda consolidar ante unos responsables comunitarios que siguen pensando en la mezquita y sus funciones de la misma manera que cuando, tiempo atrás, esta fue abierta.

Por último, querría formular un comentario en torno al siguiente doble argumento: si la mezquita se proyecta como la institución de referencia fundamental para el conjunto del colectivo musulmán (tal como es expuesto por sus promotores), sería lógico interpretar (por parte de la sociedad europea) que la exposición del islam y de los musulmanes en su espacio público se lleva a cabo desde la significativa dimensión de esta institución de culto. Es decir, si la mezquita está en el centro, es a través de ella que será posible entender la expresión religiosa (e identitaria de este colectivo). Lo cierto es que el espacio de la mezquita en el contexto de una sociedad no musulmana no puede sintetizar el conjunto de la expresión religiosa de este colectivo. Ya no se trata de afirmar que existen otras referencias que estructuran a estos colectivos más allá de la religiosa; incluso, dentro de este ámbito, existen manifestaciones que se expresan fuera de este ámbito institucionalizado. Muchos conversos al islam llevan a cabo su observancia religiosa fuera del espacio de la mezquita, lo que no pone en cuestión sus convicciones ni el sentido de su creencia. Demostrar la existencia de caminos alternativos a los parámetros normativizados e institucionalizados de la observancia religiosa sirve para argumentar que se elaboran trayectorias de expresión religiosa diferenciadas, en las que la institución mezquita no siempre actúa como conectora-mediadora entre los ámbitos individual-familiar, comunitario y público.

Conclusión: nuevos roles y nuevas expectativas

Tal como se ha expuesto, las dos principales instituciones sociales apartadas por los colectivos musulmanes, la familia y la mezquita, se encuentran en una profunda reformulación, motivada por su difícil reproducción en contexto migratorio. Condicionadas por el imperativo de la integración de sus colectivos

46 Jocelyne Cesari (1998). *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruselas: Complexe; Nicola Tietze (2002). *Jeunes musulmans e France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. París: L'Harmattan; Gerdien Jonker y Valérie Amiraux (eds.) (2006). *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: Transcript; y Nathalie Kakpo (2007). *L'islam, un recours pour les jeunes*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

de referencia, ambas instituciones se redefinen como forma de incluir entre sus funciones aquellas otras que son sugeridas en forma de expectativas por parte de las sociedades europeas. Por ejemplo, la necesidad de promover de una manera activa la integración funcional de sus miembros (desde aquellos que forman parte del ámbito consanguíneo más restringido, como en el marco más amplio de la comunidad de creyentes) probablemente no figuraba entre sus funciones originales. Pero ello no quiere decir que se esté en contra de ese principio, como parecen sugerir aquellos argumentos que ven en ambas instituciones una barrera a la integración efectiva de sus miembros. Se trata de un problema de «marcos de referencia que no son compartidos», no del desarrollo de una voluntad contraintegradora por parte de estas instituciones que, en el caso en que así se expresara, lo haría en base a otras claves.

La lógica que mueve a unas instituciones como la mezquita o la familia en contexto migratorio no es la misma que la de una sociedad como la española cuando piensa en acciones que favorecen la integración social de estos colectivos. Su lógica es la de mantener de una manera activa la referencia religiosa que, en definitiva, ha servido para cohesionar socialmente estos colectivos. En cambio, la sociedad española habla en clave de autonomía personal y de participación ciudadana. Que sean lógicas divergentes no quiere decir que estas no puedan ser compatibles. Pienso que sin que estos colectivos puedan conseguir afianzar un principio de cohesión social interna (que la sociedad española puede contribuir a potenciar, favoreciendo el reconocimiento de estos espacios de referencia), difícilmente podrán afrontar en condiciones favorables su proceso de integración dentro de esta sociedad.

El cruce de expectativas que formula esta institución, tanto para la sociedad española como para los mismos colectivos musulmanes, muestra hasta qué punto se produce una tensión esencial a la hora de emplazar estos espacios comunitarios en esta sociedad. El siguiente cuadro pretende mostrar los argumentos expuestos desde una y otra perspectiva, respecto a tres de las principales dimensiones de la mezquita como institución social:

Cuadro I. Las tres dimensiones de la mezquita como institución social.

	Colectivos musulmanes	Sociedad española
<i>Reproducción de las referencias de origen</i>	SÍ La reproducción del origen es uno de los ejes y cometidos principales de esta institución.	NO No debería reproducir los parámetros de la sociedad de origen, ya que eso dificulta la integración de estos colectivos en esta sociedad.

<i>Influencia sobre el grupo</i>	SÍ Se entiende que debe ejercer algún grado de influencia, dado el carácter de centralidad que se proyecta sobre el colectivo.	? Comprensión ambigua respecto a su influencia, que en ocasiones es interpretada de manera negativa (puesto que se sugiere que interviene en contra del proceso de integración de estos colectivos) o positiva (dado que su influencia es la que la valida como institución representativa del colectivo).
<i>Interacción con la sociedad española</i>	NO No se considera que esta función le sea propia.	SÍ Al representar un cierto sentir colectivo, debe favorecerse su interacción con la sociedad española.

Fuente: Elaboración propia.

En esta tabla se observa muy bien cómo se topan entre sí diferentes modelos de expresión y participación asociativa. En otra ocasión,⁴⁷ sugerí la difícil aceptación de otros modelos de participación social y política, diferentes a los que define nuestra propia cultura política. Así, las distintas estrategias asociativas que desarrollan los colectivos de origen inmigrante se encuentran a caballo entre la referencia de su sociedad de origen y la interacción con la sociedad de acogida, y sus expresiones suelen basarse en dos lógicas, complementarias aunque no siempre coincidentes en el tiempo: una «lógica instrumental» que se orienta estratégicamente hacia los espacios y recursos de poder, y otra «lógica expresiva» fundamentada en el desarrollo de estrategias de afirmación de la identidad colectiva.⁴⁸ En la primera lógica tienen cabida aquellas expresiones tendentes a la reivindicación, negociación y presión política; en la segunda, se sitúan aquellas manifestaciones que persiguen la reafirmación identitaria en el interior del colectivo. Las instituciones políticas de las sociedades receptoras parten de un modelo de asociacionismo inmigrante, en el que se espera que predomine una lógica instrumental (si bien de manera limitada) por encima de la expresiva. Es decir, desde el punto de vista de la integración de estos colectivos, se formula el supuesto de que su participación social es siempre preferible al desarrollo exclusivo de expresiones internas de reafirmación identitaria. De acuerdo con este criterio, las mezquitas se entienden más como espacios de expresividad identitaria interna, lo que debería de sugerir un difícil encaje dentro de los parámetros de interacción con las instituciones públicas. No obstante, tal y como se aprecia en la anterior tabla, la ambigüedad recorre todos los supuestos que son formulados por parte de la

47 Jordi Moreras (2002). Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña, en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.). *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 196-217.

48 Francisco Colom (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, p. 50.

sociedad española en torno a las tres dimensiones de la mezquita como institución social. Se sugieren dudas respecto al grado de influencia sobre su colectivo de referencia, pero al mismo tiempo se plantea la oportunidad de que esta institución pueda jugar un papel relevante en el plano de las necesidades de interlocución que constantemente son formuladas desde el sector público.

Las ambigüedades que aparecen ante las expectativas en relación con esta institución se encuentran claramente influidas por el desarrollo de percepciones problemáticas con relación al islam y a los musulmanes. Tras los atentados en Estados Unidos, Madrid y Londres, las sociedades occidentales han proyectado sobre las mezquitas una sombra de sospecha. Si anteriormente el debate se planteaba en torno a la voluntad de los promotores de estos espacios para trabajar en favor de la integración de sus colectivos, ahora el discurso de la integración ha sido reemplazado por el de la prevención ante lo que se considera como una amenaza a la seguridad de la sociedad occidental. La mezquita se encuentra en el ojo del huracán: su invisibilidad social es reinterpretada en clave de clandestinidad, y la presencia pública de las figuras que la representan (en especial, los imames) se rodea de una sospecha respecto a su supuesta radicalidad.

Lo quiera o no, la mezquita como institución se encuentra envuelta dentro de un debate que se plantea desde fuera del colectivo musulmán, lo que le obliga a adoptar una dimensión cada vez más pública. Sus responsables han tenido que aprender a marchas forzadas a articular un discurso diferente, propio, no victimista ni justificador respecto a «lo que es y no es el islam», adoptando argumentos mucho más propositivos. Puesto que los liderazgos siguen permanentemente fragilizados, la elaboración y exposición de esta nueva imagen pública del islam y de los musulmanes en Cataluña todavía está pendiente de ejecución. Y, más aún, cuando el presente sigue condicionando la realidad de estos espacios, muchos de ellos incluso cuestionados en su presencia en el espacio público, y respecto a los que se sugiere —a un mismo tiempo— que propongan iniciativas de apertura de sus oratorios (las jornadas de «puertas abiertas»), así como que presenten estos centros en una amalgama de «espacios culturales y sociales» como forma de diluir el componente religioso que los define esencialmente.

Y todo ello precisamente cuando la misma mezquita como institución social se encuentra ante cuatro dinámicas que ya están condicionando su inmediata evolución. En primer lugar, la evidencia de su «incapacidad para cubrir las nuevas demandas de culto» que implica el aumento cuantitativo del colectivo (cada semana, los oratorios se encuentran prácticamente saturados durante las oraciones del viernes al mediodía, principalmente), así como el cambio cualitativo de tales necesidades formuladas con la llegada de las familias, la emergencia de las nuevas generaciones y las nuevas circunstancias que aparecen en la observancia islámica en una sociedad occidental.

En segundo lugar, la «precariedad de recursos se ha vuelto crónica», hasta el punto en que la mejora de las condiciones de la práctica colectiva (adquisiciones de un local más espacioso, contratación de personal, desarrollo de proyectos sociales o de atención doctrinal) se encuentra seriamente afectada. La falta de recursos pone a los

responsables comunitarios ante la disyuntiva de ir a buscar otros ingresos financieros suplementarios (en la mayoría de los casos provenientes del extranjero), o bien de mantener la situación de precariedad largamente arrastrada.

En tercer lugar, quedan pendientes «la relación con las nuevas generaciones», no solo para conseguir que frecuenten el oratorio, sino también para que formen parte activa de los proyectos que en él se hagan. Hasta ahora, algunos jóvenes comienzan a participar en algunas de las iniciativas que se llevan a cabo en estos espacios, pero convertirlos en lugares atractivos para estos jóvenes, tanto chicos como chicas, supondrá transformar este reducto de pervivencia y vinculación con la sociedad de origen a espacio de mediación con la sociedad occidental.

Por último, la dinámica que puede condicionar más claramente la evolución de estos espacios es la que se deriva de «las pugnas por el control de la mezquita». Gestionar un espacio como la mezquita siempre es una tarea complicada, tanto en los aspectos materiales como en la respuesta a las críticas internas. Y más aún cuando la oposición a esta gestión recurre a argumentos doctrinales. Las pugnas por el control doctrinal de la mezquita pueden llegar a suponer serias tensiones en el seno de estos colectivos, así como un significativo cambio de registro en las relaciones entre esta institución y su contexto social inmediato.

La conclusión de todo lo expuesto hasta ahora con relación a la mezquita como institución social me lleva a elaborar una reflexión respecto a su pérdida de autoridad en el contexto de la sociedad europea. Dentro de un proceso mucho más amplio que afecta también al resto de instituciones religiosas en contexto occidental, las mezquitas también se ven condicionadas por un proceso de descapitalización de su autoridad religiosa. La implícita secularización de esta institución, al ser considerada como un actor institucional con el que mantener relaciones con otros actores sociales en base a un criterio de asunción de un marco legal civil (en el que entran tanto la laicidad como cualquier otro de los modelos de relación entre Estado y confesiones religiosas en Europa), supone un serio cuestionamiento de su autoridad de base. En cuanto a que no puede reproducir sus funciones originales, la institución mezquita solo puede proponerse, pero no imponerse, al conjunto de un colectivo que participa de distintos círculos sociales que les proporcionan parámetros diferenciados para formar parte de esta sociedad. Su promesa como institución socializadora también queda en evidencia, ante la falta de legitimidad que esta consigue del contexto social en que se ubica: la mezquita necesita «justificarse», algo inverosímil para toda institución social, lo que denota el precario encaje que ha conseguido en el espacio público europeo. El anhelo de las primeras generaciones para conseguir una socialización que mantuviera el vínculo inalterable con el origen es cuestionado desde el interior del propio colectivo, al sugerir las nuevas generaciones que el espacio de la mezquita se convierta en ámbito de mediación y de contextualización en la sociedad occidental. A pesar de esta propuesta de cambio de aires en el seno de esta institución, lo cierto es que aún se está lejos de un supuesto «retorno a la mezquita» entre las nuevas generaciones, lo que en nada es indicativo del abandono de la referencia

religiosa que, en forma de pertenencia y no solo de práctica, puede buscar caminos alternativos en otros espacios.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Jordi Moreras es profesor del Departamento de Antropología Social de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona. Doctor en Antropología Social (Universitat Rovira i Virgili, 2009) y máster en Estudios Euro-Árabes (Universidad 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 numerosos libros y artículos, entre los que destacamos: *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).

RESUMEN

Los espacios de culto islámicos en Europa son objeto de múltiples debates y controversias. Las sociedades europeas proyectan toda una serie de supuestos prejuicios sobre estas instituciones sociales, que contribuyen a deslegitimar su papel socializador en el seno de las comunidades musulmanas. No obstante, las mezquitas en suelo europeo están experimentando importantes transformaciones, que es preciso considerar puesto que están contribuyendo a definir el presente y el futuro del islam en Europa

PALABRAS CLAVE

Islam en Europa, mezquitas, comunidades, institución social.

ABSTRACT

The spaces of Islamic worship in Europe are the subject of multiple debates and controversies. European societies cast a whole series of assumed prejudices on these social institutions, contributing to the delegitimation of their socialising role at the heart of Muslim communities. Nevertheless, mosques on European soil are undergoing significant transformations, which are worth considering in view of the fact they are contributing to defining the present and future of Islam in Europe.

KEYWORDS

Islam in Europe, mosques, communities, social institution.

الملخص

يدور الكثير من النقاش و الجدل حول قضية فضاءات العبادة الإسلامية في أوروبا. بحيث تسقط المجتمعات الأوروبية الكثير من الافتراضات المغرضة على هذه المؤسسات الإجتماعية، و التي تساهم في نزع الشرعية عن الدور التنشؤي لهذه المؤسسات في وسط الجاليات الإسلامية. لكن، و مع ذلك، تعرف المساجد الموجودة على التراب الأوروبي تحولات كبرى، يتعين أخذها بعين الإعتبار بالنظر لمساهمتها في رسم حاضر و مستقبل الإسلام في أوروبا.

الكلمات المفتاحية

الإسلام في أوروبا، المساجد، الجاليات و المؤسسة الإجتماعية.

LOS ORÍGENES DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑA: BASES Y FUNDAMENTOS (1900-1992)

Sol Tarrés y Javier Rosón

En la ya abundante bibliografía relativa al asociacionismo islámico es habitual, salvo escasas excepciones, no tener en cuenta el periodo histórico anterior a la década de los setenta del siglo XX, ya que la pauta ha sido vincularlo a los flujos migratorios procedentes de países de mayoría islámica.

No obstante, la diversidad religiosa en la España contemporánea no es una consecuencia directa de los flujos migratorios internacionales, sino que estos contribuyen a intensificar y visibilizar una situación previamente existente. Para analizar y comprender el actual proceso de organización e institucionalización de individuos y comunidades musulmanas, deben tenerse en cuenta una serie de factores, como son: las relaciones de vecindad entre España y el norte de África, 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; las teorías sociales, culturales e ideológicas imperantes en cada momento; la influencia andalusí en la identidad española, que ha formado parte del discurso y la práctica política e institucional de este país; 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 llegar a lo que actualmente se conoce por organización e institucionalización del islam español.

Las primeras comunidades musulmanas organizadas: del Tratado de Warras al final del Protectorado español en Marruecos (1860-1956)

Cada vez más estudios plantean la pertinencia de «vincular» la experiencia de los periodos de Administración colonial con las iniciativas de los gobiernos europeos para institucionalizar la presencia musulmana contemporánea. La comparación entre las prácticas políticas, administrativas y legales supone evaluar las actuales reminiscencias de aquellas herencias históricas,¹ así como las continuidades y rupturas entre los periodos coloniales y la actualidad del proceso de institucionalización del islam en Europa en general y en España en particular. Más allá de las experiencias nacionales, es posible identificar una serie de patrones que se hallan presentes en estos procesos de institucionalización, y que también formaron parte de la experiencia española durante el Protectorado en Marruecos. Entre ellos, destaca la definición de la categoría de *musulmán* como expresión de una especificidad inalterable y distintiva, asociada a una idealización

1 Véase Ania Loomba (1998). *Colonialism-Postcolonialism*. Londres/Nueva York: Routledge.

de la identidad,² y la reproducción de las estructuras representativas a partir de espacios y figuras de autoridad, patrones que dan a entender que no pueden darse otras formas de organización que no contengan una base religiosa.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo sino también, y sobre todo, histórico y organizativo por cuanto en estas ciudades se han dado, y se dan, dinámicas que más tarde se han ido forjando en el resto del país.

El Tratado de Was-Ras, firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860, con el que se pone fin a la guerra de África, puede ser tomado como el momento a partir del cual se inicia el proceso contemporáneo de organización e institucionalización del islam en España. Es en ese momento cuando se produce el trazado definitivo de los límites fronterizos de España en el norte de África, el inicio de la acción colonial en el norte de Marruecos y, desde el punto de la diversidad, cuando se autoriza el libre asentamiento de musulmanes y judíos en territorio español. Esto supone que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en la ciudad, comiencen a establecerse en ella y, en consecuencia, a organizarse. Estas primeras asociaciones de musulmanes en España, constituidas en Ceuta y en Melilla, son fundamentalmente asociaciones gremiales, de comerciantes que se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades en ámbitos como el social, el religioso, etc. En este sentido cabe señalar, por ejemplo, la creación en la década de los setenta (siglo XIX) de un oratorio en el barrio del Mantelete de Melilla,³ en el que se realizaban tanto las oraciones diarias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad.

En este contexto, la política desarrollada por España en el norte de África desde finales del siglo XIX se basa en las teorías africanistas,⁴ justificadas en la tradicional «amistad hispano-marroquí, la similitud de los dos pueblos y sus in-

2 Con respecto a los procesos de construcción identitaria y la reivindicación de conceptos enmarcados en periodos históricos, véase Eduardo Manzano Moreno (2013). «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, pp. 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, sin duda, muy variable.

3 El Mantelete es el cuarto recinto fortificado de Melilla y está situado a los pies de las murallas de la ciudad vieja. Este barrio, en el que se ubicaba el mercado cubierto y el zoco rifeño entre otros, ha sido el área histórica de la ciudad en la que se desarrollaba la parte más significativa de la actividad comercial local y donde, además, la mayoría de los comerciantes eran musulmanes y hebreos.

4 El africanismo español, muy similar a los planteamientos coloniales ingleses, tiene varias vertientes: por una parte, están aquellos que consideran la presencia en África como vital para la política española, especialmente desde el punto de vista económico (Joaquín Costa, Cánovas del Castillo, etc.); por otra parte, están aquellos cuya motivación era científica, ya fuera geográfica, histórica o folclorista (Álvarez Pérez y Quiroga, etc.); y, finalmente, los militares de las tropas coloniales, inicialmente en las campañas militares y luego administrando, que permanecieron en tierras africanas (general Jordana —enterrado en el cementerio español de Tetuán—, etc.) y que se configuraron como un grupo de presión dentro del ejército español. Véase Andrés Mas Chao (1988). *La formación de la conciencia africanista en el ejército español (1909-1926)*. Madrid: A. Mas, p. 10.

tereses comunes».⁵ En este sentido, el «amparo y colaboración con la religión islámica», como medio para mantener el control de la zona, tuvo gran importancia.

No basta la tolerancia; se necesita, para inspirar confianza, el profundo respeto y hasta la protección de las instituciones religiosas. Por eso, en plazas habitadas por musulmanes o adonde acuden con frecuencia creyentes, debe favorecerse el cumplimiento de sus deberes piadosos, levantando mezquitas. [...] España [...] debe aspirar a presentarse ante los marroquíes como amiga de los musulmanes y como una patria grande en la que caben todas las creencias.⁶

Esto se va a desarrollar a partir de la firma del Tratado de Amistad Hispano-Francés de 1912, con el que da comienzo el Protectorado español en Marruecos. En este momento resulta significativa la creación, en Melilla en 1913, de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados cherifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la presidencia del general Jordana, y cuyo objeto era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la Plaza y de la zona ocupada»,⁷ entre los que se incluía la construcción de una mezquita, de un cementerio o velar por el cumplimiento del ayuno del Ramadán. No obstante, es a partir del final de la guerra del Rif (1921-27) cuando España desarrolla de forma efectiva la Administración colonial en su zona del Protectorado.

El amparo de los musulmanes está unido a la idea de la tutela de las instituciones musulmanas, ejerciendo así el principio de poder y de control de estas poblaciones que, como sostiene Laurence,⁸ forma parte de la política europea desde el pasado hasta el presente. Este es el principio que marcó la Administración colonial durante el Protectorado, en el que se utilizó la fórmula del «gobierno indirecto»,⁹ que consistía en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa completamente nueva, bajo la supervisión y el control de los administradores españoles. De esta manera, el control político y militar recaía en los españoles, mientras que el social y el religioso se depositaban en manos marroquíes, en el Majzén bajo la dirección del jalifa, quien a su vez estaba bajo la supervisión del Alto Comisariado.¹⁰ Un ejemplo de esta doble dependencia fueron las primeras escuelas hispano-árabes que

5 Mimmoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Alborán/Bellaterra, p. 24.

6 Real Sociedad Geográfica (1904). Tomo XLVI, abril. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, p. 11.

7 *El Telegrama del Rif*, 27 de junio de 1913.

8 Jonathan Laurence (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.

9 El «indirect rule» es el mandato o dominio de la autoridad colonial sobre los nativos a través de sus autoridades tradicionales. Esta fue la forma de gobierno introducida por los británicos en sus colonias de África y Asia desde finales del siglo XIX, así como la de Francia y España en sus zonas de influencia.

10 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.

surgen a partir de 1912 —después denominadas «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 Majzén era el responsable del profesorado musulmán y del personal subalterno.

En las ciudades de Ceuta y de Melilla, donde la población musulmana hasta el final de la década de los años treinta era reducida,¹¹ disponían de los servicios religiosos (imames, organización de rituales, etc.) proporcionados por el Majzén y la mayoría de los varones musulmanes se agrupaban, fundamentalmente, en torno a zawiyyas sufíes integradas por los «números» de regulares.¹² Es a partir de los años treinta 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 desde el gobierno central se vea la necesidad de gestionar esta población.

Con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla se constituyen en 1937, a iniciativa del Alto Comisariado, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Se trataba de instituciones con fines fundamentalmente religiosos y sociales sobre las que recaían todas las competencias relacionadas con el culto islámico, por lo que dejaban así de estar vinculadas a las demás instituciones oficiales de Ceuta y de Melilla: «[...] 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».¹³ De acuerdo con el sistema de «gobierno indirecto», el imam de las comunidades era el jalifa (en cuyo nombre se hacía la oración), la inspección de las comunidades musulmanas era militar (la Ordenanza de 1937 nombra al coronel Mohammed Mizzian como inspector), mientras que 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

11 Hasta la década de 1920, por ejemplo, la población musulmana de Ceuta supone un porcentaje muy reducido respecto a la población total de la ciudad (en 1930 eran el 9,7%), en su mayoría ligada al Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas. Véase José Antonio Alarcón Caballero (2009). Siglo xx, en *Fernando Villada Paredes y José Antonio Alarcón Caballero et al. Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 210-355. En el caso de Melilla es similar, con apenas 180 musulmanes registrados según el Padrón de 1907. Es a partir de 1940 cuando aumenta significativamente el asentamiento 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. Véase Vicente Moga Romero (2000). 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, pp. 179-206.

12 Sol Tarrés (2013). Los musulmanes ceutíes, en *Rafael Briones (coord.). Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona: Icaria/FPC.

13 Véase el Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos (1937). Ordenanza: Del Excmo. Señor Gobernador General de las Plazas de Soberanía. Año xxv, núm. 33, 30 de noviembre de 1937, p. 5.

las mismas formaría parte de la alcaldía («venga a formar parte de la Comisión Gestora como vocal, un moro español»).¹⁴ La Comunidad Musulmana 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, la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles, etc. La construcción de mezquitas en las ciudades de Ceuta y de Melilla tras la guerra civil (Mezquita Muley el Mehdi en Ceuta en 1940 y la Mezquita Central en Melilla en 1947) llevará a que parte de las funciones de estas comunidades pasen a desarrollarse en estos espacios. Así, por ejemplo, los servicios funerarios se realizarán en la Mezquita Central de Melilla desde su inauguración en 1947.

Estas comunidades musulmanas se disolvieron en 1956, con la Independencia de Marruecos y el final del Protectorado, aunque su base asociativa se mantiene informalmente. Así, por ejemplo, en el caso de Melilla algunos miembros de la última junta directiva serán los que desde finales de la década de los cincuenta mantengan las funciones de la Comunidad Musulmana en la ciudad, en la gestión y luego reivindicación de la Mezquita Central frente al ayuntamiento de la ciudad; estos formalizarán su presencia como Asociación Musulmana de Melilla en 1964, y como entidad religiosa al inscribirse en el —recién creado— Registro General de Asociaciones Religiosas en 1968,¹⁵ año en que se convirtieron en la primera comunidad musulmana en dar este paso al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967.

De este modo, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, tras casi veinte años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

La visibilidad asociativa: los estudiantes musulmanes

La educación fue otro de los aspectos fundamentales en el proceso de visibilidad asociativa musulmana, así como uno de los fundamentos de las relaciones hispano-marroquíes durante todo el Protectorado español. Esta preocupación se hace explícita en una serie de acciones como son: el impulso y la apertura en el norte de África de escuelas estatales y privadas, de primaria y bachiller;¹⁶ una política encaminada a la concesión de becas de estudio para marroquíes en la Península; y la creación de residencias de estudiantes marroquíes, que continuaban la práctica iniciada durante el reinado de Alfonso XIII que se extendió durante la

14 Boletín Oficial de la Ciudad Autónoma de Ceuta (BOCCE) (1937). Ayuntamiento de Ceuta: Extracto. Año XI, núm. 593, 25 de noviembre de 1937. Ceuta: Imp. África, p. 5.

15 Información facilitada por el secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla, entrevista realizada en 2010.

16 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 (2013). «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, pp. 117-133.

II República y, posteriormente, a lo largo de la dictadura franquista.¹⁷

En este sentido, y por *dahir* jalifiano del 15 de marzo de 1945, se crea, por ejemplo, la Casa de Marruecos en la ciudad de 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 correspondían a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, y estaba sometida a un patronato presidido por el rector de la Universidad de Granada, entre cuyos miembros había un representante de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y un delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos.¹⁸ 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, etcétera).

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».¹⁹ 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 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

17 Como, por ejemplo, conceder becas a marroquíes y a estudiantes egipcios: 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 y en otras universidades españolas. Véanse *Luz: Diario de la República*, 4 de mayo de 1933, p. 11; y Francisco Gracia Alonso y Josep M. Fullola i Pericot (2006). *El sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, p. 165.

18 A la Escuela de Estudios Árabes de Granada se le asignó no solo la labor de investigación científica, sino además una función docente dirigida a la enseñanza de la lengua y la civilización arábigas 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.*, 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 albergarla, «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 esta 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 1 de julio de 2013].

19 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 Sol Tarrés y Jordi Moreras (2013). *Remembering the Hajj: The Reconstruction of the Pilgrimage to Mecca from Ceuta Through Personal Documents (1937-2007)*. International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration. Leiden: Institute for Religious Studies.

formaban parte de la ONU. Así, desde 1946, España establece misiones diplomáticas y consulados en distintos países de Oriente Medio (Irak, Siria, Jordania, el Líbano, etcétera).

Este proceso se apoyó, desde finales de los cuarenta, en una intensa política de intercambio cultural. 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 estas a las ya existentes y que tenían un importante componente orientalista. Así, en 1950 se crea el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (dependiente del gobierno egipcio y que desarrollaba 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 Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes).²⁰

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 y,²¹ a partir de 1952, con otros países árabes.²² 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.²³

Esto convirtió a España en un destino atractivo 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). Este interés se debía a las facilidades burocráticas (por ejemplo, la validez y reciprocidad de títulos académicos), a las buenas condiciones económicas que encontraban en comparación con el resto de Europa, así como a 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 desde el Instituto Hispano-Árabe. Desde este instituto se concedieron ayudas directas a estudiantes árabes, gran parte de ellos jordanos. Entre 1954 y 1974, se concedieron 91 becas a estudiantes jordanos y 87 a egipcios, de un total

20 Aparte de visitas artísticas y arqueológicas, conferencias semanales sobre temas arabistas —como la arqueología de Córdoba—, y la publicación de la revista *Al-Mulk*, etc., se impartieron cursillos de «historia de Córdoba y España bajo el dominio árabe, a cargo de don Rafael Castejón y don Manuel Ocaña, celebrados en el edificio del morabito construido en la plaza de Colón, con motivo de la guerra civil española, y en el que fue instalada una biblioteca pública por el ayuntamiento de la ciudad, especializada en textos y revistas árabes». Véase Antonio Arjona Castro (2005). «Documento fundacional del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba (15 de mayo de 1956)», *Al-Mulk. Anuario de estudios arabistas*, 5, pp. 5-14.

21 Tratado de Amistad entre España y el Reino Hachemí del Jordán, que entró en vigor el 12 de julio de 1951.

22 Tratado de Amistad con Irak en 1951, con Siria en 1952, con Yemen en 1952 y con Arabia Saudí en 1961. Convenio Cultural con el Líbano en 1949, con Siria en 1952, con Egipto en 1952 y 1967, con Irak en 1955, con Libia en 1959, con Argelia en 1966, con Sudán en 1978, con Marruecos en 1980, con Arabia Saudí en 1984 y con Mauritania en 1989.

23 María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3, pp. 26.

de 1.152 estudiantes que llegaron a «graduarse» en las universidades españolas en esta época. El periodo entre 1965 y 1969 es el de mayor flujo estudiantil —al superar los 640 alumnos—. ²⁴ Igualmente también se registró un importante número de matrículas de alumnos marroquíes, palestinos, sirios, libaneses, egipcios y los ya comentados jordanos, de modo que llegaron a ser más de 200 en 1962 y se superó la cifra de 7.000 en 1977, siguiendo las tesis de Galindo. ²⁵

Siguiendo las pautas habituales entre los inmigrantes, estos estudiantes extranjeros, con larga residencia en España y, en ocasiones, con intención de arraigo definitivo al casarse con mujeres españolas y naturalizarse, ²⁶ 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 y favorecido por el contenido de los tratados culturales antes mencionados, como el de Jordania, dado que en ellos se recoge la protección y seguridad de los nacionales de ambos países, entre los cuales se debe incluir a los eclesiásticos y también a estudiantes y profesionales. ²⁷

En este contexto también debe tenerse en cuenta el Fuero de los Españoles de 1945, una de las ocho leyes fundamentales del régimen por la que se declaraba la confesionalidad del Estado, en la 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» 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

24 *Ibidem*, p. 36.

25 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, 58, p. 2. Un porcentaje muy significativo de estudiantes de Oriente Próximo se matricularon en carreras sanitarias como medicina y farmacia. Los que optaron por medicina cursaron esta 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 María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Op. Cit.*, p. 37.

26 Sobre la cuestión de los matrimonios mixtos durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, véase C. Vega (1979). Matrimonios mixtos en España, *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, 85.

27 Véase Boletín Oficial del Estado, 290, del 17 de octubre de 1951, p. 4.682. En el proceso inicial de negociación, posteriormente reformulado, se hacía referencia explícita a la libertad religiosa en sus respectivos centros y congregaciones religiosas. Véase María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Op. Cit.*

y los procedentes del Protectorado español, así como los estudiantes musulmanes de la Península. No obstante, será a partir de la Ley de Asociaciones 191/1964 del 24 de diciembre 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),²⁸ el auge asociativo internacional (más estructurado e institucionalizado, como es la Asociación de los Estudiantes Musulmanes del África del Norte que funcionaba en París ya en la década de los treinta, 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. Es en este marco donde se afirman, entre 1964 y 1966, las bases del movimiento asociativo musulmán contemporáneo, que reflejan una estrecha interrelación e interdependencia entre los niveles local, nacional y supranacional.²⁹ El Centro Islámico de Granada y el Centro Estudiantil Musulmán de Granada comienzan su andadura en 1963 gracias al entusiasmo de jóvenes estudiantes, en su mayoría de medicina, procedentes de los Territorios Palestinos, Siria, etc. El primero se inscribe con fecha del 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 1966.³⁰

Este mismo grupo de estudiantes mostraba una amplia movilidad, así como extensas redes nacionales y transnacionales. Desde el Centro Estudiantil Musulmán de Granada se crea en 1966 la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil Musulmana en España), siguiendo el ejemplo de los Hermanos Musulmanes residentes en Europa (mantiene intensos contactos con Ginebra) y en América y, por supuesto, manteniendo el contacto con sus países de origen. Grupos similares de estudiantes, bajo la denominación de «centros

28 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, Juventudes Obreras Católicas, 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 élites de Acción Católica por élites del Opus Dei. Los grupos desplazados se unieron progresivamente, en mayor o menor medida, a la oposición franquista, y supuso el comienzo de una profunda renovación en el clero y en las asociaciones católicas. Véase José Casanova (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

29 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.

30 Estos centros tenían una organización interna similar, una dirección rotativa y «en algunas ocasiones, no siempre, era asumida por miembros de Hermanos Musulmanes». Véase Elena Arigita y Rafael Ortega (2012). *Los Hermanos Musulmanes en España*, en Frank Peter y Rafael Ortega. *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona/Madrid: Bellaterra/Casa Árabe, p. 140. Además, 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.

culturales islámicos», van a ir 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, solo los viernes.³¹

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 la edición de materiales divulgativos, explicativos o de *dawah*, 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, cuando su presidente era Riay Tatary Bakry.

Todos estos grupos van 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 económicos, debida a que «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»,³² 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 y visitantes de paso.³³

Visibilidad «religiosa»: registro asociativo y musulmanes españoles

Durante la década de los sesenta, el avance de la industrialización y la urbanización española conllevará un aumento de la secularización, que se verá definitivamente impulsada con la progresiva adopción de la política del Vaticano tras el II Concilio: el cambio del latín a la lengua vernácula (lengua materna) implica un cambio en el contenido de los discursos, en los seminarios se apuesta por filosofías y teologías modernas, se introducen nuevas prácticas pastorales que

31 Para más detalles, véase la página web de la Unión de Comunidades Islámicas de Valencia, <www.ucidvalencia.org> [Consultada el 15 de mayo de 2013].

32 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Op. Cit.*

33 En la década de los setenta es cuando se incrementa esta emigración de norteafricanos debido a 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 que los lugares de residencia en España sean fundamentalmente Barcelona, Madrid, Bilbao, Valencia y Málaga. Véase *Ibidem*, p. 4.

dan un fuerte impulso al contenido social-obrero y político de la Iglesia, etc.³⁴ 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.³⁵ En este marco se promulga la Ley 44/1967 del 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 «cívico»-culturales como hasta ese momento). Es el caso de la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla (constituida formalmente en 1964 e inscrita el 26 de noviembre de 1968, que se integrará posteriormente en la AME) y de la Zawiya Musulmana Mohamadia-Mahoma en Ceuta, inscrita en 1971. Ambas son herederas y continuadoras de la práctica iniciada en la época del Protectorado. Poco después, la 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.³⁶

De esta forma, ya a mediados de la década de los setenta, investigadores como Galindo sostienen que el islam es la segunda religión en España después del catolicismo,³⁷ y con un número superior de seguidores al de los protestantes y evangélicos; incluso la prensa se hace eco de ello publicando que en 1977 hay cerca de 100.000 musulmanes entre estudiantes, trabajadores y diplomáticos.³⁸ Sin embargo, durante esos años es muy común afirmar que la práctica totalidad de musulmanes son extranjeros.³⁹ 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.⁴⁰

En la década de los setenta, se realizan las primeras conversiones significativas de españoles y un grupo formado por académicos, profesionales e inte-

34 José Casanova (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. *Op. Cit.*

35 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.

36 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.

37 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Op. Cit.*

38 «Ni una sola mezquita», *ABC*, 19 de marzo de 1977, p. 24.

39 Una década después «Tatary precisó que no son “transeúntes” sino que tienen la nacionalidad española, aunque solo 300 han nacido en España». Véase «Clausurado el VI Congreso de los Musulmanes Españoles», *ABC*, 16 de julio de 1985, p. 38.

40 Este es el caso, desde finales de los sesenta, 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 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 sesenta, tanto filosófico-religiosos como culturales o políticos. En la Alpujarra granadina se van a crear distintas cofradías sufíes.

lectuales de izquierdas comienzan su andadura en la ciudad de Córdoba bajo la dirección espiritual del sheij Abdelkader as-Sufi, que tenía su centro *Dawah* en Londres.⁴¹ 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, lo que convirtió su centro en uno de los principales núcleos de españoles conversos y provocó su expansión más tarde al resto del país.⁴²

La emergencia de comunidades de españoles musulmanes conversos que reclaman su lugar en el espacio asociativo islámico existente, así como la reivindicación de sus derechos en el marco de la libertad religiosa, van a generar el que, desde la segunda mitad de los años setenta, aparezcan tensiones dentro de las comunidades musulmanas y surjan grupos de oposición a la AME. El primer grupo opositor a la representatividad de Tatory será la Comunidad de «Musulmanes Españoles», creada en 1979, y que más tarde adoptará el nombre definitivo de Comunidad Musulmana de España,⁴³ siendo Álvaro (Ahmad Abdullah) Machordom secretario general y uno de sus fundadores. Se trata de dos concepciones distintas que responden a intereses diversos. Machordom entra en contacto con el islam a partir del año 1952, coincidiendo con la llegada de estudiantes egipcios a la ciudad de Madrid; poco después, en 1954, ya convertido al islam, Machordom publicará la primera gramática árabe-española, escrita para las escuelas del Sáhara.⁴⁴ Más conocido fuera de España, asistirá a conferencias, publicará infinidad de libros y organizará encuentros de alto nivel de cara a facilitar las relaciones diplomáticas entre los representantes locales y nacionales, con distintos jefes de Estados árabes,

41 Véanse Javier Rosón (2008). ¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino. Granada: Universidad de Granada, p. 333; y Javier Rosón (2012). El jeque Abdalqadir al-Murabit y la comunidad islámica de España, en *Frank Peter y Rafael Ortega. Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona/Madrid: Bellaterra/Casa Árabe, pp. 287-291.

42 Otras ciudades donde se instalan los Morabitun son Madrid, Mallorca, Tarragona u Orense. En 1988, crean la comunidad de Barcelona.

43 También conocida como «Comunidad Musulmana del Estado español», la Comunidad Musulmana de España figura con el número 272 SG en el registro de entidades religiosas. Sus fines serán: a) Difundir el islam, a través de la estricta aplicación de al-Quran y la Sunna ('tradición') entre todos los musulmanes de España y darlo a conocer entre todas aquellas personas que deseen obtener una información sobre el mismo. b) Crear en todo el ámbito nacional la Comunidad Musulmana de España. c) Vigorizar, mediante la fe, los conceptos de *individuo, familia, sociedad y autoridad*. d) Estrechar los lazos existentes entre los miembros de todas las religiones y en especial con la cristiana, buscando en sincera y estrecha colaboración el recto camino que conduce al Creador. e) Fomentar el estudio del idioma árabe, por ser la lengua en que está escrito al-Quran y serlo también de veinte naciones, a las que estamos fuertemente unidos por lazos históricos y de amistad. Fraternas relaciones con España. f) Establecer, en todos los campos, fraternas relaciones entre los pueblos islámicos y el español. g) Dotar de una verdadera personalidad islámica a todos los musulmanes españoles mediante la correcta y devota aplicación de las columnas del islam, la lectura y comprensión de al-Quran y la aplicación de la universalidad de al-Quran. h) Proclamar que la Comunidad Musulmana de España es solamente una asociación religiosa, ajena a cualquier clase de actividades políticas. i) Dejar constancia de que, por ser el islam una creencia de Dios único, su ámbito es universal; no cabe, por tanto, ningún tipo de discriminación por razones de raza, color, nación, situación social, estado económico o cultura recibida. Véase Álvaro Machordom Comins (1981). «Serpiente veraniega: "La reconversión musulmana de España"», *El País*, 18 de julio de 1981.

44 Álvaro Machordom Comins (1954). *Método español árabe*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

como Egipto y Pakistán, Irán, Indonesia, etc., así como con los embajadores de estos países en España. También constituirá el Centro Dar as Salam (la Casa de la Paz) en la localidad castellanense de Almazora, aunque simbólicamente consideraran que la sede espiritual está en Córdoba.⁴⁵ Se trataba de un centro de estudios islámicos, formación profesional y producción en el que, además de disponer de una sala de oración, también impartían formación de árabe e islam.

Desde finales de la década de los setenta, busca convertir a la ciudad de Córdoba en el centro espiritual de los musulmanes españoles; en declaraciones a la prensa local, Machordom manifestó que tenía desde hace tiempo la mente puesta en Córdoba. «La Córdoba musulmana —afirmó— representa para nosotros un querer vivir toda aquella época gloriosa de un islam tolerante».⁴⁶ Este interés estuvo acompañado de una serie de circunstancias que llevará a la prensa a hablar de un «renacimiento cultural hispano-árabe». Por una parte, al interés que ya de por sí despertaba la ciudad, se le unían los ya mencionados encuentros de diálogo islamo-cristiano y la generosa ayuda económica que el rey Faisal quiso conceder para la restauración de la Mezquita-Catedral de Córdoba, con la intención de «devolverla a su estado primitivo». Pese a que la ayuda económica no fue aceptada,⁴⁷ los intereses derivaron hacia el establecimiento de un centro de cultura islámica que sería la base para una futura universidad árabe. Alí Kettani fue uno de los principales impulsores de este proyecto que, no obstante, no verá la luz hasta la década siguiente bajo la forma de la Universidad Islámica Internacional Averroes de al-Andalus. Para favorecer la conversión de Córdoba en este centro cultural árabe, la Fundación Rey Faisal se interesó por la compra de colegios mayores universitarios en la ciudad,⁴⁸ con objeto de alojar a los estudiantes que consideraban que el proyecto iba a atraer.

Por otra parte, se solicitó al Ayuntamiento de Córdoba la cesión del antiguo Convento de Santa Clara, parte del cual se utilizaba como escuela pública, para restaurarlo (en unas obras de acondicionamiento había aparecido la estructura medieval de la antigua Mezquita de Abu Otmun) y destinarlo al culto islámico. Petición que fue atendida por el ayuntamiento: «Para recibir las llaves de la mezquita estuvieron en Córdoba hace menos de dos semanas los Kettani, padre e hijo, profesores universitarios y consejeros del rey de Arabia».⁴⁹ Las peticiones y la construcción de mezquitas en Andalucía no eran excepcionales en ese momento, ya que en la localidad malagueña de Marbella se inauguró el 31 de julio de 1981 la Mezquita del Rey Abdel Aziz y, en la localidad cordobesa de Pedro Abad,

45 Joan de Fadrell (1983). «Reportaje», *Mediterráneo: Prensa y Radio del Movimiento*, año 11, núm. XLV, 20 de mayo de 1983, pp. 16-17.

46 Rafael López S. Cansinos (1980). «Los musulmanes, dispuestos a reconquistar espiritualmente Córdoba», *ABC Sevilla*, 9 de noviembre de 1980, p. 15.

47 En encuentros y congresos posteriores, como el I Encuentro de Amistad Árabe-Cordobés de 1982, el propio alcalde Julio Anguita dejó claro que «Córdoba no está en venta». Véase Rafael López (1982). «Los musulmanes tratan de justificar su comportamiento en la Mezquita de Córdoba», *ABC Sevilla*, 12 de enero de 1982, p. 11.

48 *ABC*, 4 de agosto de 1979, p. 17.

49 *El País*, 7 de enero de 1981.

la Misión Ahmadía del Islam inauguraba el 10 de septiembre de 1982 la Mezquita Basharat.⁵⁰ La cesión del antiguo Convento de Santa Clara provocó una gran polémica en la ciudad, por lo que el acuerdo firmado fue posteriormente revocado. Por otra parte, Machordom, como secretario general de la Comunidad Musulmana de España, solicitó a la alcaldía de Julio Anguita la cesión del morabito situado en los jardines de la Merced, que había sido construido en 1938 para las tropas marroquíes que lucharon en la guerra civil; petición que el ayuntamiento aprobó,⁵¹ aunque posteriores problemas jurídicos con relación a la titularidad de los terrenos retrasó el uso efectivo del morabito como espacio de culto hasta la década de los noventa.

De aquí en adelante la visibilidad y organización de los musulmanes se ajustará al trayecto definido por los cambios en el marco jurídico. Así, la Ley Orgánica 7/1980, del 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR) reglamentará (hasta la actualidad) el derecho constitucional a la libertad religiosa y de culto, y regulará elementos y procedimientos fundamentales para ello, como son profesar con libertad las creencias religiosas y/o abstenerse de declarar sobre ellas, practicar los cultos y recibir asistencia religiosa, recibir e impartir enseñanza e información religiosa, reunirse y manifestarse públicamente con fines religiosos. Esta ley también se ocupa de los derechos y formas de organización y prácticas colectivas de las distintas confesiones religiosas, y prevé (de acuerdo al punto 3, del Art. 16 de la Constitución española) el establecimiento de posibles acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas.

Con objeto de desarrollar los distintos aspectos contemplados en la LOLR se crea la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y el Registro de Entidades Religiosas (Real Decreto 142/1981),⁵² que regula los procedimientos jurídicos y administrativos para reconocer la personalidad jurídica de todas aquellas entidades que se inscriban en él, diferenciando entre Iglesia católica, minorías religiosas y fundaciones. Este registro incorpora a todas aquellas agrupaciones inscritas en el anterior, siempre que estas así lo soliciten. La inscripción en el Registro de Entidades Religiosas se convierte en el paso previo, y necesario, para que las comunidades puedan gestionar sus derechos y obligaciones. Asimismo, implica un ejercicio de burocratización por parte de las agrupaciones que requiere dominar los códigos y reglas del juego. Conocer el sistema e introducirse en él significa poder acceder a ciertos beneficios, pero también implica asumir unas reglas y estar

50 De forma paralela, comienzan a visibilizarse en otras ciudades andaluzas, como en el caso de Granada y Sevilla, grupos como la Sociedad para el Retorno al Islam en España. Para más detalles, véase Javier Rosón (2008). ¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino. *Op. Cit.*

51 Rafael López S. Cansinos (1980). «Los musulmanes, dispuestos a reconquistar espiritualmente Córdoba», *Op. Cit.*

52 La Comisión Asesora de Libertad Religiosa se constituye a raíz del Real Decreto 1890/1981 del 19 de junio y la Orden del Ministerio de Justicia del 31 de octubre de 1983, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Con posterioridad, fueron modificadas por el Real Decreto 1159/2001, del 26 de octubre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y por la Orden JUS/1375/2002, del 31 de mayo, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y la última modificación es la que se establece en el Real Decreto 932/2013, del 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

expuesto a cierta dosis de control. Al registrarse, la agrupación se repersonaliza, se le adjudica un título, número y categoría, y se le atribuye funcionalidad. En este sentido, es su estatus jurídico el que las define y, aunque parezca obvio, estar registrado equivale a existir socialmente.

La Comisión Asesora de Libertad Religiosa, por su parte, tiene entre sus competencias el estudio, informe y propuesta de todas las cuestiones relativas a la aplicación de la LOLR y, con carácter preceptivo, determinar qué entidades por su ámbito y número de creyentes habían alcanzado notorio arraigo en España, así como la preparación y dictamen de los acuerdos de cooperación con las distintas confesiones. Asimismo, la comisión se encargaría de informar, a solicitud del Ministerio de Justicia, las peticiones de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. Desde su creación formal, en 1982, Riay Tatary, como presidente de la AME y por la colaboración realizada con la comisión encargada de negociar y elaborar la LOLR,⁵³ forma parte de ella.

Las asociaciones existentes a principios de los ochenta eran grupos, bien con una larga trayectoria en su desarrollo y actividad (aquellos que proceden de las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, así como de las agrupaciones de estudiantes musulmanes, muchos de ellos españoles naturalizados), o bien insertos en un primer momento de efervescencia carismática, donde las iniciativas y necesidades comunes son vividas intensamente, y los colectivos conformaban comunidades en las que la religión aportaba la principal fuerza en la unión y en donde la mayoría eran españoles de origen. Estos grupos, que van a comenzar juntos el proceso de ir conociendo e insertándose en el desarrollo de la LOLR, tendrán también concepciones distintas acerca del desarrollo de la recién estrenada legislación, de su espacio en la sociedad civil y sobre la cuestión de la representación.

El camino hacia el Acuerdo de Cooperación

A mediados de los ochenta, confluyen otra serie de circunstancias que van a situar a los musulmanes, más si cabe, en el debate público. Entre otras, destaca la problemática surgida en Ceuta y en Melilla derivada de la Ley Orgánica 7/1985, del 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocida como ley de extranjería de 1985, que supuso un punto de inflexión en la situación de los musulmanes de estas ciudades. Esta ley contemplaba un trato preferencial para los extranjeros procedentes de las excolonias españolas, en las que los musulmanes ceutíes y melillenses a pesar de ser considerados como «extranjeros» no estaban incluidos, ignorando así la excepcionalidad del colectivo musulmán residente. A ello se unía el hecho de que la posesión de la «Tarjeta de

53 Riay Tatary (1995). 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, p. 166.

Estadística» no suponía ningún tipo de reconocimiento legal,⁵⁴ por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Esta situación dio lugar al inicio de una serie de reivindicaciones, fundamentadas en movimientos asociativos y acciones vecinales, que culminarán en 1987 con el reconocimiento de la nacionalidad española a la mayoría de los musulmanes que así la solicitaron, a través de un real decreto de excepcionalidad de la ley de extranjería.

El activismo social generado con la promulgación de la ley de extranjería en 1985 va a incentivar el movimiento asociativo musulmán. Algunas asociaciones amplían su marco de actuación (formando parte de la AME), otras se modifican (la Comunidad Musulmana de España pasa a convertirse en la Comunidad Musulmana de Ceuta bajo la dirección de Ahmed Subaire),⁵⁵ otras formalizan su situación como asociaciones culturales y/o políticas (como Terra Omnium),⁵⁶ o bien se crean nuevas asociaciones, como por ejemplo la Asociación Musulmana de Ceuta. Todas estas asociaciones intervendrán, directa o indirectamente, en el proceso de negociación del Acuerdo de Cooperación.

Del mismo modo, los musulmanes españoles, a pesar de que numéricamente son poco significativos a mediados de los ochenta, van a tener una fuerte presencia en el espacio público por medio de sus actividades. Así, por ejemplo, organizan distintos congresos y jornadas islámicas, tanto desde el punto de vista espiritual como cultural. Entre ellos, cabe mencionar el I Congreso Internacional de Musulmanes Europeos en Sevilla (1985) o los congresos islámicos que, organizados por Ali Kettani y la Yama'á Islámica de al-Andalus, se celebraron en 1984, 1985 y 1986, o el I Congreso Mundial de al-Andalus celebrado en 1989 en Almoraima (Castellar de la Frontera, Cádiz). Algunos de estos encuentros no fueron ajenos a «polémicas», como ocurrió por ejemplo en 1982 cuando, en el transcurso de los actos del I Encuentro de Amistad Árabe-Cordobés, miembros de la Comunidad Musulmana de España, de la Comunidad al-Andalus de Granada y de la Comunidad Islámica de Sevilla realizaron un rezo colectivo en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba sin contar con el permiso del obispo.⁵⁷ En estos encuentros y congresos en los que confluyen las distintas comunidades de musulmanes españoles, tanto de Andalucía como del resto del Estado,

54 Con la Independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de Ceuta y de Melilla debieron escoger entre tener la nacionalidad española o la marroquí, eligiendo la mayoría la segunda opción con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. En 1958, se estableció la Tarjeta de Estadística. Se trataba de un documento, creado por el Gobierno de los Territorios de Soberanía, para dotar de algún documento de identidad a los marroquíes que permanecían en Ceuta y en Melilla tras la Independencia de Marruecos y que habían optado por la nacionalidad de ese país.

55 Véase *ABC* Madrid, 26 de febrero de 1986, p. 24.

56 Para más detalles sobre esta asociación, véase Christiane Stallaert (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.

57 Durante la década de los ochenta, se dio permiso para realizar la oración del viernes en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba en diversas ocasiones, como por ejemplo durante los actos de celebración del XII Centenario de la Construcción de la Mezquita —en aquel momento dirigió la oración Bahig Mulla Huech, consejero del Centro Islámico en España (entidad relacionada con la AME)—, o en los Encuentros sobre Diálogo Islamo-Cristiano.

se va germinando la idea de unirse en la acción y reivindicación del desarrollo de los derechos y posibilidades reconocidos por la LOLR, así como en el desarrollo de las cuestiones en torno a la representación de los musulmanes; aspecto que dará lugar a la creación de las federaciones de entidades religiosas islámicas.

Desde el año 1984, hay una voluntad política para aceptar la declaración del notorio arraigo del islam en España, y desde el gobierno de España comienza a hablarse de la posibilidad de establecer acuerdos de cooperación con las confesiones que tengan el «notorio arraigo». ⁵⁸ En ese mismo año, la AME, en cuanto entidad de ámbito nacional, ⁵⁹ se plantea la «firma de un convenio relativo a la libertad religiosa». ⁶⁰ En este contexto, en el que el desarrollo del islam en España comienza a ir más allá de los aspectos educativos y culturales, se puede observar un interés creciente por parte de algunos países de mayoría islámica, especialmente de Marruecos, en formar parte del proceso. Un ejemplo de esto es la creación, en 1986, de «la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, estrechamente vinculada al reino alauí, pero también a Arabia Saudí y Kuwait que, en 1989, promovieron la apertura de una delegación del Consejo Continental Europeo de Mezquitas en la capital española»; ⁶¹ asimismo, a finales de los ochenta, se estaba construyendo el Centro Cultural Islámico de Madrid (más conocido como la Mezquita de la M-30) con capital saudí, que sería inaugurado en 1992. A ello se une la llegada significativa de inmigrantes por motivos económicos, muchos de ellos en situación irregular, que supuso un cambio significativo en las actividades de las mezquitas existentes y, en algunos casos, la creación de comunidades nuevas que se acogieron a la guía de la AME.

A finales de la década de los ochenta, «poniendo en consideración la necesidad de negociar con el Estado español con el fin de lograr los derechos protegidos por la LOLR, a través de un acuerdo de cooperación, veía como paso imprescindible la declaración del islam en España como religión de *notorio arraigo*». ⁶² Esto indujo a la AME a presentar una petición oficial al director general de Asuntos Religiosos el día 25 de abril de 1989, al tiempo que piden públicamente el apoyo de todas las demás comunidades musulmanas:

Yo me acuerdo perfectamente en 1989, cuando fui a visitar al director general Luis María de Zabala, y me dijo «¿por qué no?...» Yo estaba nada más indagando sobre el tema [...] como miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa desde su fundación, le pregunté si podríamos solicitar nosotros el notorio arraigo, y me dijo que sí, y efectivamente al día siguiente presenté la solicitud para el notorio arraigo, y el día 14 de julio de 1989, en un plazo de solo tres meses para

58 ABC, 23 de junio de 1984, p. 37.

59 La AME estaba constituida en ese momento por 13 comunidades y su órgano directivo era el Consejo Consultivo, integrado por 15 miembros, entre cuyas funciones está el marcar las directrices de la asociación.

60 ABC, 28 de septiembre de 1984, p. 46.

61 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, pp. 88-89.

62 Riay Tatary (1995). *Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, *Op. Cit.*, p. 167.

realizar el dictamen, se reunió la Comisión Asesora y se declaró el notorio arraigo del islam en España por unanimidad.⁶³

El 14 de julio de 1989 se produce el reconocimiento del notorio arraigo del islam en España. En el dictamen de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, del 23 de julio de 1989, integrada por Ana Fernández González y Dionisio Llamazares Fernández, se reconoce al islam «su tradición secular» y su «importancia en la formación de la identidad española». Del mismo modo, se recoge expresamente la especificidad de Ceuta y Melilla.

Este reconocimiento es el paso previo necesario para la negociación de un acuerdo de cooperación con el Estado. En este proceso, el Estado exige tener un interlocutor único con el que establecer negociaciones. Así, en un primer esfuerzo por parte de las comunidades inscritas como entidad religiosa, se crea, el 18 de septiembre de 1989, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) «con el fin de establecer un interlocutor válido que pueda negociar con el gobierno un acuerdo de cooperación. Esta federación [...] se ha constituido tras la decisión del Ministerio de Justicia adoptada el pasado mes de julio y por la cual se declaraba a la religión islámica de “notorio arraigo” en nuestro país».⁶⁴

Esta primera FEERI estaba integrada por doce asociaciones,⁶⁵ compuestas muchas de ellas por españoles conversos y con un claro componente promarroquí, consecuencia lógica de la actividad desarrollada en las fechas precedentes en Andalucía y de la práctica seguida durante el Protectorado español en Marruecos, cuando el Majzén se ocupa de todas las cuestiones sociales y religiosas de los musulmanes. El secretario general de la FEERI era Mohammed Bahige, presidente del Consejo Continental Europeo de Mezquitas.⁶⁶

63 Entrevista a Riay Tatary en *Radio 2 Luces*, el 10 de febrero de 2013.

64 *ABC*, 19 de septiembre de 1989, p. 72.

65 Las entidades religiosas que formaron parte de esta primera FEERI fueron: Asociación Musulmana del Islam Sunna de la provincia de Jaén, Comunidad Islámica de Granada-Umma, Comunidad Musulmana de al-Andalus-Comunidad Autónoma de Granada, Comunidad Islámica de Almería-Umma, Asociación Islámica de al-Andalus de Málaga y su provincia, Comunidad Islámica de Sevilla-Umma, Asociación Musulmana de Ceuta, Asociación Musulmana de Melilla, Comunidad Musulmana de España, Asociación Musulmana de España, Consejo Continental Europeo de Mezquitas, Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma. Para más detalles, véase Javier Rosón (2008). *¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino*. *Op. Cit.*, p. 352.

66 La federación contemplaba siete áreas de actuación: Área de Administración (bajo la dirección del mencionado Mohammed Bahige), Área de Finanzas (cuyo responsable era de la Asociación Islámica al-Andalus de Málaga), Área de Medios de Comunicación Social (de la cual era responsable Mohammed Chakor de la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, apoyado por el presidente de la Comunidad Islámica de Almería-Umma), Área de Cooperación y Documentación (que tenía como responsable al secretario de la Comunidad Islámica de Sevilla-Umma), Área de Asesoría Religiosa y Relaciones con los No Musulmanes (su responsable era Machordom, secretario de la Comunidad Musulmana de España), Área de Asuntos Sociales (coordinada por el presidente de la Asociación Musulmana de Ceuta), y Área de las Comisiones Preparatorias de las Conversaciones con el Estado Español (dirigida por el representante de la Asociación Musulmana de Melilla, apoyado por el responsable de la Comunidad Musulmana de al-Andalus-Comunidad Autónoma de Granada).

El 11 de octubre de 1989 comienzan las negociaciones entre el Estado, los representantes de la FEERI y con la presencia del «embajador de Arabia Saudí». ⁶⁷ No obstante, pronto surgen disensiones en el seno de la FEERI, ⁶⁸ entre ellas la cuestión de la representatividad y la autoridad es el principal motivo de fricción. «Como consecuencia, entre marzo y julio de 1990, aparecen diez nuevas asociaciones», muchas de ellas eran delegaciones de la AME que se inscriben como entidad religiosa; estas nuevas entidades se distribuyen «a lo largo de todo el territorio español, incluso donde la presencia musulmana es escasa». ⁶⁹ Y, poco después, la AME se separa de la FEERI y crea una nueva federación: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), con un total de 17 entidades adscritas, ⁷⁰ inscrita en el Registro de Entidades Religiosas con fecha del 4 de octubre de 1991.

Cada una de las dos federaciones presentó ante la Dirección General de Asuntos Religiosos sus respectivos proyectos de acuerdo de cooperación y, «además de la cuestión de términos islámicos que dificultaba la correcta marcha de las negociaciones», también se abordaron asuntos o materias concretas como: «El ámbito personal de los acuerdos; la objeción de conciencia; el contrato matrimonial y la regulación de la sucesión; el régimen financiero o colaboración del Estado al sostenimiento económico de las comunidades islámicas; la consideración de la asignatura de religión islámica como lectiva, al igual que el resto de las asignaturas». ⁷¹ Algunos de los aspectos contemplados tenían difícil encaje en la legislación española, ya fuera porque no estaban de acuerdo a los preceptos constitucionales (por ejemplo, el de objeción de conciencia), ya fuera porque la ordenación española no los contempla como religiosos (como el contrato matrimonial y la regulación de la herencia).

En octubre de 1991, comenzaron las negociaciones del acuerdo entre el Estado y las diferentes federaciones, planteándose el primero la necesidad de proceder a la unificación de las dos federaciones debido a la lentitud y a las dificultades que planteaba esta doble negociación. Finalmente, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, en la reunión mantenida el 13 de diciembre de 1991, resolvió que, o bien las dos federaciones se tenían que agrupar —constituyendo una entidad con personalidad jurídica propia y un interlocutor único—, o bien que una de las dos tenía que desistir y suscribirse al acuerdo que negociara la otra. ⁷² De esta forma, se crea la Comisión Islámica de España (CIE) inscribiéndose como

67 ABC, 12 de octubre de 1989, p. 52.

68 La AME se unió a la federación en el último momento, a pesar del «sordo y educado enfrentamiento por el liderazgo en España entre la AME del sr. Riay Tatary y el Centro Islámico de Madrid del sr. Bahiy Mulla, pese a ser dos de los colectivos más serios y nutridos de España». Véase Emilia Alonso Galindo (1990). De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las asociaciones islámicas españolas, *Encuentro Islamo-Cristiano*, 222, p. 13.

69 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Op. Cit., p. 89.

70 Entre ellas están: la Comunidad Islámica de Valencia, la Comunidad Islámica de Zaragoza, Comunidad Islámica de Granada, Comunidad Islámica de Madrid, Comunidad Islámica de Galicia, Comunidad Islámica de Asturias y el Centro Islámico de Formación Religiosa.

71 Riay Tatary (1995). Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, Op. Cit., p. 170.

72 *Ibidem*, pp. 171-172.

tal en el Registro de Entidades Religiosas el 19 de febrero de 1992. La dirección de la CIE recaía sobre dos secretarios generales: el presidente de la FEERI (que en aquel momento era Mansur Escudero) y el presidente de la UCIDE (Riay Tatory), constituyéndose como única interlocutora oficial de la comunidad musulmana ante el Estado. El 28 de abril de 1992 tiene lugar la firma oficial del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España.

La Ley 26/1992, del 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, «es una cobertura jurídico-legal que ampara los mismos derechos para los ciudadanos musulmanes españoles»,⁷³ lo que supone una iniciativa singular en la Europa de aquel momento. En él, se establece y delimita la representación institucional de los musulmanes, y se dispone una normativa general relativa tanto a los derechos colectivos como a los individuales. Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico.

Resulta muy significativo el hecho de que, si bien los juristas especializados en el tema observan que el acuerdo se elaboró de acuerdo al modelo establecido en el Concordato con el Vaticano,⁷⁴ lo cierto es que todos los puntos del Acuerdo de Cooperación de 1992 están ya presentes en las funciones asignadas a las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla en 1937.

La firma del Acuerdo de Cooperación supone un importante punto de inflexión en el desarrollo del islam contemporáneo en España.

Reflexiones finales

En estas páginas se ha mostrado, sin duda, que el componente migratorio, los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente, no ha sido el «causante» o está en el origen de la diversidad religiosa y 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 periodo de tiempo corto, sobre todo, aunque no exclusivamente, tras los procesos de democratización y su posterior incorporación a la Comunidad Europea (1986). Pero el proceso de visibilización de la presencia de población—árabe y musulmana— en España es mucho más complejo.⁷⁵

Por un lado, se generan, a través de la ocupación territorial de las comunidades musulmanas, espacios delimitados previamente por la «sociedad de

73 *Ídem*, p. 172.

74 Iván Jiménez-Aybar (2004). *El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Berriozar (Navarra): Navarra Gráfica; y María José Ciáurriz Labiano y Agustín Motilla (2004). *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta.

75 Jordi Moreras (1996). De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del islam en Cataluña, en Adriana Kaplan (ed.). *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, pp. 71-85.

destino»; y es el desarrollo de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, uno de los principios básicos que rigen el proceso de construcción comunitaria.⁷⁶ 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, etcétera.

Por otro lado, existen distintas variables, ligadas a la 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 —como mezquitas, cementerios, etc.— que aún están en uso.

Asimismo, es evidente que no son tanto las prácticas, las creencias o la organización (que no institucionalización) de las minorías las que hacen que una religión tenga el reconocimiento público como tal (para alcanzar el notorio arraigo basta con demostrar su representatividad social, su presencia histórica o su grado de difusión), sino que es la categoría jurídica utilizada la que califica y ha venido calificando su estatuto. Desde esta perspectiva, puede decirse que lo jurídico crea religión, y que la globalización ha facilitado su interpretación desde categorías comunes estandarizadas que se imponen a los creyentes. En palabras de Oliver Roy,⁷⁷ el derecho acaba construyendo una «forma jurídica de lo religioso», sin llegar a definirlo por su contenido. La religión islámica y las instituciones registradas, por su parte, han asumido este discurso en el sentido de que se ven legitimadas por el hecho jurídico al tiempo que reivindican su lugar en el espacio público.

En definitiva, muchas de las variables descritas —con las que no hemos pretendido 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 de organizarlo, así como de controlarlo, y siempre desde una perspectiva «cercana» a lo que actualmente conocemos por el ejercicio de la libertad religiosa y por los orígenes de la institucionalización del islam en España.

76 Jordi Moreras (2000). Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?, en *SOS Racismo. Informe anual sobre el racismo en el Estado español 2000*. Barcelona: SOS Racismo/Icaria, p. 72.

77 Olivier Roy (2010). *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Sol Tarrés es doctora en Antropología Social y 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. Ha formado parte, 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.

Javier Rosón Lorente es Licenciado en Pedagogía y doctor en Antropología por la Universidad de Granada. 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, etcétera. 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*. Entre sus publicaciones podemos encontrar: «La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía» (*Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 2009); *Spanish Youth Facing Religious Diversity at School: Findings from a Quantitative Study*; e *Islam and Education in Spain* (Münster/Nueva York: Waxmann, 2009); «Discrepancies Around the Use of the Term ‘Islamophobia’», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 2010); «Homogeneidad confesional en tiempos de pluralismo religioso» (*CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 2011); *Daily Life and Conflict in the Albayzín neighbourhood of Granada* (Ashgate AHRC/ESRC Religion and Society Series, 2014).

RESUMEN

Este artículo ofrece un novedoso balance sobre la evolución, presencia y visibilidad de los musulmanes en España, hasta los acuerdos de cooperación firmados entre el Estado y las comunidades musulmanas. 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, institucionalización, asociacionismo.

ABSTRACT

This article offers an innovative evaluation of the evolution, presence and visibility of Muslims in Spain, up to the cooperation agreements signed between the State and Muslim communities. This, and other aspects, has nearly always been observed and/or studied from a quantitative interpretation of/about migration flows; however, there is another set of traditionally overlooked factors, such as the socio-historical and political context of the relations between the Spanish State and the Arab and Muslim population, the contextual factors that have favoured these political relations, and the incorporation of new actors, for instance students and converted Muslims.

KEYWORDS

Spain, Muslims, immigration, institutionalisation, associationism.

الملخص

يقدم المقال التالي حصيلة جديدة لتطور المسلمين و حضورهم و وضوح في إسبانيا حتى تاريخ توقيع إتفاقيات التعاون بين الدولة و الجاليات المسلمة. و قد حظي بشكل شبه دائم هذا الجانب، فضلا عن جوانب أخرى، بالمتابعة و الدراسة من منظور التفسير الكمي لتدفقات الهجرة؛ لكن في المقابل، هناك جملة من العوامل عادة ما تم إغفالها مثلما هو الشأن بالنسبة للسياق الإجتماعي و التاريخي و السياسي للعلاقات التي جمعت الدولة الإسبانية بالجالية العربية و الإسلامية، فضلا عن العوامل السياقية التي ساعدت هذه العلاقات السياسية، و بروز فاعلين جدد مثل الطلاب و المسلمين الجدد.

الكلمات المفتاحية

إسبانيا، المسلمون، الهجرة، المؤسسة و العمل الجمعي.

VARIOS

FINALISTA PREMIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS ÁRABES PARA JÓVENES INVESTIGADORES¹

EL FEMINISMO ISLÁMICO. LA ARTICULACIÓN DE UN MOVIMIENTO Nasara Cabrera Abu

Introducción

Este artículo aborda el origen del feminismo islámico, su definición y controversias así como su evolución en cuanto debate intelectual y movimiento sociopolítico. Para ello, se explicará brevemente qué es el feminismo islámico, el origen del concepto y sus principales características, así como las críticas recibidas en el debate internacional. Posteriormente, ubicaremos al feminismo islámico en el más amplio movimiento o movimientos feministas del mundo árabe e islámico. Describiremos escuetamente su evolución en la praxis como movimiento sociopolítico y, por último, se detallarán una serie de conclusiones.

Pocos aspectos del mundo árabe están tan plagados de tópicos como los relativos al islam y la mujer. Incluso podría decirse que se refuerzan mutuamente. Desde una visión esencialista o culturalista, parece que la religión islámica lo determina todo, de manera que —desde esta perspectiva— el margen de maniobra para el cambio social y, en concreto, para la emancipación de la mujer es muy limitado, por no decir ínfimo o prácticamente inexistente.

Tradicionalmente, la perspectiva predominante en las ciencias sociales respecto al mundo árabe e islámico ha sido la orientalista, al menos en la academia occidental y particularmente en la anglosajona. Dicha escuela de pensamiento parte de una concepción estática de las sociedades islámicas, de la que se infiere que el cambio social solo puede proceder del exterior y no de su interior, por encontrarse este viciado e inmóvil. Del mismo modo, esta línea de pensamiento ha propiciado toda una serie de conclusiones equivocadas, desde las que se ha llegado a justificar intervenciones armadas de potencias extranjeras en algunos países con el pretexto de contribuir a su cambio social y político como, por ejemplo, la imposición de la democracia *manu militari* en Iraq; al mismo tiempo que contribuía a mantener la posición de predominio y superioridad de Occidente en la región.

Entre los diversos aspectos sociales y políticos que aborda la perspectiva culturalista destaca el del género. Su construcción de la imagen de las mujeres musulmanas es la de víctima, reducida a meros sujetos pasivos y oprimidos en sus respectivos contextos sociales. Esta óptica proyecta una idea homogeneizadora que no tiene en cuenta sus diferencias interestatales e intraestatales. Esto es, las diferencias existentes entre las mujeres tanto en los diferentes Estados de tradición

1 Un año más, Casa Árabe ha patrocinado el Premio SEEA para Jóvenes Investigadores, que tuvo lugar en Ceuta el 4 de octubre de 2013. En esta edición, la autora de este artículo, Nasara Cabrera Abu, ha sido finalista por su trabajo: «Feminismo islámico: la articulación de un movimiento».

islámica como dentro de estos por las más diversas razones: materiales, educacionales, ideológicas, generacionales e, incluso, religiosas.

Paradójicamente, las visiones neorrealistas convergen con el discurso sostenido por las formaciones islamistas más reaccionarias respecto a las mujeres. Ambas perspectivas desacreditan a las mujeres y sus organizaciones como agentes capaces de promover un movimiento y corriente intelectual de carácter feminista. En suma, ambas coinciden en anular las posibilidades de cambio social promovidas por las mujeres, ya sea desprestigiando su capacidad de acción o bien reforzando los más tradicionales o habituales estereotipos. No obstante, estas percepciones y su correspondiente conceptualización podrían estar siendo crecientemente retadas desde hace algunos años por el denominado *feminismo islámico*.

Un concepto en construcción: la definición y sus controversias

El término *feminismo islámico* acuñado en 1994 hacía referencia a un movimiento que, abierto al diálogo intercultural, intentaba mejorar la situación sociopolítica de las mujeres musulmanas.

El debate en torno al feminismo islámico contribuyó a la edición en Teherán de la revista *Zanan* ('mujeres'), fundada por Shahla Sherkat en 1992. Hasta su clausura por el régimen iraní, en 2008,² constituyó la publicación feminista más importante de la República. En ella, se denunciaba la situación de las mujeres en el país y se ponía en entredicho la jurisprudencia islámica o *fiqh*. Según Mir Hosseini, el estatus que la República Islámica había concedido a las mujeres iraníes provocó un desafío por parte del feminismo islámico.³ El debate en torno al feminismo islámico, inicialmente originado en Irán, fue extendiéndose progresivamente hasta generar un debate intelectual de alcance más global.

Tomando la definición de Valentine Moghadam, «el feminismo islámico es un movimiento reformista centrado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesario para desafiar las interpretaciones patriarcales y ofrecer lecturas alternativas para alcanzar la mejora de la situación de las mujeres, al mismo tiempo que como refutación de los estereotipos occidentales y de la [pretendida] ortodoxia islamista».⁴ Según Margot Badram, el feminismo islámico es: «Un discurso y una práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico. El feminismo islámico, que deriva su comprensión y mandato del Corán, persigue derechos y justicia para las mujeres y para los hombres, en la totalidad de su existencia».⁵

Surgido en el marco de las diversas corrientes islamistas, el feminismo islámico posee un carácter inusitado e innovador. No solo tiene a las mujeres

2 Ángeles Espinosa (2008). «El Gobierno de Irán silencia a sus mujeres», *El País*, 29 de enero de 2008.

3 Valentine Moghadam (2008). Desengaños y expectativas del feminismo islámico, en *Junta Islámica Catalana. La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, p. 135.

4 Valentine Moghadam (2002). «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 24 (4), pp. 1135-1171.

5 Margot Bradam (2008). El feminismo islámico en el nuevo Mediterráneo, en *Junta Islámica Catalana. La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Op. Cit.*, p. 105.

como protagonistas, sino que además estas son islamistas y feministas al mismo tiempo. No obstante, conviene subrayar que algunas teóricas muestran ciertas reservas hacia el término *feminismo* por considerarlo exógeno o una importación occidental. Estas reticencias se deben, por una parte, a que en Oriente Medio los beneficios de la modernidad han revertido en los estratos más altos de la sociedad; y, por otra, a que durante el periodo colonial y poscolonial, la identificación de la modernidad con Occidente llevó a considerar el feminismo como un producto occidental y, por consiguiente, como una amenaza para la cultura islámica.⁶

El feminismo no es un movimiento monolítico, ya que en su seno coexisten múltiples corrientes de pensamiento feminista que se configuran de acuerdo a las particularidades y circunstancias del contexto social e intelectual en el que se originan. El feminismo islámico irrumpe, pues, como un nuevo paradigma dentro de los feminismos. Esta nueva corriente intelectual se inscribe en distintas realidades sociales del mundo árabe e islámico.

Del mismo modo que los feminismos árabes de carácter laico se articulaban bajo el paraguas de los movimientos nacionalistas, el feminismo islámico surgió al amparo de los movimientos islamistas que proliferaron en la segunda mitad del siglo XX en las sociedades islámicas. A su vez, estos movimientos se circunscriben a un fenómeno más amplio como fue el de la reislamización de las sociedades musulmanas, sobre todo a partir de la Revolución Iraní de 1979. El éxito del movimiento islamista como movimiento sociopolítico se explica, en gran medida, por la pérdida de legitimidad de las experiencias de poder de los Estados poscoloniales del mundo árabe e islámico, así como por el descrédito de las fuerzas de oposición y de sus diferentes ideologías: nacionalista, panarabista, socialista, etcétera.⁷

Por todo ello, el feminismo islámico es un fenómeno moderno en el sentido temporal del término, pero también forma parte de una estrategia de cambio social en clave islámica. Las feministas islámicas han contribuido con su teoría y su praxis a legitimar su lucha por la transformación del estatuto de las mujeres, basándose en el discurso religioso. Las mujeres que han protagonizado el feminismo islámico proceden de clases medias y altas e ilustradas. Debido a la emergencia islamista, su discurso ha calado también entre las clases populares. Por tanto, la modernidad no se circunscribe ya a las élites locales. El feminismo islámico trata de incorporar su propia cultura en esta senda progresista. En palabras de Nilüfer Göle, no se trata tanto de modernizar el islam como de islamizar la modernidad.⁸

Cabe señalar que, si bien a las feministas islámicas se les puede calificar de islamistas, las mujeres islamistas no son, necesariamente, feministas. No obstante, como apunta Gema Martín Muñoz: «La militancia islamista por parte de las mujeres permite desarrollar una relación nueva

6 Margot Bradam (2012). *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ediciones Cátedra.

7 José Abu-Tarbush (2007). «Del nacionalismo a los islamismos», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 65 (1), pp. 153-182.

8 Nilüfer Göle (1995). *Musulmanas y modernas. Velo y civilización en Turquía*. Madrid: Talasa.

de estas con el islam y abrir brechas en el orden patriarcal existente [...] En lo relativo a las mujeres, se observa que, a través de su compromiso y militancia, las islamistas alteran el estatuto tradicional de la mujer desde una legitimidad islámica incuestionable».⁹

El feminismo islámico se origina, en cierta medida, como reacción a las posiciones y políticas más retrógradas acerca del papel de las mujeres en la sociedad, que se elaboraron en el discurso y en la praxis del nuevo islam político. Este nuevo feminismo se alimentaría, en algunos casos, del modernismo islámico de finales del siglo XIX,¹⁰ como hicieran los feminismos laicos, aunque también bebe en las fuentes del pensamiento reformista musulmán contemporáneo. Dependiendo del contexto local, su evolución ha estado también condicionada por el encuentro discursivo con los feminismos seculares.

Pero, con independencia de la tradición de la que procedan, esta diversidad de movimientos de mujeres tiene como agenda común romper con el orden patriarcal de la sociedad y, por ende, acabar con la discriminación de género. Sus principales reivindicaciones se concretan en la incorporación de las mujeres a la vida pública mediante el acceso al mercado de trabajo y a una educación igualitaria; la participación política de las mujeres en todos sus ámbitos, incluido el sufragio activo y pasivo; el cuestionamiento de la ley islámica; y la abolición de prácticas culturales atávicas como la ablación femenina y los crímenes de honor.

Su lucha se realiza desde la fe religiosa, pero desde una lectura igualitaria de los textos sagrados. Se dicen sumisas a Dios, no a los hombres. De este modo, redefinen el papel de las mujeres en la sociedad y las relaciones de género. Desde este punto de vista, su alteración responde a una interpretación patriarcal y sexista del islam, sin olvidar la manipulación del islam oficial para mantener la subordinación al statu quo.

Para ello, su estrategia ha descansado en la hermenéutica coránica, basada en la *ijtihad* ('esfuerzo interpretativo') y el *tafsir* ('exégesis'). La primera como herramienta de razonamiento independiente a través de la cual el Corán se adecuaría al cambiante entorno social, es decir, adaptando el texto al contexto; y el segundo como ciencia de la interpretación religiosa. Estos instrumentos analíticos son los que emplea el feminismo islámico, mediante un trabajo de exégesis, para reinterpretar los textos sagrados desde una perspectiva de género. Todo ello

9 Gema Martín Muñoz (1999). *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, p. 296.

10 Es el caso, por ejemplo, de la corriente modernista islámica que surgió en Egipto de la mano, entre otros, del jeque Muhammad 'Abduh, que defendía la interpretación directa de las fuentes religiosas por parte de los creyentes, aludiendo que se podía ser musulmán y moderno al mismo tiempo. Otro ejemplo fue el juez egipcio Qasim Amin, que escribió *La liberación de la mujer* en 1899, donde defendía que las mujeres habían perdido sus derechos islámicos en la sociedad patriarcal. Véase Margot Bradam (2012). *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. *Op. Cit.* El modernismo islámico, del mismo modo que el pensamiento del feminismo islámico, entronca con las tesis defendidas por el recientemente desaparecido Ashgar Ali Engineer quien, en su obra *Teología islámica de la liberación*, sostiene que el Corán es un mensaje de emancipación, pero que históricamente las mujeres musulmanas han perdido los derechos que tenían debido, principalmente, a la feudalización del islam, dominado por valores patriarcales.

basándose en el espíritu igualitario del islam que se asienta sobre la *umma* o comunidad de iguales.

Según la islamista marroquí Nadia Yassine, un claro exponente del feminismo islámico (en la praxis, ya que teóricamente no acepta el término *feminista*), la jurisprudencia islámica o *fiqh* acumulada durante años ha sido la encargada de situar a las mujeres en una situación de inferioridad respecto a los hombres. Para Yassine, la *ijtihad* se ha convertido en un oscurantismo intelectual reservado a unos pocos, que imponen al conjunto de la sociedad la interpretación dominante.¹¹

Otra línea de investigación se realiza a través de los *hadices* (dichos y hechos del profeta Muhammad). En este caso, una obra de referencia para el feminismo islámico es *El harén político* de la socióloga marroquí Fátima Mernissi, publicado en 1987. Esta autora, feminista laica, contribuyó con esta obra a reforzar los argumentos esgrimidos por el feminismo islámico. En ella expone cómo la tradición recogida o compilada en la *sunna* (la tradición islámica tal y como se recogió en vida del Profeta) no escapó al contexto o influencia del sentir y pensar de los hombres que enunciaron los *hadices*. Argumenta que el islam profesado era muy distinto al que se recogió en los textos sagrados o, al menos, que la constitución del islam quedó distorsionada por el *ethos* preislámico, de marcado carácter patriarcal.¹²

Asma Barlas, académica pakistaní, basa su argumentación en el principio de *tawhid* ('unicidad') del islam, que da por sentado la existencia de una relación directa entre cada creyente con Dios. Sin embargo, advierte que el poder posee el monopolio de la lectura y, por extensión, de su interpretación; al ser este poder masculino, legitima así la subordinación de las mujeres a los hombres en el Corán, lo que perpetúa el orden social ya existente. Por tanto, cuestiona que el conocimiento religioso sea un hecho ontológico preexistente.¹³

Junto a Asma Barlas, otras intelectuales del mundo árabe y musulmán llevan realizando esta labor de exégesis desde los años 90. Es el caso de la teóloga Amina Wadud o Rifaat Hassan. Dicha labor se ha ido diversificando y transformando a lo largo de estas dos décadas, tanto intelectual como sociopolíticamente. Esta hermenéutica feminista considera el Corán como un texto abierto, que contiene ciertos puntos que deben ser refutados (como, por ejemplo, la poligamia o la violencia física contra las mujeres) de acuerdo a ese espíritu igualitario del islam.

No obstante, y a pesar de que el feminismo islámico surge en un momento de auge de los estudios poscoloniales, no han dejado de existir voces críticas hacia esta nueva corriente feminista. Desde distintas perspectivas se ha considerado que el feminismo islámico es un oxímoron, esto es, una contradicción terminológica. Esto se considera así tanto desde una óptica orientalista como desde las corrientes islamistas más conservadoras. Pero también desde voces femi-

11 Nadia Yassine (2006). «Del estatuto de la mujer en el islam», Webislam, <<http://www.webislam.com/articulos/28793-del-estatuto-de-la-mujer-en-el-islam.html>> [Consultado el 25 de enero de 2007].

12 Fátima Mernissi (1999). *El harén político*. Madrid: Ediciones del Oriente y Mediterráneo.

13 Asma Barlas (2008). La hermenéutica coránica, en *Junta Islámica Catalana. La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Op. Cit., p. 43.

nistas, tanto occidentales como árabes laicas, que estiman inviable una verdadera emancipación de las mujeres en el marco de la religión.

Tal y como se ha apuntado anteriormente, el debate en torno al feminismo islámico tuvo una polémica particular en el caso iraní, dado que inmediatamente después de la instauración de la República Islámica, los derechos de las mujeres se vieron drásticamente recortados respecto al antiguo régimen del *shah*. Esto ha generado duras críticas desde las detractoras de la República, que ven en el feminismo islámico iraní un movimiento que no termina de romper con la estructura de poder vigente en su intento por conseguir cambios «desde dentro». Estas críticas vienen, principalmente, de académicas más afines a la izquierda iraní que suelen desarrollar sus carreras profesionales fuera del país.

Entre las críticas al feminismo islámico cabe destacar a Valentine Moghadam, quien afirma que este no cuestiona el orden establecido y solo atiende al elemento religioso como núcleo del cambio social. Moghadam propone la abolición de la *sharia* en cuanto ley religiosa detractora de la igualdad de las mujeres. Considera necesaria la secularización de la sociedad como paso previo a un verdadero cambio social.¹⁴

En esta misma línea, la iraní Shahrzad Mojab señala que el feminismo islámico fracasa en su proyecto emancipador de las mujeres, en la medida en que el feminismo islamista supone un compromiso con el patriarcado más que una alternativa.¹⁵

Haideh Moghissi se muestra bastante crítica con el feminismo islámico y con las feministas que desde fuera de Irán están «a salvo del amargo régimen fundamentalista» y lo conciben como positivo, por la fascinación de lo «exótico» y el relativismo cultural. Esta autora considera que el feminismo islámico es un oxímoron, dado que la religión islámica se asienta sobre una jerarquía de género.¹⁶

Desde una perspectiva opuesta, de admisión y en algunos casos incluso de adhesión a sus tesis, el feminismo islámico cuenta con defensoras entre mujeres no islamistas. En este ámbito, se encuentra la antropóloga iraní Ziba Mir Hosseini, de la Universidad de Londres, que defiende el potencial emancipador del feminismo islámico y mantiene que este viene a ser algo así como el hijo no deseado del islam político.¹⁷ También las iraníes Asfaneh Najmabadi, profesora en la Universidad de Harvard, y Nayereh Tohidi, de la Universidad de California, contemplan el feminismo islámico como un movimiento abierto al diálogo con el resto de movimientos feministas.

14 Valentine Moghadam (2002). «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate», *Op. Cit.*, pp. 1135-1171.

15 Shahrzad Mojab (2001). *The Politics of Theorizing «Islamic Feminism»: Implications for International Feminist Movement*. Dossier 23/24, julio de 2001. Londres: Women Living Under Muslim Laws.

16 Haideh Moghissi (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. Nueva York: Zed Books.

17 Entrevista a Ziba Mir Hosseini (2010), <<http://dfint.ua.es/es/documentos/congresos-cursos-y-actividades/el-feminismo-islamico-realidades-y-retos-de-un-movimiento-emergente.pdf>> [Consultado el 1 de marzo de 2011].

Como se ha comentado, pese a su original centro de gravedad en el Irán islamista, el debate en torno al feminismo islámico ha alcanzado una extensión más global. En particular, su seguimiento reviste una mayor singularidad en la periferia del mundo islámico; esto es, en los países musulmanes no árabes, como Irán, Malasia e Indonesia. Sin olvidar el eco que ha tenido entre las feministas occidentales. Ejemplo de ello, es que si originalmente las publicaciones en torno al feminismo islámico aparecían en las lenguas de Irán e Indonesia, posteriormente proliferaron las publicaciones en inglés. Esto ha permitido un mayor acceso a la bibliografía sobre el feminismo islámico suscitando un rico y amplio debate transnacional.

Por último, es obligado establecer una clara distinción entre el debate académico e intelectual y el hecho social del movimiento feminista islámico. En el primer caso se puede hablar de un feminismo islámico, pero en el segundo se debe referir a diversos movimientos feministas ubicados y articulados en diferentes contextos sociales y locales, con las particularidades que revisten cada uno.

El feminismo en el mundo árabe e islámico

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, la región árabe de Oriente Próximo experimentó importantes cambios económicos, políticos, sociales y culturales. Cambios que fueron acompañados por el renacimiento cultural, *Nahda*, que estaba teniendo lugar en la zona y que llegaron a adentrarse en el pensamiento social y político del momento. Entre estos cambios, destacaron la extensión de la educación a sectores sociales más amplios de la población, la creciente urbanización y los incipientes movimientos nacionalistas que reivindicaban la independencia de sus respectivos países, bien ante el Imperio Otomano o bien ante las potencias occidentales en la zona.¹⁸

Fruto de las nuevas oportunidades educativas y laborales para las mujeres, empezó a articularse un discurso feminista de la mano de mujeres formadas y pertenecientes a entornos urbanos que comenzaron a reivindicar, principalmente, la igualdad de oportunidades educativas para mujeres y hombres, así como a reclamar su lugar en el espacio público. Esto fue así, por ejemplo, a finales del siglo XIX y a principios del XX en Egipto, Irán, Turquía, Palestina y Marruecos, entre otros.

Estos movimientos se articularon al calor de sus respectivos proyectos nacionalistas, donde encajaban en el discurso de emancipación nacional y construcción de los modernos Estados-nación. Fue considerada la primera ola del feminismo en las sociedades árabe-islámicas aunque, si bien estos feminismos compartieron el modo en el que se originaron, no lo hicieron en el mismo marco temporal. Su desarrollo dependería, en gran medida, de la fecha en que los Estados alcanzaran su independencia.

18 Como es el caso de Egipto, que pasó de la dominación otomana a ser un protectorado del Imperio Británico en 1882.

En términos generales, los feminismos árabes germinaron en el seno de las luchas nacionalistas y anticolonialistas de la primera mitad del siglo XX. Una vez constituidos los nuevos Estados poscoloniales, el movimiento feminista se desarrolló vinculado a los diferentes partidos políticos de dichos Estados. Una característica general de este proceso fue la masiva participación de las mujeres en las guerras de independencia y revoluciones, con el emblemático caso argelino o en la prolongada cuestión palestina,¹⁹ así como en la Revolución Iraní con su posterior exclusión de los círculos de poder. La masiva participación de las mujeres en las diversas luchas nacionalistas no se vería traducida en participación política en los nuevos sistemas políticos surgidos tras la independencia. Por el contrario, las mujeres quedarían relegadas al ámbito privado. Este primer proceso del movimiento feminista es conocido como la primera ola del feminismo árabe.²⁰

En esta primera fase se concebía el debate feminista como algo exógeno, considerado como representativo de una élite poscolonial y opuesta a las clases populares islámicas. De hecho, esta etapa del feminismo árabe estuvo protagonizada principalmente por mujeres de las élites.

La desvinculación del feminismo del Estado para constituirse como entidades independientes dio lugar a la segunda ola del feminismo. En este momento las organizaciones feministas eran mayores en términos numéricos, al no estar ya fragmentadas políticamente y gozar de una mayor autonomía. En este segundo periodo se observa una mayor democratización del movimiento feminista. En definitiva, este ha calado, en mayor medida que en sus inicios, en las clases medias y bajas. Pero el poder político intentó impedir el surgimiento de un amplio movimiento feminista porque representaba una amenaza para el statu quo, y en su lugar contribuyó a promover una élite social, más fácil de controlar, de menor alcance e influencia.

En Egipto, independizado en 1922, con un movimiento feminista pionero entre los países árabes, la primera ola encarnada por sus líderes, Bahithat al-Badiya y Huda Sha'rawi, fue precedida de un desarrollo de organizaciones feministas, entre las que salió a escena un movimiento de mujeres islamistas, junto al nacimiento de los Hermanos Musulmanes.

El periodo de Naser no resultó precisamente positivo para el movimiento feminista, ya independizado del Estado. Bajo su mandato, la feminista islamis-

19 Ejemplo del caso argelino fue la participación de las mujeres argelinas en la guerra de Liberación contra Francia y el tímido papel que jugaron inmediatamente después de la Independencia en el desarrollo político del Estado. Cuenta de ello, fue la creación de la Union Nationale de Femmes Algériennes por parte del gobierno argelino, fuertemente controlada por este, lo que dificultó su lucha por la igualdad de género. El caso del movimiento feminista argelino es tardío respecto a otros movimientos feministas árabes. Para un mayor conocimiento, véase Carmelo Pérez Beltrán (1995). «Contribución a la historia del movimiento feminista argelino: el grupo de investigación sobre las mujeres argelinas en Orán», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 44 (1), pp. 121-150. Y, también, Carmelo Pérez Beltrán (1995). *Las asociaciones feministas en Argelia: las mujeres y sus derechos*, en Gema Martín Muñoz (ed.). *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, pp. 81-88.

20 La temporalización del feminismo árabe en tres etapas se ha realizado siguiendo el esquema propuesto por Stéphanie Latte Abdallah (2010a). «Les féminismes islamiques au tournant du XXIème siècle», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 128, diciembre de 2010.

ta Zainab al-Ghazali fue condenada a prisión. Esta misma situación se repitió con la feminista secular e internacionalmente conocida Nawal al-Saadawi, durante el gobierno de Anwar el Sadat. Al-Saadawi fue la primera feminista que denunció la opresión sexual sufrida por las mujeres e hizo un llamamiento a la revolución social, económica y cultural.

A diferencia de Egipto, Jordania no logró independizarse hasta 1946. Por tanto, en el caso jordano, los primeros feminismos surgieron en la década de los años 50 en el interior de los partidos nacionalistas, de izquierda y palestinos. En la década de 1980 surgió un feminismo político independiente, al mismo tiempo que se creó un feminismo de Estado, siguiendo así la tendencia de los demás regímenes árabes centrados en cooptar los movimientos sociales surgidos en el seno de la sociedad civil. En ese mismo periodo, así como en las décadas posteriores, aparecerían nuevas figuras feministas que utilizarían el islam como base discursiva en la que fundar sus reivindicaciones.²¹

El movimiento feminista en los Territorios Palestinos, a pesar de tener la particularidad de no haberse desarrollado en un marco estatal independiente del poder colonial, se originaría también como parte del proyecto nacionalista, para luego desvincularse de él y desarrollar sus propias organizaciones independientes, aunque básicamente ha seguido el curso del más amplio movimiento de emancipación nacional.²² Es el caso de la actividad y debate feministas que se han venido desarrollando dentro del movimiento islamista Hamás. Este, al constituirse en partido político, se vio obligado a desarrollar nuevas estrategias para ampliar su base electoral y atraer a una parte importante de la población: las mujeres. Para ello se creó, en 1995, el Departamento de Acción de Mujeres en Gaza, en el seno del Partido Islámico de Salvación Nacional, constituido por mujeres profesionales e intelectuales procedentes de las clases bajas y, también, de los campos de refugiados.

Según la académica palestina Islah Jad, el Partido Islámico de Salvación Nacional muestra una tendencia creciente hacia la igualdad de género debido, por una parte, a las interpretaciones alternativas dadas por sus militantes de los textos islámicos legales y religiosos; y, por otra, a sus debates con los grupos feministas seculares y nacionalistas.²³ En otras palabras, las mujeres islamistas de Hamás, una vez que han salido a la esfera pública como militantes del movimiento islamista, animadas por el propio partido para engrosar su base electoral, están redefiniendo sus roles y defendiendo sus derechos en nombre del islam.

Los feminismos laicos han contribuido a llevar la equidad de género al debate público y a reivindicar su lugar en las agendas políticas. No obstante, según Margot Bradam, los feminismos laicos reivindican la igualdad de género en

21 Stéphanie Latte Abdallah (2010b). «Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe», *Op. Cit.*

22 Nassara Cabrera Abu y José Abu-Tarbush (2011). El movimiento de la mujer palestina: entre la agenda nacional y de género, en Dolores Serrano-Niza (ed.). *¿Visibles o invisibles? Mujeres migrantes, culturas y sociedades*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, p. 181.

23 Islah Jad (2010). «Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism», *Op. Cit.*

el espacio público, mientras que en el espacio privado aceptan la noción de *complementariedad*. De aquí que considere al feminismo islámico como un movimiento más radical que el primero, en cuanto «insiste en la igualdad plena entre mujeres y hombres a través de todo el espectro público-privado».²⁴

La emergencia del feminismo islámico supuso el inicio de la tercera ola del feminismo en el mundo árabe musulmán, originada durante la década de 1990 y prolongada hasta la actualidad. En esta tercera ola, las reivindicaciones feministas se han vuelto más radicales, ya tengan una base laica o islámica. Por consiguiente, no es sorprendente que a partir de la década de 1990 haya aparecido en la lengua árabe un nuevo término para la palabra *feminismo*, *niswiyya*, en sustitución del anterior *nisa'iyya* que significa, indistintamente, 'feminista o femenina'.²⁵

Durante este último periodo se ha producido un acercamiento entre los movimientos feministas seculares y los de obediencia islamista.²⁶ En Marruecos, donde el Estado ha controlado en mayor medida al movimiento feminista, la reforma de la *Mudawana* se llevó a cabo gracias a la lucha tanto de feministas religiosas como seculares.

Las revueltas árabes iniciadas a finales de 2010 han vuelto a sacar a la escena pública a las mujeres. En este contexto, propiciaron un espacio de encuentro entre los movimientos seculares e islamistas, debido a la mezcla de mujeres de diferentes tendencias en las manifestaciones, en las que se ha registrado una considerable participación femenina. Túnez ha recogido una de las mayores cuotas de participación femenina; y, por su parte, Siria, una de las menores, dado el mayor grado de violencia en la represión de las protestas y la consiguiente guerra civil.²⁷

En Túnez, los derechos adquiridos por las mujeres en el Código del Estatuto Personal de 1956 se han visto amenazados por el borrador del Artículo 28 de la nueva Constitución tunecina, propuesto por el partido islamista Ennahda. En dicho artículo se consideraba a la mujer como «complementaria» en lugar de «igual», tal y como se postulaba en la versión anterior del mismo. Esto provocó la agitación de múltiples grupos feministas, y de la sociedad civil en general, así como de miles de mujeres que salieron a manifestarse.²⁸ Finalmente, se ha conseguido conservar la categoría de «igual» en la nueva Constitución. Esto implica que, en la situación actual, las mujeres tunecinas no solo tienen que luchar por sus derechos, sino por conservar los que ya habían adquirido durante el régimen anterior desde la etapa inicial de Burguiba.

En Yemen, el liderazgo de las movilizaciones recayó sobre una mujer, Tawakul Karman, Premio Nobel de la Paz y fundadora del grupo Mujeres Periodistas sin Cadenas en 2005, año desde el que viene realizando un importante

24 Margot Bradam (2012). *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. *Op. Cit.*, p. 381.

25 *Ibidem*.

26 Stéphanie Latte Abdallah (2010a). «Les féminismes islamiques au tournant du XXIème siècle», *Op. Cit.*

27 Dalal al-Bizri (2011). «Women, Revolution, Politics and Power», Heinrich Böll Stiftung, Middle East Office, <http://www.boell.org/downloads/Dalal_al-Bizri-Women_Revolution_Politics_and_Power.pdf> [Consultado el 20 de septiembre de 2013].

28 Naiara Galarraga (2012). «A vueltas con la mujer en Túnez», *El País*, 19 de agosto de 2012.

activismo por la modernización del país y los derechos de las mujeres.

La masiva participación de las mujeres en las revueltas árabes rememora su lucha en las guerras de independencia y en las revoluciones. De modo que, si la historia ha de repetirse, las mujeres pueden correr la misma suerte que sus antecesoras y no salir beneficiadas de los recientes cambios políticos que se produzcan. Habrá, por tanto, que esperar y observar la evolución que adoptan los acontecimientos para sacar conclusiones sobre sus efectos respecto a la situación de las mujeres.

La praxis del feminismo islámico

Actualmente, nos encontramos en una primera transición en el movimiento intelectual del feminismo islámico, que desde mediados de la primera década del siglo XXI ha ido transformándose y diversificándose. El acceso masivo de las mujeres a la educación secundaria y superior en los años 80 ha dado pie a la creación de nuevas subjetividades femeninas que parten desde la voluntad individual de autorrealización, independencia, participación política, social y religiosa.²⁹ El feminismo islámico se ha articulado como un amplio movimiento sociopolítico enmarcado en distintos contextos locales y sociales.

Esto no quiere decir que no existieran organizaciones anteriores. Por ejemplo, la ONG Sisters in Islam fue fundada en 1987 en Malasia por un elenco de activistas, abogadas, académicas y periodistas que se unieron para estudiar los problemas asociados a la implementación de la Ley Islámica de la Familia. Actualmente, su actividad se centra en el derecho de familia, pero también abarca el variado espectro de los derechos humanos, basándose en la igualdad coránica y extendiendo su margen de acción a todo el sudeste asiático. Han desarrollado talleres de sensibilización y de información en el marco de la educación pública y proporcionan asesoramiento legal. Women Living Under Muslim Laws, creada hace aproximadamente 20 años, es otra red de solidaridad internacional que opera en los países musulmanes ofreciendo información y apoyo a las mujeres sobre sus derechos.

Otras redes de feministas islámicas han surgido más recientemente, es el caso del movimiento a escala mundial denominado Musawah ('igualdad', en árabe), que trabaja en pro de la igualdad en la familia musulmana, y el Global Women's Shura Council formado por intelectuales y teólogas.

En Irán, hay que mencionar el activismo de la Premio Nobel de la Paz Shirin Ebadi, quien, además, fue la primera mujer musulmana en obtener un Nobel. Esta exjueza ha fundado dos organizaciones no gubernamentales, la Asociación de Defensa de los Derechos de la Infancia en 1995 y el Centro de Defensores de los Derechos Humanos en 2001. Ambas realizan una amplia labor en defensa de los iraníes perseguidos por el régimen y en pro de los derechos humanos. Sin embargo, según Valentine Moghadam, el feminismo islámico en Irán, después de su reciente transición, no ha logrado sus objetivos y ha agotado

29 Stéphanie Latte Abdallah (2010a). «Les féminismes islamiques au tournant du XXIème siècle», *Op. Cit.*

su discurso de un islam igualitario, de modo que se han adoptado nuevos argumentos basados en los derechos humanos para defender la mejora de la situación sociopolítica de las mujeres iraníes.³⁰

No es menos importante la labor de Nadia Yassine en Marruecos que, articulada por el movimiento islamista Justicia y Espiritualidad, alfabetiza a un importante número de mujeres para que puedan acceder directamente a las fuentes religiosas e interpretar el Corán de manera independiente, pues, según los postulados sostenidos por la misma Yassine, solo a través de una sociedad educada se puede promover una sociedad más justa e igualitaria.

También es relevante el trabajo de la intelectual siria Hanan al-Laham. Autora de diversas obras en las que, a través de su labor de exégesis desde una óptica igualitaria para hombres y mujeres, reivindica la igualdad jurídica. Participa en el movimiento pacifista en Siria y realiza una inestimable labor educativa centrada en la enseñanza coránica a mujeres adultas. Sin embargo, a pesar de ser religiosa y una figura destacada del feminismo islámico, reivindica un Estado laico.³¹

El feminismo islámico también ha multiplicado el acceso de las mujeres a nuevas funciones religiosas, como demostró la mediática dirección del rezo llevada a cabo por la teóloga musulmana Amina Wadud en una mezquita en Nueva York en 2005.

Este esbozo sobre la praxis del feminismo islámico es un intento de retratar las actividades que se están llevando a cabo bajo el nuevo paradigma que, a su vez, se desarrolla y evoluciona en una relación dialéctica e inclusiva con los feminismos seculares. Solo atendiendo a los contextos locales en los que se manifiesta, se puede evaluar el efecto renovador y transformador del feminismo islámico.

Conclusiones

Como se ha comentado, muchas mujeres musulmanas activistas de género rechazan el término *feminista* por considerarlo un concepto occidental y neoimperialista, del mismo modo que muchas feministas árabes y occidentales no conciben que el feminismo pueda darse en un marco religioso. Sin embargo, como expone Miriam Cooke, el feminismo es más que una ideología, es, sobre todo, una actitud, una estructura mental que analiza el rol del género para entender la organización social. En síntesis, es una categoría analítica para examinar las desigualdades entre hombres y mujeres en sus respectivos entornos sociales, así como un prisma intercultural para identificar la injusticia social contra las mujeres, que lleva a la ejecución de actividades para promover cambios en la consecución de una sociedad más igualitaria.³²

30 Entrevista a Valentine Moghadam (2008). Webislam, 18 de octubre de 2008, <http://www.webislam.com/articulos/34635los_hombres_interpretaron_mal_y_secuestraron_la_religion.html> [Consultado el 15 de enero de 2009].

31 Entrevista con Hanan al-Laham en Zahra Ali (2012). *Féminismes islamiques*. Paris: La Fabrique Éditions, pp. 203-218.

32 Miriam Cooke (2000). «Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies», *Nepantla: Views from South*, 1 (1), p. 91-110.

La globalización y la diáspora están creando múltiples identidades que, lejos de ser excluyentes, se están fusionando para dar paso a nuevas formas de reconsiderar las identidades y la coexistencia pacífica entre ellas.³³ En este punto, el feminismo islámico se enfrenta a la labor de establecer un diálogo transnacional entre las feministas islámicas del mundo, pero también entre los diferentes feminismos, creando nuevos espacios. Las feministas islámicas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo comenzando por descolonizarlo y erigirlo como universal.³⁴

De modo que autodefinirse como *feminista* no sea para las mujeres religiosas un obstáculo, sino más bien un reconocimiento de su lucha por la igualdad entre hombres y mujeres, independiente de su adscripción religiosa o étnica. Esta tarea está dando sus frutos, ya que las feministas islámicas más jóvenes se están autodefiniendo en esos términos, en mayor medida que sus antecesoras.

La especificidad de cada feminismo, por tanto, no cierra las puertas a un espacio común en el que los diversos movimientos feministas compartan su lucha y trabajen conjuntamente. Su relación dialógica está más centrada en este denominador común que en sus diferencias. En suma, se trata de crear y compartir un mismo espacio para que la acción feminista trascienda lo meramente local y adquiriera también una dimensión global.

El feminismo islámico es un esfuerzo más por seguir apropiándose de la modernidad desde la renovación de su propia tradición, reivindicando los derechos que a lo largo de la historia fueron arrebatados por aquellos que han monopolizado el discurso religioso y político dominante. Ciertamente que no sigue las pautas del feminismo surgido en el mundo occidental, pero ¿acaso debe ser esta la guía en la modernización de dichas sociedades? ¿No son significativamente suficientes sus fracasos en el mundo islámico para adoptar una posición más posibilista, de cambio gradual y endógeno frente a proclamas exógenas, descontextualizadas y mecanicistas?

El feminismo islámico puede ser una vía para el progreso de estas sociedades, dado que es un cambio desde dentro de las mismas, que no puede tacharse de importación occidental. De surtir efecto positivo, podría ser un modo igualmente eficaz —en algunos casos— para mejorar la situación de la mujer musulmana y, por consiguiente, el conjunto de sus sociedades. Obviamente, semejante cambio no puede dissociarse de la transformación social, política y económica de dicho mundo, pero el reconocimiento de este inexorable vínculo no debe menospreciar la agenda de género, ya sea desde una reivindicación laica o desde una lectura despatriarcalizada del islam.

33 Margot Bradam (2012). *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. Op. Cit., p. 337.

34 Zahra Ali (2012). *Feminismes islamiques*. Op. Cit., p. 17.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ABDELAZIZ, Malika (2004). «Las mujeres en las sociedades magrebíes contemporáneas». *Disenso. Revista Canaria de Análisis y Opinión*, 43, pp. 34-37.
- ABED AL-YABRI, Mohammed (2001). *Crítica de la razón árabe*. Barcelona: Icaria.
- ABU-LUGHOD, Lila (ed.) (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Cátedra.
- AIT SABBAAH, Fatna (1986). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- AL-SAADAWI, Nawal (1991). *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid: Horas y Horas.
- AMIREH, Amal (2002). Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World, en *Therese Saliba, Carolyn Allen, y Judith A. Howard (ed.). Gender, Politics, and Islam*. Chicago: The University Chicago Press.
- ARJONILLA, Sofía (1999). *La mujer palestina en Gaza*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- EBADI, Shirin (2007). *El despertar de Irán*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- ESPÓSITO, J. L. (2003). *Guerras profanas. Terror en nombre del islam*. Barcelona: Paidós.
- FELIU, Laura (2009). «La evolución del movimiento feminista en Marruecos», Acsur, <<http://www.acsur.org/La-evolucion-del-movimiento>> [Consultado el 3 de septiembre de 2013].
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- KANDIYOTI, Deniz (2002). Algunas cuestiones incómodas sobre las mujeres y la modernidad en Turquía, en *Lila Abu-Lughod (ed.). Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Cátedra.
- (ed.) (1991). *Women, Islam and the State*. Filadelfia: Temple University Press.
- MAJID, Anouar (2002). The Politics of Feminism in Islam, en *Therese Saliba, Carolyn Allen y Judith A. Howard (eds.). Gender, Politics and Islam*, Chicago: The University Chicago Press.
- MERNISSI, Fátima (2003). *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- (2001). *El poder olvidado*. Barcelona: Icaria.
- NAJMABADI, Afsaneh (2002). La formación de una ama de casa culta en Irán, en *Lila Abu-Lughod (ed.). Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Cátedra.
- ROQUE, María Ángeles (ed.) (2003). *El islam plural*. Barcelona: Icaria.
- SAID, Edward W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SHAYEGAN, Darryush (1990). *La mirada mutilada, esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*. Barcelona: Península.
- SUÁREZ-NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Nasara Cabrera Abu es doctoranda en el Departamento de Sociología de la Universidad de La Laguna (ULL) y profesora ATP del Departamento de Psicología y Sociología de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. También es máster en Estudios Feministas, Políticas de Igualdad y Violencia de Género por el Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres de la ULL. Ha trabajado como investigadora en el proyecto *Las actividades transnacionales de los migrantes en regiones fronterizas y su contribución al desarrollo local en las áreas de origen. El caso de los marroquíes en Canarias* para el Observatorio de la Inmigración de Tenerife, centro con el que también participó en el proyecto *Tratamiento a nacionales de terceros países en las fronteras de la Unión Europea*, financiado por la Agencia Europea para los Derechos Fundamentales. Entre otras publicaciones, cabe destacar: *El nexo fronterizo Sur-Sur. La transnacionalidad migratoria entre Marruecos y Canarias* (2012) y «El movimiento de la mujer palestina: entre la agenda nacional y de género» (2011).

RESUMEN

El término *feminismo islámico* resulta polémico para las feministas occidentales y, también, algunas árabes. De ahí el intenso debate suscitado en torno a la compatibilidad entre los términos *feminismo* e *islámico*, y a la efectiva emancipación de la mujer de la mano de un movimiento feminista en el marco de la religión. Si bien cabe advertir dos encontradas líneas de pensamiento al respecto, no es menos cierto que existe un amplio abanico de opiniones y diferentes matices dentro de cada una. No obstante, la especificidad de cada feminismo no cierra las puertas a un espacio común en el que los diversos feminismos comparten su lucha y trabajan conjuntamente. Su relación dialógica está más centrada en ese denominador común que en sus diferencias. En suma, se trata de crear y compartir un mismo espacio para que la acción feminista trascienda lo meramente local y adquiera también una dimensión global.

PALABRAS CLAVE

Feminismo islámico, mujeres, mundo árabe e islámico, feminismo, islam.

ABSTRACT

The term Islamic feminism itself is controversial for western feminists as well as for some Islamic feminists. Hence the intense debate aroused over the compatibility of the terms Islamism and feminism, and the possibility of an effective women's emancipation by the hand of a feminist movement that works within the framework of religion. Even though opinions on this issue tend to converge in two main opposed lines of thought, it is also true that a wide range of opinions and nuances can be found in each of them. Nevertheless, the specific features of each feminist current do not hinder an open and common environment where diverse feminisms can share their fights and work in cooperation. Their dialectic relationships put the focus on their common pillars rather than on their differences. In conclusion, the goal is to create and share a common environment that enables feminist actions to transcend their local spheres, and thus to also acquire a global dimension.

KEYWORDS

Islamic feminism, women, Arabic and Islamic World, feminism, Islam.

الملخص

يثير مصطلح النسوية الإسلامية الكثير من الجدل عند النسويات الغربيات، وكذلك عند بعض النسويات العربيات. و ذلك ما جعل النقاش محتدما حول إمكانية توافق مصطلحي النسوية و الإسلامية، و حول إمكانية تحرر المرأة الفعلي على يد حركة نسوية ذات مرجعية دينية. هذا و مع وجوب الإشارة إلى وجود خطين فكريين متعارضين في هذا الشأن، فإن هناك آراء عديدة و فروقات دقيقة داخل كل خط على حدى. لكن تميز كل نسوية بخصوصياتها لا يمنع من وجود فضاء مشترك تتقاسم فيه الحركات النسوية نضالها، و عملها المشترك. بحيث أن العلاقة الحوارية بينها تركز على هذا القاسم المشترك بدل التركيز على الاختلافات القائمة بينها، لأن المسألة تتعلق بخلق و تقاسم فضاء واحد يمكن من تجاوز العمل النسوي للطابع المحلي المحدود و من إكتسابه لبعد كوني.

الكلمات المفتاحية

النسوية الإسلامية، النساء، العالم العربي و الإسلامي، النسوية و الإسلام.

SA'DI YUSUF (سعدى يوسف): DESDE EL CRECIENTE FÉRTIL... HASTA BERLÍN

Rosa-Isabel Martínez Lillo

¿Dónde está Yusuf? Estuve en los zocos de Tombuctú... y me perdí.¹

Los siete poemas del poeta iraquí Sa'di Yusuf (1934),² que traduzco y comento brevemente, representan el principal motivo —delicioso motivo— para sumergirme nuevamente en su experiencia poética, en su mundo visceral y de entrañas, de verdad y humanidad, de viajes a exteriores e interiores.

Asimismo, acaso conformen la manera más literaria, más puramente artística, de «reivindicar», o al menos recordar, su lugar en el marco de la poesía árabe contemporánea.

Y es que, a pesar de más de cuarenta y cinco títulos a sus espaldas, entre poemarios y traducciones fundamentalmente, de los que destacamos: *Canciones que no son para los otros* (1955), *Lejos del primer cielo* (1979), *Quien conoce la rosa* (1981), *Intentos* (1990), *Erótica* (1994) y *Poemas de la vieja capital* (2001);³ a pesar de ello, decía, y de su notoriedad poética,⁴ no es uno de los autores árabes más traducidos a nuestro idioma.

Espero, así pues, que a este breve paseo berlinés se unan las pisadas de algunos otros.

Mas comencemos la andadura desde el origen, desde la Basora de verdes palmerales, cuna de nuestro poeta.

Desde el Creciente Fértil...

Pertenece Sa'di Yusuf a esa generación de poetas árabes que encuentran a finales de los cuarenta del siglo ya pasado la savia que alimenta sus mentes y espíritus en la realidad más desgarradora y cruenta, pero también tal vez la más esperanzadora y polifónica.

En esos momentos de unas innovadoras, en fondo y forma, tendencias poéticas, pareciera que todo o casi todo fuera posible; y cada uno de ellos, cada voz literaria, intentará encontrar su expresión, conceptual y formalmente.

1 Sa'di Yusuf (1997). *Hanat al-qird al-mufakkir* [La taberna del mono sapiens]. Beirut: Dar al-Nahar li-l-nashr. La traducción, inédita, es de Samuel Lagos Aguilar, joven traductor mallorquín que espera continuar traduciendo al castellano y al catalán. En cuanto a la transcripción, anuncio ya aquí que —siguiendo las pautas que facilitan la edición de la revista— la he simplificado al máximo.

2 Los siete poemitas se publican por primera vez en la sección cultural del periódico árabe *Al-Quds*, 2 de agosto de 2010, p. 11, inmediatamente después de ser escritos (del 15 de junio al 8 de julio de 2010); el diván verá la luz posteriormente, titulado *Ana berlini?* [¿Soy berlinés?]. Damasco: Dar al-Takwin.

3 Entre sus principales traductores al castellano: Pedro Martínez Montávez (véase, entre otras, Pedro Martínez Montávez [1998]. «Erótica», *Idearabia*, pp. 50-58) y Federico Arbós.

4 Sa'di Yusuf es poeta, profesor, traductor y periodista, y reside en Londres desde 1999. Entre sus principales reconocimientos: Premio Sultán Ben al-'Awis, Premio Internacional Italiano, Premio Kavafis, Premio Verona al mejor autor extranjero, Premio Metrópolis de Montreal. En lo relativo a su carrera editorial: es miembro de al-Thaqafa al-'Arabiyya, de *PEN International Magazine* y de la revista *Banīpāl*. Puede consultarse su página web, Sa'di Yusuf, <<http://www.saadiyusif.com/home/>> [Consultada el 12 de mayo de 2014].

Surgen, así, nombres imborrables a pesar de tiempos y de espacios: Nizar Qabbani (1923-1998), Badr Shakir al-Sayyab (1926-1964), 'Abd al-Wahhab al-Bayati (1926-1999), 'Salah 'Abd al-Sabur (1931-1981), Mahmud Darwish (1941-2008) y Adonis (1930), por recordar algunos solamente.

Surge así la voz de Sa'di Yusuf que, a la par de sus dos compatriotas recordados y continuando la senda de Ma'ruf al-Rusafi (1875-1945) y Muhammad Mahdi al-Yawahiri (1899-1997) —como él mismo confiesa—, surcará las aguas de la poesía a partir del Creciente Fértil, de la amada Iraq; aquella Iraq del dolor semipiterno, del *wayd*, el mejor barro donde palpita la «telúrica alma mesopotámica».⁵

La voz de este «Simbad del siglo XX»,⁶ singular donde las haya, habita un cuerpo que necesita alimento y amor —de ahí su denuncia a las injusticias sociales y la aparición, entre otros, de los hambrientos en su obra, de ahí su dimensión erótica y táctil—; es reflejo de una mente que ve su alrededor, analiza y reflexiona —de ahí que todas las sensaciones queden meticulosamente plasmadas sobre el folio, y así las recibamos—; y reproduce, en definitiva, un espíritu inquieto, aparentemente áspero, ronco, mas en esencia siempre anhelante de ternura —de ahí su tendencia a la naturaleza, al verde, a lo humano y primigenio, primordial.

Esta voz, aparentemente sencilla, mas compleja en sustancia, taciturna, pero tremendamente comunicativa con términos concisos y a menudo cargados de ironía, requerirá de un oído atento y dispuesto a escuchar sin miedo a la sorpresa.

En definitiva, y a pesar de que su obra pueda ser estudiada como un encuentro de contrarios —no siendo desde su perspectiva sino síntoma veraz de la propia realidad circundante—⁷ parto de la mirada apuntada por su compañero egipcio, el poeta y crítico literario Muhammad 'Abd al-Mu'ti Hiyazi: «Acaso [Sa'di] ame la poesía más que a sí mismo y ame a la gente más que a la propia poesía».⁸

Hombre y poesía, entonces, como impulso vital para escribir y seguir componiendo versos; sus conocidos poemas más actuales «América, América»⁹ y «A unos visitantes occidentales» son un claro ejemplo de su compromiso con el ser humano del aquí y el ahora, con la sociedad contemporánea.

Más que contrarios, entonces, yo hablaría de una eterna andadura por etapas, anunciando el final de cada una el inicio de aquella venidera.

Tomemos su cuaderno de bitácora como guía del viaje poético.

Navegando en el poema: bitácora impresionista

Necesario, además de la visión general sobre su obra, resulta adentrarnos en su cuaderno de bitácora, en su cómo poético, pues precisamente en él radica una

5 Pedro Martínez Montávez (1970). *Poetas árabes realistas*. Madrid: Rialp, p. 9.

6 Así le llama el doctor Mishal Jalil Yuha y, en verdad, creo que es el sobrenombre más adecuado. Véase el capítulo que dedica al poeta en Mishal Jalil Yuha (2003). *Alam al-shi'r al-'arabi al-hadith* [Los grandes maestros de la poesía árabe moderna]. Beirut: Dar al-'Awda [2.^a ed. aumentada], pp. 417-431.

7 Según sus propias palabras en: *Ibidem*, p. 421.

8 *Ibidem*, p. 428.

9 Hasta la fecha solo he encontrado de este poema una traducción al castellano, creo realizada a partir del inglés, de Raúl Jaime. Muy interesante es el vídeo del Festival Poético de Medellín en YouTube, véase <<http://www.youtube.com/watch?v=LThI-Z2o2u4>> [Consultado el 12 de mayo de 2014].

Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el creciente fértil... hasta Berlín

de las innovaciones más sugerentes y estimulantes del panorama poético actual.

Como apunté más arriba, a finales de los años cuarenta del siglo pasado, la llamada *poesía de verso libre* se erige portavoz de nuevas experiencias y, fundamentalmente, de las convulsiones del mundo árabe de la época.

Con el paso del tiempo se van acrisolando estructuras poéticas, moldes o formas, reflejo no solo de las múltiples visiones y vivencias músico-rítmicas de sus autores, sino también de las posibilidades de la lengua que en ellos habitan.

Emocionante resulta apreciar y estudiar estos novedosos modelos poéticos en que la puntuación ortográfica, por ejemplo, tiene un sólido cometido;¹⁰ creativas formas ante las cuales el lector se torna espectador de una verdadera película —la llamada *técnica cinematográfica* que apreciamos, entre otros, en el egipcio Amal Dunqul (1940-1984).¹¹

Sa'di Yusuf, como veremos a continuación, dibuja, a modo impresionista —casi puntillista, me atrevería a decir—, sus cuadros de poesía, sus poemas-lienzo, ante los que nos sentamos atentos, ante los que nos levantamos después para apreciar con perspectiva; volvemos a sentarnos, intentamos sentir, entender, sentir...

Y es que el poeta, en la línea del Qabbani pintor de una inverosímil malla oral,¹² es artífice de un multicolor «dibujo impresionista de palabras».¹³

Leamos ahora su cuaderno de bitácora berlinés: rumbo a la capital alemana, durante la estación estival, con velocidad media de su ritmo «equilibrio entre agresividad y jugosidad»,¹⁴ relatando las circunstancias del viaje, de su estancia en Berlín, ya sin muro.

...hasta Berlín

En verano del 2010 viaja el poeta a Berlín. Se va adentrando en la capital alemana a la vez que recuerda su historia, sus lugares. ¡Amada Iraq de desierto y palmeras!

Sa'di recorre, paso a paso, la ciudad; encuentra y desencuentra en cafés, cervecerías, restaurantes, en plazas de relojes peculiares, en barrios que borró la memoria; los canales, los trenes, todo por donde fluye energía —ya sea el agua o la electricidad— se torna elemento poético, cadencia: «Toda forma... es una oleada

10 Siempre recuerdo las palabras al respecto de mi gran amigo, el poeta tunecino Yusuf Razuqa, en cuanto al vínculo directo entre la utilización de la lengua y la denuncia de la realidad político-social de los regímenes árabes; *transgredir* las fórmulas estereotipadas significaría denunciar los regímenes estereotipados y absolutistas. Véase también el interesantísimo capítulo sobre la puntuación del poeta y crítico marroquí Muhammad Bannis (1990). *Al-Shi'r al-'arabi al-hadith* [Poesía árabe actual]. Casablanca: Dar al-Tuqbal.

11 Puede consultarse también mi obra; véase Rosa-Isabel Martínez Lillo (2009). *Esa alegría engañosa*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

12 Me refiero a su diván *Al-Rasm bi-l-kalimat* [Dibujar con palabras].

13 Muhammad 'Ali Farahat (2014). «Thamanun Sa'di Yusuf» [Los ochenta de Sa'di Yusuf], sección cultural del periódico *Al-Hayat*, 11 de enero de 2014, p. 18; este artículo fue escrito con motivo de su ochenta cumpleaños.

14 Mishal Jalil Yuha (2003). *Al'am al-shi'r al-'arabi al-hadith*. *Op. Cit.*, p. 421.

rítmica»;¹⁵ todo por donde fluye la vida, retazos del humano, todo le abre una brecha a través de la cual el poeta, valiente como pocos, se asoma.

Se asoma Sa'di Yusuf a las ranuras que la vida le muestra —ahora en Berlín—, con la mirada siempre inquieta del niño, del neófito, con los ojos del asombro constante ante la realidad, y al segundo analiza, reflexiona, medita, con el bagaje propio del adulto, del hombre veterano, del experto que nunca termina de aprender.

Camina por el mapa berlinés junto a su hija, junto a una amante, una amiga, con la esencia de Iraq en las entrañas.

Camina y escribe sus poemas, breves la mayoría, poniendo en cada uno todo el presente de su experiencia humana: «Como si fuera la primera y, a la vez, la última oportunidad de estos instantes, de estos segundos», parece nos dijera con sus versos.

Camina, observa, medita, escribe y hace gala de toda su profunda capacidad creativa, de su poeticidad en estado puro, esa poeticidad henchida de valentía y verdad.

Va dejando en el lienzo breves pero profundas pinceladas en diversos colores, va conformando sentimientos, viajes en fechas, sensaciones que se irán vinculando con un marcado cariz surrealista —en ocasiones, incluso llega a rozar lo onírico o el delirio mismo— hasta concluir la obra. Obra que el espectador, como decía antes, habrá de contemplar, ora en cercanía, ora en distancia.

Y, fundamentalmente, el núcleo de su pintura, de su verso, habrá de ser el nombre, el sustantivo, sinónimo de reflexión.

En definitiva, lugares, momentos, personajes, sensaciones encarnados en términos que nos ofrece con la aparente sencillez de la verdad, con la hondura de la vida cuando esta se recoge en su obra más prístina y eterna: el propio ser humano, el ser humano en compromiso con el lugar y el tiempo, con la idea y el cuerpo.

Y es que, en realidad, su obra no es ni más ni menos que «una postura humana ante la vida».¹⁶

Recorramos la metrópoli con sus versos —cuya datación reproducimos fielmente— para detenernos después en un breve comentario.

El reloj

Dos palomas se posan en el verano berlinés
sobre un edificio sin ventanas.

Ambas palomas

buscan

entre antenas, parabólicas y el diáfano cielo

unos granos,

unas migas de pan,

una gota de agua...

15 Raphael (trad.) (1993). *Upanisads (Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira)* [Traducción del sánscrito y comentarios de Raphael]. Madrid: Edaf, p. 119; traducción del italiano de Josefa Linares, tomado de Raphael (trad.) (1977). *Sūtra 1*, en *Drg dṛṣya viveka: Discriminazione tra sé e non sé* [Traducción del sánscrito y comentarios de Raphael]. Roma: Āśram Vidyā.

16 Mishal Jalil Yuha (2003). *A'lam al-shi'r al-'arabi al-hadith. Op. Cit.*, p. 421.

Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el creciente fértil... hasta Berlín

Escucho en la quietud dos picotazos:
 Tic
 Tac
 ¿Es el reloj?
 ¿Es el reloj llamando al edificio sin ventanas?

15 de junio de 2010¹⁷

La naturaleza y la ciudad se abrazan, estrechan sus manos merced a las palomas y a un edificio sin ventanas. El marco nos resulta conocido: la modernidad urbana, con sus antenas parabólicas —traducción del hombre contemporáneo y su técnica innovadora, tecnología punta—, por una parte; y, por otra, el diáfano cielo, la naturaleza y su energía que, a pesar de los tiempos y lugares, no empieza ni termina, tan solo se transforma.

Las dos palomas posadas en aquel edificio buscan alimento. El poeta escucha un par de picotazos cuyos sonidos le remiten al bicéfalo plano de la realidad circundante: ¿es la naturaleza o es la urbe? ¿Se trata de las aves o es el reloj llamando al edificio?

Alt-Lübars/El Lubars antiguo

«Barrio en el Berlín occidental»

Caballos que no vemos
 caballos por los que un día, tal vez, apostaremos
 los caballos que habitan en lujosas mansiones, sin coches
 ni cocheros.
 Esos bellos caballos
 hoy desean no vernos
 desean, desde el origen del dibujo, que no podamos verlos...
 Así
 estando en el hipódromo ¡no tenemos caballos!

.....

.....

.....

Entonces

¿Acaso somos: Yo. Tú. Él.

todos

como son los caballos?

Es decir: ¿Somos, aquí, Nosotros

o tan solo la imagen de Nosotros?

15 de junio de 2010

17 Incluyo la fecha solo cuando el poema está datado en el original consultado.

Como en un túnel del tiempo Sa'di retorna al pasado y a las preguntas primigenias del ser humano, de la existencia. Los caballos, uno de los símbolos más evidentes de la arabidad en su estado más puro, le conducen directamente a plantearse: ¿qué diferencia hay entre vivir y soñar? ¿Acaso la vida que consideramos verdadera es tal, o es más real aquella de los sueños? De tal modo que, en la línea del vedanta, y salvando todas las distancias, podríamos poner en boca de nuestro poeta: «No solo el universo nocturno es un fenómeno-sueño, sino que también lo es el de la vigilia, el que generalmente es reconocido como real y absoluto».¹⁸

Obstáculos

Titubeaba, embriagada,
 intenté llevarla a casa...
 Me decía:
 ¡Vayamos a una disco, quiero bailar contigo!
 Hay discotecas cerca...

 Le dije: Así, pequeña Hind,
 no te dejan entrar...
 ¡Por favor!
 La desnudé,
 la dejé farfullando bajo el agua.

 Enjugué su apetecible cuerpo:
 «¡Goza ahora la suavidad sedosa!».
 Entornaste los ojos, ve a dormir,
 yo velaré tu sueño...
 Si deseas amar, seamos un mismo cuerpo de calor
 pero si ahora no quieres
 ¡hasta mañana
 dormiremos!

La noche berlinesa, la coyuntura de su compañera son un mero pretexto para introducirnos en escenario más íntimo y erótico del autor. El hombre, vehemente en sentires y muy escueto en vocablos, nos narra una breve historia amorosa con la noche, el agua y la cama como telón de fondo. Carente de roces —el poeta la desnuda, pero no nos dice que la palpe; el poeta la seca, pero no anuncia que la toque—, de miradas lascivas o elaborados términos, el hombre sugiere, goza con el ánimo al gozo de su compañera, plasma todo erotismo a partir de lo más

18 Raphael (1993). *Upanisads (Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira)*. *Op. Cit.*, p. 91.

Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el creciente fértil... hasta Berlín

puramente humano: su cuerpo. No habrá, en definitiva, ningún obstáculo para la senda del disfrute, habiendo cuerpo.

¡El bistró!

Ese bistró no se encontraba lejos. Menos de un cuarto de hora andando desde casa.

Le propuse a mi hija: «Pasamos diariamente por aquí. ¡Entremos algún día!».

Estaba más abajo del nivel de la acera. Bajabas cuatro escalones y llegabas a un sitio parecido a un jardín.

Había en el jardincito tres mesas (a menudo vacías).

Los asiduos se sentaban adentro frente a la barra y a la camarera.

Mi hija y yo nos sentamos afuera.

Nos saludó una mujer que, casualmente, estaba sentada en el jardín.

Nos dijo: «La camarera habla español».

No sé por qué lo dijo.

Quizá porque no parecíamos alemanes.

Vino la camarera y dijo en español que era de Venezuela.

Le dije que yo estuve en Venezuela, en Caracas... Los Andes.

La puerta al Amazonas...

Dijo: «En La Grita hace frío (se refería al estado orgullo de los Andes)».¹⁹

Añadí: «¡A la gente le gusta el ron con limonada!

¡RON CON LIMONADA!».

Ella:

«[El Cuba libre] CUBA LIBRE».²⁰

Y pedí un cuba libre... «¡Que viva Venezuela!».

Frunció el ceño al instante: «¡Que muera Venezuela! Chávez es comunista...!».

Repetí: «¡Que viva Venezuela!».

*

Le omití que dos veces me había visto con Chávez, una en la Presidencia del Gobierno.

*

Volví al lugar de nuevo.

La venezolana antichavista ya no estaba.

¡Pedí un ron con limonada!

19 El estado cuyo nombre más se asemeja al escrito en árabe («لريدا») y que se ubica en los Andes venezolanos es La Grita.

20 En el texto original en árabe, que abajo se reproduce, aparece escrito «Cuba Libra»; a sabiendas de que se trata de una errata he optado por transcribirlo aquí correctamente. Reproduzco en mayúsculas lo escrito en caracteres latinos en el texto original para diferenciarlo de la traducción.

البِسترو!

كان هذا البِسترو غير بعيدٍ. أقل من ربع ساعة.
 تقطعها مشياً من المنزل.
 قلتُ لابنتي: نحن نمرُّ يومياً من هنا. لندخل مرةً!
 كان البِسترو منخفضاً عن مستوى الرصيف. تهبطُ
 أربع درجَاتٍ، لتكون في شبه حديقة.
 في شبه الحديقة ثلاثُ موائد (فارغة في العادة).
 كان زبائنُ البِسترو النظاميون يجلسون في الداخل،
 يواجهون البارَّ وسيدته
 جلسْتُ مع ابنتي في الحديقة.
 حينئذٍ امرأةٌ، كانت تجلس، مصادفة، في الحديقة.
 قالت: المرأة، سيدة البار، تتحدَّث بالإسبانية.
 لا أدري لِمَ قالت ذلك.
 ربما لأننا لا نبدو ألمانيّين.
 جاءت السيدة. قالت بالإسبانية: إنها من فنزويلا.
 قلتُ لها: أنا كنت في فنزويلا. كاراكاس. الأنديز...
 بداية الأمازون...
 قالت: في كَريدا. البرد شديد (كانت تتحدَّث عن).
 الولاية التي تفخر بجبال الأنديز
 قلت: الناس يحبون شراب الروم مع الليمونادا!
 Ron con limonada
 قالت:
 كوبا الحرة (Cuba Libre)
 قلتُ: أريد الروم مع الليمونادا. عاشت فنزويلا!
 تغيّرت ملامحها فجأة: تسقط فنزويلا! شافيز...
 شيوعي...
 قلتُ: عاشت فنزويلا!
 *
 لم أقل لها إنني قابلتُ شافيز مرّتين، إحداهما كانت.
 في القصر الجمهوري.
 *
 دخلتُ المكان ثانيةً.
 السيدة الفنزويلية التي تكره شافيز لم تكن هناك.
 طلبتُ شراب الروم مع الليمونادا!²¹

Acompañado de su hija entra en un bistró de un típico barrio berlinés y allí conoce a una camarera venezolana, de tendencia antichavista. Recuerda el iraquí su paso por el país iberoamericano y reafirma su ideología antiyanqui. Todo ello, no obstante, en su versión más desenfadada, ¿caribeña?; el viaje allende los mares, el Atlántico, la aparición de lo latino, y lo que hubiera podido resultar una evocación a al-Andalus, quedan en el refrescante y apetecible trago de un cuba libre.

21 Página web de Sa'di Yusuf, <http://www.saadiyousif.com/home/index.php?option=com_content&task=view&id=1106&Itemid=51> [Consultado el 12 de mayo de 2014].

Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el creciente fértil... hasta Berlín

El tren alemán

¿Adónde van cargados de viajeros tantos trenes?
 Rugiendo de mañana
 rugiendo por la tarde
 rugiendo por la noche
 incluso la almohada, temerosa, se inquieta,
 tiembla el sauce del barrio,
 la puerta de la cervecería,
 el almacén de chinos
 y la estatua de Buda,
 el rocío...
 ¿Adónde van cargados de viajeros tantos trenes?
 ¿En dónde los descargan?
 ¿Adónde se dirigen?
 El mundo va hacia atrás (¿lo sabemos, tal vez?)

 Van todos esos trenes en sentido contrario
 (a su estación desde hace ya dos siglos)
 llevan a sus viajeros,
 llevan a sus viajeros indiferentes...

Berlín, 8 de julio de 2010

El movimiento de los trenes, repletos de viajeros, transporta al autor a una parada de análisis: ¿adónde nos lleva la vida a nosotros, los seres que la habitamos y que, negligentes, indiferentes, no hacemos sino dejarnos llevar?

¿Adónde nos porta la vida? Incluso a sabiendas de que esta va en sentido contrario —pues lo absurdo, catastrófico y atroz del mundo contemporáneo lo aseveran diariamente—, nosotros, los pasajeros, continuamos sentados, testigos inconscientes de cuanto acaece a nuestro alrededor.

El canal berlinés de agua verde

Jean Macanly²² sabe perfectamente en qué canal arrojaron el cadáver de Rosa Luxemburgo los oficiales prusianos. Ella conoce el nombre, claro está, del puente que atraviesa el canal. Caminábamos desde la Alexanderplatz... pasamos junto a la placa en bronce, escrito que todo alemán demócrata considera ya

22 Es la transcripción más fiel del nombre transcrito en árabe por el autor («هاكلنلي جوان»); no obstante, el nombre, dependiendo de su nacionalidad, podría ser transcrito de diversas formas.

eterno.²³ Las palabras de Rosa Luxemburgo. La roja Rosa. Dijo
 Jean: ¡Aquí está! Señalando
 el canal, donde fluyen las aguas de color verde oscuro. Desde
 hace veinte años la prensa
 de derechas continúa (según los argumentos) vertiendo lágrimas en
 las aguas de color verde oscuro.
 Dijeron: «Los comunistas ensuciaron el agua. La tiñeron de verde.
 Y mataron los peces».
 El agua (del canal en que arrojaron el cadáver de Rosa Luxemburgo
 los oficiales prusianos) continúa
 fluyendo verde oscuro. Ya tan solo recuerdan a la roja Rosa
 sus propias palabras, sus palabras
 laceradas, en bronce, en las vértebras de la vieja calle de Alemania.
 Pero Jean Macanly se sabe de memoria,
 talismán de palabras, el nombre de este puente.

Berlín, 8 de julio de 2010

القناة البرلينية ذات الماء الأخضر
 جوان ماكنلي، تعرف، بالضبط، القناة التي ألقى
 الضباط البروسيون، فيها، جثة روزا لكسمبورغ.
 وهي تعرف، بالطبع، اسم الجسر
 القائم على هذه القناة حتى الآن. كنا نسير من
 ساحة اكسندر بلاسه
 مارين بالكتابة البرونزية الناتجة، الكتابة التي
 أرادها الألمان الديمقراطيون
 خالدة. أقوال روزا لكسمبورغ. روزا الحمراء. قالت
 جوان: هنا! وأشارت
 إلى القناة، حيث الماء يجري أخضر داكناً. منذ
 عشرين عاماً طلّت صحافه
 اليمين (كما روى مؤيد الراوي) تذرّف الدموع على
 الماء الأخضر الداكن.
 قالوا: إن الشيوعيين لوّثوا الماء. صبغوه أخضر.
 وقتلوا الأسماك.
 الماء (في القناة التي ألقى فيها الضباط البروسيون
 جثة روزا لكسمبورغ) لا يزال
 أخضر داكناً. لا أحد يذكر روزا الحمراء سوى
 كلماتها هي، كلماتها
 المقدودة برونزاً، في أضلاع الشارع الألماني القديم.

23 Todo apunta a que se refiera a la placa en bronce conmemorativa del Monumento a la Revolución conocido también como Monumento a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, líderes social-demócratas de la Liga Espartaco que se opusieron a la Primera Guerra Mundial y que fueron asesinados el 15 de enero de 1919, dos semanas después de fundar el Partido Comunista alemán.

Sa'di Yusuf (سعدى يوسف): desde el creciente fértil... hasta Berlín

لكنّ جوان ماكنلي تحفظ،
مثلّ تعويذة، اسمّ الجسر.²⁴

برلين 08.07.2010

El paseo por Berlín en buena compañía es, en realidad, una excusa para homenajear a Rosa Luxemburgo, a la roja Rosa, como la denomina el poeta iraquí; él también la admira y está seguro de que existen seres humanos de nombres indelebles, a pesar del paso del tiempo; nombres que la propia tierra, la geografía, las ciudades continúan recordando, al igual que algunos humanos, aquellos poseedores de consciencia.

La jaima beduina

Nosotros no recordamos...
Mas no se trata solo —como algo que ahora ocurra en el mercado—
de que no recordemos.
Acabamos los dátiles
las palmas
las palmeras...
Residimos ahora en fuertes de quien no ha visto nunca
una palmera
en fuertes de quien nunca ha chupado un dátil
ni cortado una palma.
Fuertes de quien tan solo ha visto su interior:
granos amontonados,
ese ocaso...
y no escribió jamás en finas páginas doradas.
Nosotros no recordamos...
Pero hay quien recuerda...
quien sabe de los maravillosos pozos de agua en el desierto,
quien sabe nuestra historia
paso
a paso...
Por ejemplo:
¡Que fulano murió antes de nacer!
Y no es tan sorprendente (como piensas)
es mucho más sencillo:
Si eliges habitar en tu jaima de beduino, libre
¡te salvas!
Verano

24 Página web de Sa'di Yusuf, <http://www.saadiyousif.com/home/index.php?option=com_content&task=view&id=1023&Itemid=35> [Consultado el 12 de mayo de 2014].

las recias alemanas se extienden más y más
 bajo un cielo caliente.
 Son las tres p. m.
 las altas y recias alemanas
 bajo un sol de justicia...
 Las alemanas se funden totalmente como la mantequilla.
 Mi problema es que me desagrada mirar la mantequilla
 y comerla

 ¡Las recias alemanas siguieron y siguieron extendiéndose!

«También hemos de recordar nosotros, los árabes», nos alienta Sa'di Yusuf. En unos momentos en que todo apunta a que los árabes olviden o ignoren su propia historia —como han querido con la invasión de Iraq, expoliando sus museos y lugares históricos—, han de acudir a ella para saber quiénes son, para no perder su identidad, su arabidad.

El poeta lo testifica: «¡Habita tu jaima, tu tienda de beduino, y serás libre, serás tú!».

Sin embargo el propio poema, objeto y sujeto al unísono, le conduce a visiones casi oníricas, delirantes. Es verano, son las tres de la tarde, un intenso sol perfila las figuras de las mujeres alemanas que, cual personajes de el Greco, van desfigurándose, alargándose, extendiéndose... Así como se extiende el poema mismo.

Reflexiones finales

¿Por qué Sa'di elige estos siete poemas y los publica juntos, como preámbulo al poemario que posteriormente publicaría?

A sabiendas de que la respuesta última resida en su interior, podemos aventurarnos a ciertas conjeturas.

A través de los siete poemas, con ellos, va tocando los diferentes aspectos que vertebran su obra: integración, reflexión, tacto, viaje, consciencia, compromiso e identidad. Aspectos que trata siempre partiendo de lo más terrenal e inmediato, de cuanto le rodea en el aquí y ahora, desde un «carpe diem» existencial.

Temas y mirada corporeizadas en una factura poética, en un verso plenamente personal, el verso de Sa'di Yusuf.

El verso, en fin, de este Simbad contemporáneo, de este Simbad de los siete mares... y de las siete tierras.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Rosa-Isabel Martínez Lillo es profesora titular de traducción e interpretación (árabe) del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Ha traducido numerosos poemarios de importantes poetas árabes contemporáneos, entre otros: la *Gacela de al-Andalus: textos contemporáneos traducidos del árabe* (en colaboración, 1992), *Navegar en la memoria* (1990) de Salah Abd al-Sabur, *Primer cuerpo... último mar* (2007) e *Historia desgarrándose en cuerpo de mujer* (2012) de Adonis, *Excepto yo* (2010) de Fatena al-Gurra y *Mural* (2003) de Mahmud Darwish; asimismo, ha realizado varios estudios sobre los mismos, como por ejemplo sobre el Mahyar y la literatura árabe actual: *Cuatro autores de la «Liga literaria»: Yubran Jalil Yubran, Mijail Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib'Arida* (1994); «La literatura del Mahyar: del ayer al hoy», en *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* (2009); *Amal Dunqul: esa alegría engañosa* (2009); «Voces literarias árabes actuales», en *Voces del islam* (2010); «Nizar Qabbani y Abd al-Wahhab al-Bayati: dos poetas árabes en Madrid», en *De Mayrit a Madrid* (2011); «Mixtificación de al-Andalus en la literatura árabe actual», *Revista Awraq* (2011); «Expresión artística en lengua árabe: Adonis y Mahmud Darwish», en *Paseos literarios por la Europa intercultural* (2012); y *Alándalus desde la otra orilla: el Pacífico chileno* (2013). Dentro del campo de la traducción, cabe destacar: «La traducción de la literatura árabe actual», en *Traducir del árabe* (2004); «Traducción poética: lenguaje y sentimiento en *Primer cuerpo... último mar* de Adonis», en *Interculturalidad, lengua y traducción* (2009); y *Errores en los exámenes de traducción directa (inglés/árabe-español) general especializada* (en colaboración, 2011). Como docente e investigadora, además de su labor en la UAM, ha colaborado en: Universidad de Castilla-La Mancha, Universidad de Salamanca, Universidad de El Cairo, así como en varias universidades italianas (Università del Salento, Università di Lecce, l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale, la Sapienza y Università di Firenze) e Iberoamericanas (Universidad de São Paulo, Universidad de Chile y Universidad Adolfo Ibáñez).

RESUMEN

El poeta iraquí Sa'di Yusuf, siguiendo con su viaje eterno por nuevos parajes y ciudades, se adentra en las entrañas de Berlín. Acompañado de su hija, una amiga, una amante, o simplemente solo, va recorriendo las calles de la capital alemana y abriendo los poros de su piel a nuevas imágenes, sensaciones, hechos y personas. Todo es susceptible de convertirse en elemento poético. Recorrer Berlín será sinónimo, así pues, de abrir los ojos tanto al presente más terrenal, al amor más urgente, como a la trascendencia más sublime e, incluso, en ocasiones, de evocar el pasado, su pasado: Iraq, la arabidad y, en definitiva, la libertad, siempre necesaria para ser hombre.

PALABRAS CLAVE

Literatura árabe, poesía árabe, poesía iraquí, Sa'di Yusuf, traducción poética.

ABSTRACT

The Iraqi poet Sa'di Yusuf, continuing with his eternal journey around new places and cities, moves further into the depths of Berlin. Whether in the company of his daughter, a friend, a lover, or simply alone, he roams the streets of the German capital, opening the pores of his skin to new images, sensations, incidents and people; everything is subject to becoming an element of poetry. Thus, travelling through Berlin will be synonymous with opening up the eyes to a more earthly present, a more urgent love, the most sublime transcendence and even, on occasions, evoking the past, his past: Iraq, Arabness and, in short, freedom, always necessary for man.

KEYWORDS

Arab literature, Arab poetry, Iraqi poetry, Sa'di Yusuf, poetic translation.

الملخص

يوصل الشاعر العراقي سعدي يوسف رحلته الأبدية إلى أماكن و مدن جديدة ليحط الرحال هذه المرة في أحشاء مدينة برلين؛ فيجوب شوارع العاصمة الألمانية رفقة إبنته، أو رفقة صديقة أو عشيقة، أو يجوبها لوحده، فتمسك روحه فيها بصور و أحاسيس و أحداث جديدة، و بأشخاص جدد؛ و هي العدة التي قد تصير كلها جزءا من مادته الشعرية. هكذا يتحول تجواله في مدينة برلين إلى مرادف لإطلاق العنان للحاضر الدنيوي، و للحب الآني، و للتسامي الأكثر جلالا، فضلا، أحيانا، عن الماضي، ماضيه هو، الذي يتأثت من العراق و من العروبة، و في نهاية المطاف من الحرية، التي لا محيد عنها لكيونة الإنسان.

الكلمات المفتاحية

الأدب العربي، الشعر العربي، الشعر العراقي، سعدي يوسف و الترجمة الشعرية.

LIBROS

RABEE JABER (2013). *Los drusos de Belgrado* [Traducción de Francisco Rodríguez Sierra]. Madrid: Editorial Turner, 216 págs.

Historia de un cautivo

En 2012, el escritor libanés Rabee Jaber ganó el prestigioso *Al-ya'iza al-alamiyya li-l-riwaya al-arabiyya*, más conocido por su denominación en inglés, *The International Prize for Arabic Fiction*, o por su acrónimo IPAF, con esta novela titulada *Duruz Bilgrad* [Los drusos de Belgrado], que en su original árabe añadía un subtítulo: *Hikayat Hanna Ya'qub* [La historia de Hanna Yaqub].

El galardón, uno de los mejor dotados económicamente en el panorama cultural árabe y entre cuyos objetivos está la difusión de la novelística árabe contemporánea a través de la traducción, no solo premió la evidente calidad de esta novela, sino que supuso también el reconocimiento internacional de uno de los mejores y más prolíficos escritores árabes actuales. Jaber, nacido en Beirut en 1972, es autor de más de quince novelas, muchas de las cuales tienen a su ciudad natal o a su país como escenarios principales de la trama narrativa. Igualmente, la emigración y el establecimiento, por diversas razones, de sus personajes en espacios alejados del lugar de origen son asuntos recurrentes en su literatura. Elementos todos ellos que, como veremos, están muy presentes en *Los drusos de Belgrado*.

Historia, literatura, azar

La novela parte de un hecho histórico preciso, esto es, el exilio, ordenado por el poder otomano, de un número considerable de musulmanes libaneses drusos tras los sangrientos sucesos de 1860. En un Líbano que por entonces no era más que una pequeña porción de una provincia otomana, la convivencia de las varias confesiones religiosas —que eran además modalidades de distintas formas de comunitarismo prenatal— se mantenía en un equilibrio precario. La propia crisis del imperio, ya muy mermado en sus posesiones europeas balcánicas y soportando intensas tensiones nacionalistas en su centro, la amenaza directa de las potencias europeas que poco a poco iban tomando posiciones en aquel tablero oriental, apoyando y armando a las comunidades locales más afines a sus propios intereses, y unos evidentes conflictos sociales entre —sobre todo— cristianos maronitas y drusos son circunstancias que estuvieron en la trastienda del violento levantamiento druso contra los cristianos. Atacados estos en varias regiones del Líbano, las matanzas llegaron incluso a Damasco. Los franceses, que actuaban desde tiempo atrás como protectores de los cristianos levantinos, decidieron enviar un cuerpo expedicionario para expulsar a los drusos del territorio. Ante tal amenaza y temiendo una complicación mayor, el poder otomano actuó enviando al Líbano al visir Fuad Pachá para localizar y castigar a los culpables. La reunión con el líder druso, Said Yumblat, —que aparece descrita en la novela que nos ocupa— determinó la detención de más de seiscientos hombres que un día bajaron de la montaña para ser aherrojados y reunidos en el Puerto de Beirut a la espera de

embarcar y ser trasladados, unos a Libia y la mayoría a la lejana provincia otomana de Serbia. Sabiéndolo o sin saberlo los prisioneros, pronto quedó claro que aquello no iba a ser una corta deportación temporal, sino un terrible y largo cautiverio que habría de durar hasta que el sultán de Estambul tuviera a bien decretar el perdón y autorizar su retorno.

Y justo aquí se inicia la desdichada historia de un joven vendedor de huevos cocidos, el cristiano Hanna Yaqub que, como era su costumbre, llegó aquel día al puerto para procurarse el jornal con el que alimentar a su esposa y a su pequeña hija. La visión de aquella masa de hombres, atados, echados por tierra, callados, le impresiona. Una sorpresa que dará paso a otra mayor al verse él mismo apresado y sumado al grupo de drusos. Cuando distingue al cónsul francés se cree salvado: «¡Soy Hanna Yaqub, cristiano de Beirut, mi casa está pegada al muro de la Iglesia católica de San Elías!» —grita ante él—. El cónsul no sabe árabe y le pide al trujamán que traduzca. Este lo hace, pero lo que dice en francés es: «Yo maté a Hanna Yaqub, un cristiano de Beirut, cuya casa está pegada al muro de la Iglesia católica de San Elías». Una falsa traducción —interesada— que determinará el infausto destino del humilde y desdichado Hanna. Fue el azar el que decidió que fuera él y no otro el arrestado, pero no el causante de que alguien ajeno al grupo —y, por tanto, inocente— fuera a compartir, sin merecerlo, su infausto destino. El gobernador otomano de Beirut había decidido amnistiar —a cambio de una sustancial suma de dinero— a uno de los cinco hijos de un relevante jeque druso que habían sido detenidos por participar en la matanza e iban a ser deportados. Otro hombre, cualquiera, daba igual, debería ocupar el lugar del perdonado y recibir su nombre. Así fue como Hanna Yaqub fue detenido, recibió nuevo nombre —el de Suleimán Gaffar Izzeddín— y compartió suerte con sus falsos hermanos y su falsa comunidad. Solo doce años después conseguiría regresar a Beirut y abrazar a su esposa y a su hija.

El azar, la casualidad, el destino, son algunos de los hilos que traman esta novela. La mala suerte de estar en el lugar menos adecuado en el peor de los momentos, sí, pero también la buena suerte de salir vivo de terribles torturas o de enfermedades letales, de escapar de accidentes fatales o de más previsibles balas asesinas, o de encontrar socorro en las buenas personas del camino. Aunque la novela no tiene exactamente un final feliz, Hanna, al sobrevivir, fue afortunado. Fruto de la pura imaginación del autor, la historia del protagonista —su arranque propiamente dicho— no nos resulta, sin embargo, inverosímil. Es fácil recordar otros sucesos parecidos acontecidos en tiempos igualmente convulsos, aunque más próximos a nosotros. Casualidades difíciles de entender que determinaron que un hombre a punto de ser fusilado en 1939 no lo fuera al final porque alguien, sin saber bien porqué, decidió no apretar el gatillo (Javier Cercas noveló este episodio —real— en *Soldados de Salamina*), o que un preso común terminase siendo ejecutado a garrote vil en 1974 para quitar relevancia internacional al ajusticiamiento de un preso político, hecho —real también— que recrearon para el teatro Els Joglars con su ya mítica *La torna* [El redondeo]. Gracias a la poderosa invención de un novelista libanés, Hanna Yaqub se ha convertido en un lejano —aunque

solo literario— precedente de Welzel, aquel alemán al que ajusticiaron en España para tratar de neutralizar ante la opinión pública internacional la ejecución de Puig Antich. Porque también fue simplemente el azar lo que decidió que el pobre Hanna sirviera para redondear el cupo de prisioneros drusos.

La deportación de los drusos libaneses a los confines balcánicos del Imperio Otomano fue un hecho rigurosamente cierto, pero el relato de las peripecias de Hanna Yaqub, o de muchas otras subhistorias que aparecen en la novela, son solo fruto de la ficción literaria ideada por Rabee Jaber. Estamos pues ante una novela histórica que cumple bien los requerimientos del género: una exacta reconstrucción de los sucesos, convertidos en telón de fondo del argumento novelístico, junto a una poderosa ficcionalización de la peripecia del personaje principal. Jaber conoce extraordinariamente bien el mundo otomano del siglo XIX —la nómina de obras que se mencionan en el apéndice de la novela da cumplida cuenta de ello—, tanto el balcánico como el árabe, pero no deja nunca que ese prurito intelectual del obsesivo documentalista que parece ser, ese puntillismo histórico que salta a cada poco en la novela, se imponga a la pura literatura, a una trama muy bien dibujada y desarrollada, a unos personajes admirablemente bien perfilados y, sobre todo, a un lenguaje sorprendente, conciso, concreto, poético, capaz tanto de describir las mayores brutalidades como de expresar los más dulces sentimientos sin caer nunca en efectismos o lirismos exagerados. Un lenguaje y un estilo que el traductor, Francisco Rodríguez Sierra, ha logrado trasladar impecablemente a la versión española y que son otra de las razones del disfrute que esta obra proporciona al lector.

Identidad y viaje

En la novela se describen dos viajes. Uno, atroz, es el de los cautivos que son conducidos por las mazmorras de Belgrado o Herzegovina y tienen que soportar hacinamiento, hambre, enfermedades o terribles castigos. Un mundo cruel en el que la muerte es presencia constante y el suicidio de quien no puede soportar aquello, el desfallecimiento de quienes no logran vencer cansancios extremos o enfermedades, o la tortura y ejecución de quien intenta escapar a la desesperada, son hechos habituales. La cuerda de presos avanza cultivando campos, levantando murallas, reparando puentes y enterrando a los caídos, en una desesperanzada rutina que la novela transmite de forma excepcional. Es a esas circunstancias a las que Hanna sobrevive y con las que aprende a compartir su destino con el de los drusos. En la presentación que hizo de su novela al ser seleccionada como finalista al premio,¹ Rabee Jaber señaló que una de las cuestiones que se plantea en ella es la de la identidad. Totalmente cierto, a condición, eso sí, de no atribuir al término *identidad* un sentido esencialista o de exclusiva connotación político-religiosa. No cabe duda de que Hanna Yaqub es cristiano y de que todos los que le rodean en su cautiverio son drusos, responsables, por tanto, de la matanza de su comunidad

1 Véase Rabee Jaber, International Prize For Arabic Fiction: 2012 Shortlist, <<http://vimeo.com/39503909>> [Consultado el 28 de mayo de 2014].

y causantes —al menos los hermanos Gaffar Izzeddín— de su tremenda desdicha. Algún episodio de rencor contenido se narra en la novela, pero Jaber evita conducir la historia por esos derroteros. Ni Hanna encarna ninguna identidad cristiana (es cristiano sí, pero tanto como es un joven esposo y padre reciente, muerto de añoranza por su mujer y su hijita, o como es un humilde vendedor de huevos cocidos que llora al llegarle alguna vez ese olor familiar o que es capaz, una vez huido y arriesgando su vida por ello, de pasar la noche en una granja del camino abrazado a una gallina) ni los drusos son permanentemente drusos, presentados como símbolos de un esencialismo identitario confesional. El cristiano aprende a vivir con ellos, y estos le aceptan como su verdadero hermano, por mera necesidad de procurarse mutua ayuda, por un sencillo saberse copartícipes de un destino atroz. Por humanidad.

Dos veces son las que Hanna grita con fuerza su nombre y su apellido («¡Soy Hanna Yaqub!») en la novela. La primera —ya antes mencionada—, en el Puerto de Beirut, en 1860 ante el cónsul francés, sí tenía el objetivo de declarar públicamente su fe, única forma de poder escapar a la deportación. Con la segunda, en la Prisión de Montenegro, en 1872, convertido en un saco de huesos, destrozado física y emocionalmente, solo pretendía afirmar su voluntad de seguir siendo, de resistirse a la completa devastación de la muerte. Es de este tipo de identidades —no de las otras, las asesinas— de las que trata *Los drusos de Belgrado*.

El largo itinerario de una caravana de peregrinos musulmanes desde varias ciudades de la península balcánica a la Meca es el segundo viaje narrado en la novela. Se trata de un amplio segundo movimiento espacio-temporal (el primero es el relato del cautiverio) con el que se inicia y concluye la última parte de la historia del protagonista. El sultán de Estambul ha decretado finalmente el perdón, aunque el grupo aún deberá servir un año más en las filas del ejército otomano, reparando la calzada romana entre Sofía y Estambul. Ya no son en puridad prisioneros y sus condiciones de vida mejoran sensiblemente. Pero, de nuevo, el destino reaparece para mal. En un ataque enemigo —y había muchos enemigos en aquel tiempo de fronteras inestables y de fortalecimiento de los poderes europeos frente al debilitado poder otomano—, mueren, entre otros muchos drusos, tres de los hermanos. Hanna queda malherido y huye, solo para caer poco después en manos de otro gobernador otomano que lo mantiene encerrado cinco largos años más en las mazmorras de Prístina y Montenegro. Un incendio providencial le permite escapar de nuevo y, ahora sí, encontrar ayuda en una caravana de peregrinos musulmanes que se dirigen a los lugares santos del islam. Otra vez entre hermanos, otra vez ayudándose unos a otros, otra vez caminando. Hanna, que ahora es, con la misma naturalidad que antes fue otras cosas, el *hach* Suleimán, entra en las mezquitas, reza con ellos y, recomponiendo muy precariamente su identidad destrozada, va poco a poco sintiéndose en paz.

La descripción de este viaje es magnífica y, aun tratándose, como se trata, de un ritual religioso, dotado y donador de una fuerte identidad grupal, Jaber sabe esquinar de nuevo sus connotaciones más —digámoslo así— confesionales, para conferirle otras más universales, más sencillamente humanas.

Hanna avanza, libre, con el grupo, recorriendo en sentido inverso la ruta que muchos años atrás anduvo como cautivo. Un camino, ahora, de salvación, frente a otro anterior de condena y sufrimiento. Tras llegar a Estambul, quien fuera un día cristiano, luego druso y después musulmán —sin que su persona se acomodara nunca exacta o exclusivamente a ninguna de esas identidades— deja la caravana y, ya solo, recorre la última parte de su itinerario. Entra en Beirut. Preguntando, llega a la casa que un día fue suya y, tembloroso, se funde en un abrazo con su mujer y su hija. Tal es el final aparente de la novela, aunque Jaber está lejos de concebirlo como un final feliz. Hubiera sido demasiado fácil para una novela tan dramática y poco exigente para un novelista tan bueno como él. «[...] “¡Sigo en prisión!” Petrificado y empapado en sudor, supo que estaría siempre en una celda en los Balcanes». Este, sí, es el final de la novela. Habían transcurrido doce años desde su salida forzada de la ciudad y entretanto Beirut había ingresado en la modernidad urbanística y económica de la que desde entonces sería modelo: nuevas vías de comunicación con otras grandes ciudades árabes, coches de caballos, escaparates, edificios que ocupaban a velocidad de vértigo los antiguos huertos... Todo ello contemplado por alguien que venía de un mundo de prácticas medievales, en el que los gobernantes todavía conservaban como trofeos las cabezas cortadas de sus enemigos y en el que las cuerdas de presos —cuya vida nada valía para nadie— aún atravesaban ciudades y aldeas ante la mirada, a veces conmisericordiosa, pero muchas otras, indiferente, de sus pobladores. Hanna, sobreviviente de aquel horror, pero por siempre víctima, no llegará nunca, por ello, a disfrutar de la alegría que hubieran podido brindarle su pequeña familia y su querida ciudad.

Nota sobre la política de la traducción

Los drusos de Belgrado es el título que ha inaugurado la Serie Turner Kitab, una colección de literatura árabe moderna traducida en la que se ha embarcado la prestigiosa editorial Turner con el experto asesoramiento de Gonzalo Fernández Parrilla. Ha pasado ya mucho tiempo desde que en España comenzase la traducción de literatura árabe contemporánea, y las sucesivas generaciones de traductores —junto al criterio de los editores— han ido estableciendo diferentes modelos de traducción, desde el ya anticuado filólogo a otros más modernos y más asemejados a las normas imperantes en el campo de la traducción literaria.

En esta novela, como en el resto de las incluidas en la colección, no hay notas del traductor ni glosario explicativo final. Ciertamente es que ello provoca alguna incompreensión inmediata de términos, la mayoría culinarios (*kibbé, maamul, mahallabiya...*), aunque por regla general no se pone nunca en riesgo el entendimiento global de la frase. Los nombres propios transcritos al español se han sometido a las reglas prosódicas de nuestro idioma (Suleimán, Mahrán, Qásim, Mahmud...), un procedimiento que viene empleándose cada vez más en las traducciones literarias del árabe. La excepción —y no irrelevante— es la manera de transcribir el nombre propio del autor. Una transliteración más ajustada a nuestra ortografía habría dado como resultado, quizá, Rabi' Yáber, opción descartada por los editores en favor de la de Rabe'e Jaber. La única razón que lo justifica —y guste más o menos,

hay que reconocer que resulta convincente— es que la transcripción inglesa del nombre del escritor es la más generalizada tanto en el mundo académico como, desde luego, en Internet. Un pequeño peaje que pagar a cambio de ir consiguiendo que la literatura árabe contemporánea tenga difusión y gane lectores entre el público occidental.

Nieves Paradela, Universidad Autónoma de Madrid

FERRAN IZQUIERDO BRICHS (ed.) (2013). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, 376 págs.

La obra colectiva que presenta Ferran Izquierdo Brichs, *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, representa una sustancial aportación académica para comprender las actuales dinámicas políticas en la región y parece el complemento necesario de la anterior publicación *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*,¹ aparecida en 2009 también en la colección Interrogar la actualidad, de CIDOB. Si en este se analizaba los regímenes y las estructuras sobre las que estos se sostenían al llegar al convulso periodo de las revueltas árabes, ahora el análisis se centra en las que fueron las principales fuerzas opositoras a los regímenes desde principios de los ochenta, complementando el análisis de las dinámicas en los distintos Estados y en la región, y en este caso llegando más lejos en el tiempo y abordando el periodo de las revueltas árabes que también han afectado enormemente al islam político. Efectivamente, aunque los grupos islamistas no fueron los impulsores de las revueltas árabes (si bien pudieron participar de forma tardía en mayor o menor medida), el debilitamiento (o derrocamiento) que estas provocaron en los regímenes les ha permitido ganar parcelas de poder importantes y situarse de nuevo en un primer plano de la política en la región, a la vez que tienen que seguir adaptándose a un nuevo contexto, con nuevas exigencias y desafíos, en cada país de formas muy distintas aunque interrelacionadas entre sí.

Ambas publicaciones tienen una estructura similar y comparten el mismo marco teórico, «la sociología del poder». Esta teoría se ha ido fraguando recientemente y ha sido usada en numerosas publicaciones mostrándose muy útil en sus análisis,² aunque la podríamos considerar aún en desarrollo, y parece pendiente una inserción más clara en el cuerpo teórico existente en el ámbito de las ciencias sociales.³ Esta aproximación teórica se basa en considerar los recursos de poder que los actores determinantes del sistema analizado usan para relacionarse y competir entre ellos, evitando así caer en lo que Bourdieu denominó el *error interaccionista*,⁴ y en último término se entiende que es el poder lo que permite a los actores «actuar» en un contexto de competición, algo esencial para seguir

1 Ferran Izquierdo Brichs (ed.) (2009). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, disponible en CIDOB, <http://www.cidob.org/ca/publicaciones/monografias/interrogar_la_actualidad/poder_y_regimenes_en_el_mundo_arabe_contemporaneo> [Consultado el 5 de mayo de 2014].

2 Esta teoría se presenta por primera vez en Ferran Izquierdo Brichs (2008). *Poder y felicidad, una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Catarata. Para un listado extenso de las obras realizadas véase Sociología del poder, <www.sociologiadel poder.com> [Consultado el 5 de mayo de 2014].

3 Nos referimos a una concreción más clara del papel y las pretensiones de la teoría dentro de las ciencias sociales (disciplinas a las que afecta, de qué forma, etc.), así como a un debate académico más profundo con teorías que pueden ser próximas (como podría ser, a modo de ejemplo, la propuesta teórica de Bourdieu). Algunos de estos aspectos, sobre todo su debate con otras teorías del ámbito de las relaciones internacionales y el papel de la teoría en esta disciplina, seguramente quedarán resueltos próximamente con la publicación: Ferran Izquierdo Brichs. *Poder global y teoría de relaciones internacionales*, pendiente de publicar.

4 Bourdieu usa ese término para denunciar los análisis y las teorías que caen en el error de reducir las relaciones de poder entre los actores (o agentes) a meras relaciones de comunicación. Pierre Bourdieu (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée De Brouwer, p. 93.

compitiendo y, en definitiva, para seguir siendo actores. También considera esenciales para el análisis las propias relaciones de poder que tienen los distintos actores entre sí y las dinámicas que estas generan, todo ello sin olvidar el peso de la estructura a la que los actores están sometidos. El poder no se entiende en un sentido restringido (ni exclusivamente materialista ni exclusivamente coercitivo), sino en un sentido amplio incluyendo, por ejemplo, la ideología, el discurso y el prestigio de los actores y, en definitiva, todo aquello que les sea útil para competir con el resto de actores en términos de poder. Es decir, desde el punto de vista de Wendt, deberíamos clasificar esta propuesta teórica como holística y más idealista que materialista,⁵ alejándose así de las teorías realistas y neoliberales (por ser estas individualistas) y de las neomarxistas y estructuralistas (por ser estas materialistas, pese a ser holísticas), quedando posicionada cerca de las corrientes constructivistas, críticas y feministas. Por estos mismos motivos, este marco teórico no propone un análisis ahistórico. Efectivamente, los recursos de poder como el Estado, el capital, la ideología, etc. son creaciones de largo recorrido histórico, también su control por parte de las élites y su peso específico en un contexto concreto tienen una dimensión histórica, y aún más las estructuras en las que tienen que desenvolverse estos actores.

Este enfoque se muestra muy útil para comprender mejor el comportamiento de los actores analizados y las dinámicas de los sistemas políticos, desvelando factores que, sin él, fácilmente pasarían desapercibidos. Otra de sus virtudes es que permite ir profundizando en el análisis hasta el grado de detalle necesario en función del sujeto analizado, a la vez que facilita la vertebración de los distintos niveles de análisis (global, regional, estatal, actores intraestatales, etc.), un aspecto importante al analizar, por ejemplo, los grupos islamistas, en una región fuertemente afectada por estos distintos niveles. Además, facilita la comparación entre los casos analizados (sean o no de la misma región) y, en el caso de esta obra, al estar compuesta por varios países, facilita sacar conclusiones comunes a la vez que entender las especificidades de cada uno de ellos. Por otro lado, el hecho de tener un mismo marco teórico usado por todos los autores proporciona una armonía y un lenguaje común (aunque usado en distinto grado según los autores) que, en ocasiones, se echa en falta en otras obras colectivas.

En el primer capítulo del libro, Ferran Izquierdo Brichs y John Etherington nos presentan dicho marco teórico en el que se basan los análisis del res-

5 Nos referimos a la clasificación propuesta por Alexander Wendt en relación con la posición ontológica de las diferentes teorías en función de su posición en el debate agente-estructura, por un lado, y en el debate materialismo-idealismo, por otro. En el primer eje, clasifica las distintas teorías en función de la incidencia que estas estiman que tiene la estructura en los actores, considerando «individualistas» aquellas que creen que su incidencia es baja y «holísticas» las que defienden que la incidencia de la estructura en los actores es importante. Mientras que en el segundo eje, que opone «materialistas» frente a «idealistas», las teorías se clasifican en función del peso que consideran que tienen las ideas en el comportamiento de los actores, entendiendo las ideas como intermediarias en la construcción de los hechos sociales, de las percepciones e interpretaciones (entre otros, de las capacidades materiales) que hacen los actores, etc. Alexander Wendt (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

to de capítulos. Así, una buena parte de este capítulo está dedicada a recordarnos la teoría de la sociología del poder, pero, pese a los límites en la extensión, se realizan algunas aportaciones nuevas, que enriquecen dicha teoría sobre todo en el ámbito de los movimientos sociales y en lo que la propia teoría denomina *poder lineal*. También se expone cómo esta propuesta teórica entiende la ideología como recurso de poder, a la vez que como estructura (profundiza en los distintos niveles de ideología que ya se habían presentado en *Poder y felicidad*), y aclara los conceptos de *protesta*, *oposición* y *resistencia*; aportaciones pertinentes para el análisis que se realiza de los movimientos islamistas, sus relaciones con los regímenes y su evolución en este contexto dinámico. Además, estas explicaciones teóricas se ilustran, en el mismo capítulo, con el propio análisis de la evolución general de estos grupos en la región.

En el segundo capítulo encontramos el análisis sobre el islam político en Turquía, que, pese a no ser un país árabe, es un referente con una importante influencia en esta cuestión,⁶ y a este capítulo lo van siguiendo, con el análisis de un país por capítulo, el resto de los países árabes mediterráneos, incluyendo Mauritania, los territorios palestinos de Gaza y Cisjordania, y también un capítulo dedicado al islam político de los palestinos con ciudadanía israelí.⁷ De esta forma, uno o dos autores especialistas en cada uno de los casos analizados nos muestran la evolución de los grupos islamistas mayoritarios, generalmente haciendo un breve repaso a sus orígenes y centrándose en las últimas décadas, así como detallando el periodo cercano a las revueltas árabes y el desarrollo de estas.

De esta forma, vemos cómo durante las décadas de los años ochenta y noventa los grupos islamistas disfrutaban de una importante capacidad de movilización, en un contexto marcado, por un lado, por las políticas impuestas por el Fondo Monetario Internacional y las caídas del precio del petróleo que llevaron a las revueltas del pan. Mientras, por otro lado, a nivel ideológico, la Revolución Iraní de 1979 muestra al islam político como un modelo realizable frente al panarabismo o a la ideología de la izquierda revolucionaria en aquellos momentos fuertemente desgastadas, ya sea por los fracasos de sus detentores cuando han conseguido el poder o por la fuerte represión que estos sufrieron. En este periodo la ideología y la movilización son sus dos principales recursos de poder, aunque en cada país y cada grupo concreto usa estrategias distintas que van desde la lucha armada a la participación electoral, destacando como mayoritaria la movilización pacífica y situándose la mayor parte de los grupos en una posición de resistencia frente a los regímenes. Posteriormente, el desastroso resultado de la guerra civil argelina, la dura represión interna que sufren en cada Estado (con distintos grados según el país) y la recuperación de los precios del petróleo (y con ellos la redistribución clientelar de los Estados rentistas) disminuyen de forma importante su

6 Se entiende que los límites geográficos del estudio no lo hacían posible, pero habría sido interesante disponer también de los análisis de los dos otros referentes para el islam político en los que este triunfó mucho antes que en Turquía con una versión muy distinta de este: Arabia Saudí e Irán.

7 En total, son 11 capítulos dedicados a Turquía, el Líbano, Siria, los palestinos con ciudadanía israelí, palestinos de los Territorios Ocupados, Egipto, Libia, Túnez, Argelia, Marruecos y Mauritania, por este orden.

capacidad de movilización. Al mismo tiempo, el proceso de liberalización de estos Estados permite la aparición de una nueva burguesía y unas incipientes clases medias conservadoras, muchos individuos de las cuales entrarán a formar parte de los grupos islamistas. Estas nuevas clases se muestran críticas con los regímenes, pero necesitan mantener relaciones con ellos, a la vez que están interesadas en una cierta estabilidad. Estos dos fenómenos, en la competición interna de los grupos, debilitan a los líderes más radicales que basaban su posición personal en su capacidad de movilización de las clases más marginadas y van siendo desplazados por los líderes que son capaces de incorporar los intereses de las nuevas clases sociales que aportan más recursos a los grupos islamistas. De esta forma, la mayoría de los principales grupos islamistas pasan de una posición de resistencia a una posición de oposición al régimen, aceptando las reglas impuestas por este a cambio de parcelas de poder en ámbitos que no pongan en peligro a las élites primarias de los regímenes. En este contexto, para los líderes de estos grupos, la ideología se mantiene como un recurso de poder principal, pero en vez de la movilización, en este nuevo contexto, el control de la propia organización (que disfruta de mucha más estabilidad que anteriormente), las redes clientelares y el prestigio de los servicios sociales que puedan prestar serán sus recursos de poder más importantes. En este periodo vemos cómo se muestran mucho más pragmáticos y, aunque en cada país tengan que adaptarse a realidades muy distintas, en general moderan su discurso, se convierten en defensores de la democracia (conscientes de que les permite mejorar su posición en la competición por el poder) y de los derechos políticos y sociales e, incluso, en muchos casos, adoptan el modelo neoliberal en el ámbito económico.

Aunque, como vimos en *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, los regímenes de los distintos países árabes compartían unas características comunes, las diferencias en sus estructuras de poder condicionaron sus distintas respuestas frente a las revueltas árabes así como al éxito o al fracaso de estas. Dichas estructuras también habían condicionado las relaciones con los grupos islamistas en las décadas anteriores, siguiendo evoluciones opuestas en muchos casos. Ambos hechos parece que provocan, a partir de 2011, evoluciones cada vez más divergentes entre las realidades de los distintos países. De esta forma encontramos, por el momento, y pese a que la interrelación de los actores en la región puede favorecer procesos convergentes posteriores, un aumento de la heterogeneidad entre los distintos países árabes mediterráneos y de los roles que ejercen en ellos los distintos grupos islamistas que se encuentran en contextos y estructuras de poder completamente distintos. Estas marcadas diferencias en cada uno de los países, hacen ineludible la lectura de cada uno de los casos propuestos por el libro, tanto para comprender las peculiaridades de cada uno de ellos, como para tener una visión completa de la región.

Guillem Farrés Fernández, Universidad Autónoma de Madrid

AWRAQ: REVISTA DE ANÁLISIS Y PENSAMIENTO SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

OBJETIVO Y COBERTURA DE LA REVISTA

La revista *AWRAQ* se creó en 1978 como revista científica y referente del arabismo español, a iniciativa del entonces Instituto Hispano-Árabe de Cultura, luego Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. La revista ha pasado por distintas épocas: *Awraq* (1978-1983), *Awraq Yadida* (1985), *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (1988) y *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (2009-2012), copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Bajo la misma denominación y continuando con la trayectoria y experiencia acumulada hasta ahora, desde 2012 Casa Árabe se hace cargo de esta publicación, erigiéndose en el soporte narrativo del trabajo multidisciplinar desarrollado por la institución y abordando diversas cuestiones relacionadas con el mundo árabe e islámico, desde un punto de vista variado y crítico.

Se publicarán dos números anuales y contará con cuatro secciones: El Tema, Varios, Figuras e Itinerarios y Libros.

AWRAQ está indizada en Index Islamicus, Periodicals Index Online (PIO), ISOC (Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades), Latindex, Dialnet.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

El Consejo de Redacción de la revista dictaminará la aceptación o no de los trabajos, así como las posibles modificaciones necesarias para su publicación. El Consejo de Redacción evaluará su idoneidad y coherencia con respecto a los objetivos y cobertura de la revista, así como el volumen en el que estos artículos serán publicados.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Artículos

Los artículos originales deberán ser remitidos a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Los artículos deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título del trabajo.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano. Para la transliteración del árabe se utilizará su versión más simplificada (sin símbolos diacríticos, etc.).

Cada original irá acompañado de un breve *curriculum vitae*, de un máximo de 6 líneas, aproximadamente 100 palabras.

Cada original irá acompañado de un *abstract* de un máximo de 10 líneas, aproximadamente 150 palabras.

Cada *abstract* será acompañado por 3-6 palabras clave ordenadas en función de su importancia en el artículo.

Reseñas

Las reseñas deberán ser remitidas a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Las reseñas deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título, autor, editorial y año de publicación del libro reseñado.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano.

Se trata de escribir una reseña de análisis y en profundidad sobre lo que propone, analiza y presenta el libro. La extensión de la misma ha de ser de 2.500 palabras y presentarse en formato Word.

Ilustraciones, gráficos y tablas

Las ilustraciones y gráficos se enviarán de forma separada del original. Se enviarán en soporte electrónico (en archivos TIFF o JPEG con una resolución mínima de 300ppp). Los autores tendrán en cuenta en su confección que la reproducción final será en blanco y negro.

Las ilustraciones irán numeradas correlativamente en una sola seriación y precedidas de la palabra «Imagen I. Título».

Los gráficos llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y deberán poseer su propio título: «Gráfico I. Título».

Las tablas llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y los gráficos, y deberán poseer su propio título. Se presentarán incorporadas en el lugar que les corresponda en el original: «Tabla I. Título».

En todos los casos se debe citar la fuente de origen: «Fuente:».

En todos los casos, el archivo electrónico que se genere llevará un título que haga referencia a la numeración en el original y al título: por ejemplo, «Ilustración I mezquita.jpg».

MANUAL DE ESTILO

Formato de los artículos

La extensión máxima para los artículos es de 8.000 palabras, incluida la bibliografía. Podrán autorizarse por el Consejo de Redacción extensiones mayores.

El formato de la página debe ser:

–Fuente Times New Roman, tamaño 12. Interlineado de una línea (sencillo).

–Las notas a pie de página irán en Times New Roman, tamaño 10.

–Para los diferentes epígrafes y subepígrafes se establecen las siguientes categorías:

- El título del artículo figurará en mayúscula y en negrita al principio del mismo: «**EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO**».
- Los epígrafes dentro del texto no se numerarán y aparecerán en minúscula y en negrita: «**Concepto**».
- Para los subepígrafes, se empleará minúscula, cursiva y negrita: «**Definición**».

Citas y referencias bibliográficas

Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página.

La relación bibliográfica final (en el caso de que se quiera aportar más bibliografía que no aparezca en las notas a pie de página) respetará el orden alfabético de autores, y el orden cronológico entre las obras de un mismo autor. Cuando dos obras de un mismo autor hayan sido publicadas el mismo año, se añadirá a la fecha una letra (a, b, c). En la bibliografía final aparecerán tan sólo las obras de referencia utilizadas por el autor.

En nota a pie de página se citará

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas en notas al pie consecutivas, la primera vez que se repita se sustituirá el cuerpo de la referencia por *Ibidem* (en cursiva) y, a partir de la siguiente, por *Ídem* (en cursiva). Ejemplo: *Ibidem*, pp. 45-75; *Ídem*, p. 54.

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas no consecutivas, la primera vez aparecerá la referencia completa. En sucesivas ocasiones, aparecerá el nombre del autor, año de edición, título y *Op. Cit.*, seguido de la página. Ejemplo: *Op. Cit.*, pp. 325-349.

La abreviatura de página será «p.», y de páginas «pp.».

Libros

Alan Bowness (1989). *The Conditions of Success: How the Modern Artist Rises to Fame*. Londres: Thames and Hudson.

Astri Suhrke, Torunn Wimpelmann Chaudhary, Aziz Hakimi, Kristian Berg Harpviken, Akbar Sarwari y Arne Strand (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. *Op. Cit.*, p. 12.

Ibidem, p. 4.

Ídem, p. 4.

Artículos de revista

Bernabé López García (2013). «Los españoles de Tánger», *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 1-50.

Capítulos de libro

Meliha Benli Altunuk (2004). Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?, en İdris Bal (ed.). *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, p. 369.

Derrick Chong (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

Prensa

John Pratap (2008). «Capital Outflows from GCC Total \$542bn in Five Years», *The Gulf Times*, 13 de enero de 2008.

«Iraq Fears Budget Crisis, Urges Oil Export Boost», *The Guardian*, 4 de diciembre de 2008.

Informes congresos, actas, etc.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

URL

World Future Energy Summit, <<http://www.worldfutureenergysummit.com>> [Consultado el 15 de septiembre de 2010].

En bibliografía final se citará

Cuando se citen obras en un listado al final del trabajo se hará del mismo modo que en la nota a pie, salvo en el nombre del autor, que será en mayúscula el apellido, seguido del nombre/s.

ABED, George T.; ERBAS, S. Nuri y GUERAMI, Behrouz (2003). *The GCC Monetary Union: Some Considerations for the Exchange Rate Regime*. Washington D.C.: IMF Working Paper, abril de 2003.

BAUER, Michael y KOCH, Christian (2009). *Promoting EU-GCC Cooperation in Higher Education* [Policy Brief]. Dubái (Emiratos Árabes Unidos): Gulf Research Center; EU-GCC al-Jisr Project, mayo de 2009.

CHONG, Derrick (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

SUHRKE, Astri; WIMPELMANN CHAUDHARY, Torunn; HAKIMI, Aziz; HARPVIKEN, Kristian Berg; SARWARI, Akbar y STRAND, Arne (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Copyright

El *copyright* de los textos pertenece a los autores de los mismos. Los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Los autores cederán el *copyright* o derechos de publicación a la revista *AWRAQ*. En la asignación de derechos de autor, los autores podrán utilizar su propio material en otras publicaciones, siempre que la revista sea reconocida como el lugar original de publicación.

Declaración de privacidad

A los efectos de lo previsto en la Ley Orgánica 15/99 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal, Casa Árabe informa a los autores de la existencia de un fichero automatizado de datos personales, bajo su responsabilidad. Estos datos se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito o persona.

Boletín de suscripción

Enviar a:

Awraq. Casa Árabe. c/ Samuel de los Santos Gener nº 9. 14003 Córdoba. Correo electrónico: awraq@casaarabe.es

DIRECCIÓN DE ENVÍO DE LA REVISTA

Nombre y apellidos:

Institución o empresa (si procede):

CIF/NIF: Dirección completa:

Teléfono: Correo electrónico:

Modalidad de suscripción	España	Extranjero
<input type="checkbox"/> 1 año (2 números)	30 €	40 €
<input type="checkbox"/> 2 años (4 números)	60 €	80 €
<input type="checkbox"/> 3 años (6 números)	90 €	120 €
<input type="checkbox"/> Número suelto (indicar n.º:))	15 €	20 €

FORMA DE PAGO

Transferencia bancaria 0065-0073-26-0031000018 (España). BIC (SWIFT) BARCESMM - ES49-0065-0073-2600-3100-0018, a nombre de Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Casa Árabe.

Fecha:

Firma:

Cláusula de protección de datos. En ningún caso se destinarán estos datos a otros fines que no sean los de recibir las publicaciones señaladas, ni se entregarán a terceras partes, de acuerdo con los principios de protección de datos de la Ley orgánica 15/1999 de 13 de diciembre, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal.

CONTENIDOS

	Pág.
CARTA DEL DIRECTOR	3
I. EL TEMA: ISLAM HOY	
<i>Los fundamentos del poder en el islam.</i> Dolors Bramon	5
<i>Historia islámica en la Península Ibérica.</i> Maribel Fierro	19
<i>Las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán durante el siglo XX.</i> Miguel Hernando de Larramendi	39
<i>El nuevo capital árabe: principales actores y oportunidades para España.</i> Jacinto Soler Matutes	55
<i>Desarrollo de la economía y banca islámica: evolución histórica y actualidad europea.</i> Olivia Orozco de la Torre	85
<i>Islam político: de la radicalidad a la moderación.</i> Ferran Izquierdo Brichs	105
<i>Musalas, mezquitas y minaretes: etnografía de las mezquitas en Europa.</i> Jordi Moreras	121
<i>Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992).</i> Sol Tarrés y Javier Rosón	147
2. VARIOS	
<i>El feminismo islámico. La articulación de un movimiento.</i> Nasara Cabrera Abu	171
<i>Sa' di Yusuf (سعدى يوسف): desde el Creciente Fértil... hasta Berlín.</i> Rosa-Isabel Martínez Lillo	187
3. LIBROS	
Rabee Jaber, <i>Los drusos de Belgrado</i> (Nieves Paradela)	201
Ferran Izquierdo Brichs, <i>El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución</i> (Guillem Farrés Fernández)	207

Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: www.awraq.es