



Revista de Fomento Social, XLVII (1992), 155-168

Islam y Occidente Un punto de vista a partir de Argelia

En noviembre de 1991, Mgr. Teissier -arzobispo de Argel y presidente de la conferencia episcopal regional de Africa del Norte- pronunció una conferencia en ETEA (Córdoba) que causó un gran impacto. El presente texto constituye un reflejo de las ideas expuestas en aquella ocasión. Aunque escrito antes del triunfo de los fundamentalistas islámicos en las elecciones argelinas y de los ulteriores acontecimientos del país vecino, éstos no han hecho más que darle la razón. Creemos que podrá ayudar a nuestros lectores a comprender mejor lo sucedido allí y, en general, lo que está ocurriendo en el cercano y poco conocido mundo musulmán, en particular el auge del fundamentalismo.

————— Henri TEISSIER (*) —————

Introducción

El mundo musulmán comprende un espacio demasiado amplio como para que sea posible hablar de él sin situar el lugar desde el que se habla y sin precisar la amplitud de este inmenso campo cultural que se pretende analizar.

(*) Arzobispo de Argel.

ESTUDIOS

Argelia será el punto de anclaje de mi reflexión y, evidentemente, en su contexto árabe-musulmán. Partiremos de la crisis del Golfo como reveladora de la tensión siempre posible entre el Islam y Occidente. A continuación intentaremos mostrar la complejidad de los factores que se entremezclan para expresar esa relación que abarca a la vez el ámbito religioso y todo el campo de las relaciones socioeconómicas o políticas.

Después de un repaso rápido del contencioso islamo-cristiano propondremos unas reflexiones de los problemas de fondo de la relación Islam-Occidente. Se podrá así mirar más allá de la crisis del fundamentalismo(1) para descubrir los primeros signos de otra etapa en la que podría nacer una nueva relación Islam-Occidente, ya no sobre la base de una distancia agresiva sino sobre la de un interrogante compartido y fecundo para las dos partes.

I. Un indicador de las tensiones entre Islam y Occidente

La crisis del Golfo hizo aparecer la gravedad de los contenciosos que permanecen entre cristianos y musulmanes, por una parte, y entre Islam y Occidente, por otra (2). Entre otros muchos bastará un texto para hacer comprender las reacciones entre las corrientes integristas islámicas en este contexto de crisis. Proviene de una de las figuras más conocidas del integrismo islámico argelino, el jeque Djalakah, presidente del movimiento de la NAHDA islámica, uno de los componentes de la corriente fundamentalista argelina "HAMAS", formado por el jeque NAHNAH:

"Pensamos que se trata de una guerra, a la vez cruzada y sionista, por las razones siguientes: en la historia, las cruzadas siempre buscaron esencialmente dividir al mundo musulmán, sembrar gérmenes de corrupción en la sociedad islámica y la contestación y la división entre los distintos elementos. Estas guerras siempre tuvieron por móvil, en primer lugar, el odio en el plano religioso, y también el odio en el plano de la civilización.

Cuando hablo de odio religioso quiero referirme al que se suscita por el hecho de que el Islam como religión haya podido extenderse muy rápidamente por el mundo entero y mantenerse en los países conquistados contrariamente a lo que ha sucedido con otras religiones.

Al decir "odio en el plano de la civilización" me refiero al que ha resultado del hecho de que la civilización islámica pudo suplantar, en muy poco tiempo, a las

(1) El autor utiliza siempre la palabra "islamisme" o "islamiste" para referirse al fundamentalismo y a los fundamentalistas. Para evitar la ambigüedad que dicha palabra podría tener en castellano hemos preferido traducirlo siempre: fundamentalista o integrista islámico.

(2) El ex-presidente de la República argelina Benbella, declaraba a propósito de la guerra del Golfo, en el transcurso de una conferencia de prensa: "Cada francés es un cruzado. En la imagen de cada uno de ellos hay una cruz" (Moudjahid, 2-02-1991, p. 2).

civilizaciones persa, bizantina e imponerse a escala mundial como civilización de vanguardia”.

No sería correcto tomar estas posiciones como la única expresión del Islam argelino. En Argelia, muchas voces se han elevado contra esta lectura religiosa del conflicto. Para probarlo he aquí otro ejemplo que he tomado de un editorial titulado “La guerra del Golfo no es una guerra contra el Islam”:

“El comienzo de la guerra en el Golfo es la ocasión para que los argelinos ‘pongan sus relojes en hora’.

El discurso teológico sobre lo absoluto, la llamada a la “Djihad” de los fundamentalistas islámicos, la ignorancia de algunos imanes en la oración del viernes, señalan muy netamente el desfase temporal al que nos quieren condenar los nostálgicos de la Edad Media.

Declarar que la guerra del Golfo es una guerra contra el Islam es un grave error de apreciación y, en cualquier caso, es un error imperdonable para cualquier líder político que tenga ambiciones nacionales. Por otro lado, sería una peligrosa manipulación del pueblo”.

El autor continúa su reflexión situando la oposición no en el plano religioso sino en el plano económico. Se trataría, por tanto, según él, de un combate del Occidente capitalista para conservar el control de su aprovisionamiento en los países musulmanes del Golfo (3).

En los dos tipos de posiciones que acaban de ser evocados se sitúa el doble plano en el que hay que considerar la relación Islam-Occidente. Para algunos, habría que comprender esta relación desde el ángulo de la realidad islamo-cristiana o, mejor, juego-islamo-cristiana; según otros se debería situar en el contexto de las relaciones de dominación que existen actualmente entre el Occidente liberal y capitalista y el mundo árabe.

II. La complejidad de la relación Islam-Occidente

Conviene, pues, considerar la relación Islam-Occidente a un doble nivel, pero ninguno de esos niveles agota por completo la realidad que quiere explicar.

El marco islamo-cristiano es insuficiente, puesto que el cristianismo es una realidad

(3) Los obispos latinos de los países árabes, reunidos en la “Conferencia de obispos latinos de los países árabes” (CELPA), en un comunicado conjunto publicado al inicio de la crisis del Golfo, identificaban los principales elementos en juego dentro de ese contexto: “Se han cometido grandes violaciones contra la justicia en esta región del mundo, en particular desde comienzos del siglo. Han sido toleradas por la comunidad internacional y, a veces, llevadas a cabo con el apoyo de las grandes potencias. Los pueblos palestino y libanés han sido, en este contexto, las víctimas de estos desórdenes del derecho. Pero la mayor parte de los pueblos de nuestra región han debido soportar también las consecuencias gravísimas de esta situación, en el plano económico, social, político, cultural y religioso” (Rencontres, Alger, nº 8, p. 8).

en sí misma que desborda a Occidente desde múltiples puntos de vista. El cristianismo es de origen medio-oriental por sus fuentes primeras, lo mismo que el judaísmo y el Islam. Además, hoy día diez millones de cristianos son árabes y participan ampliamente de las actitudes psicológicas, culturales y políticas que enfrentan a los occidentales y a los árabes musulmanes. Es sabido, por ejemplo, que el iraquí Tarik Aziz es cristiano, así como 900.000 compatriotas suyos caldeos, asirios o armenios. Es también sabido que dos de las formaciones palestinas más radicales están dirigidas por cristianos: Georges Habbache, líder del FPLP y Nayef Hawameth, líder del FDLP, son cristianos. También es sabido que el Ba'ath, partido político que encarna una cierta forma de identidad árabe frente a Occidente, fue fundado conjuntamente por un cristiano maronita -Michel Afflaq- y por un musulmán sunnita. Una de las causas del conflicto libanés radica precisamente en el hecho de que las dos corrientes se encontraban divididas acerca de la opción que se debía tomar: la apertura a Occidente, o la oposición a lo que no es árabe. A pesar del vocabulario simplificador utilizado con frecuencia, estas dos corrientes no han coincidido nunca por completo con la referencia religiosa Islam-Cristianismo.

Si pasamos a un segundo nivel de la tensión Islam-Occidente, el nivel político, nos encontramos la misma dificultad para delimitar los dos campos. Los países del Golfo están ampliamente integrados en el mundo occidental y liberal gracias a sus capitales financieros. Por el contrario, en muchos países árabes las masas árabe-musulmanas se encuentran situadas en el "sur", si se considera el nivel de vida de sus poblaciones y las presiones que ejercen en sus países las instituciones financieras occidentales. Sin embargo, con frecuencia, esta tensión se encuentra en el interior de un mismo país. Como se ha dicho acertadamente, en esta doble pertenencia se basa el conflicto que, al desgarrar a la nación libanesa durante dieciséis años, ha hecho visibles tensiones que, de hecho, atraviesan todo el mundo árabe-musulmán, aunque de distintas maneras.

Finalmente, ¿en qué se transforma la relación Islam-Occidente si se la sitúa en el contexto de un país occidental, en cuyo seno vive una comunidad musulmana? Se podrían citar como ejemplos: Alemania, Bélgica, Gran Bretaña u Holanda. Fijémosnos, sin embargo, en Francia, país en el que viven ahora al menos tres millones de musulmanes, de los que alrededor de un millón tienen ya la nacionalidad francesa. En este contexto, la relación Islam-Occidente no debe ya situarse en el marco de las relaciones entre dos regiones del mundo. Pasa a situarse en el interior de la propia sociedad occidental. Buen número de musulmanes establecidos definitivamente en Occidente se convierten en occidentales, sin contar la conversión al Islam de personas de origen occidental.

Como se ve, no es fácil plantear claramente el enfrentamiento Islam-Occidente. No se sitúa totalmente en un marco socioeconómico ni sociopolítico, pero tampoco queda

explicado únicamente por la rivalidad islamo-cristiana. Hay, pues, que tener en cuenta esos dos parámetros, pero sin creerse que sean perfectamente adecuados.

III. El peso del contencioso histórico islamo-cristiano

Como acabamos de decir, no se puede reducir la relación entre Islam y Occidente a su único componente islamo-cristiano. Sin embargo, es evidente que no se puede ignorar el peso de las tensiones islamo-cristianas en el enfrentamiento Islam-Occidente. Para aclarar, pues, nuestro tema, es preciso recordar brevemente la importancia del contencioso histórico que se deriva de las rivalidades de las dos grandes religiones del mundo mediterráneo, aunque sin olvidar todos los períodos de comunicación positiva (Al-Andalus, Sicilia, relación de los pueblos francos y de los estados latinos con su entorno, etc...).

A pesar de que ambos mundos se han fecundado recíprocamente, el Islam fue considerado durante largo tiempo en el mundo occidental como la amenaza exterior más importante. Y, a la inversa, el Islam ha percibido la resistencia cristiana a su penetración como hostilidad sistemática hacia el mensaje coránico.

La memoria colectiva árabe-musulmana añade a estos combates particulares las dos grandes empresas occidentales para controlar el sur del Mediterráneo: las cruzadas y las ocupaciones coloniales. Estos conflictos históricos han alimentado en muchos árabe-musulmanes la idea de que existe una conspiración permanente de Occidente contra el Islam y de que hoy, cristianos, judíos, marxistas o agnósticos actúan al unísono para eliminar al mismo enemigo común.

Si bien es verdad que las cruzadas y la ocupación colonial son hoy día acontecimientos del pasado, sin embargo el problema palestino ha pasado a ocupar el primer lugar en la conciencia pro-palestina árabe-musulmana, prestando un nuevo vigor a los resentimientos del pasado. Tampoco aquí se debe olvidar que entre los palestinos hay también cristianos y que no se puede hablar del conflicto palestino en términos de un campo de batalla del conflicto Islam-Occidente. Sin embargo, es evidente la implicación de Occidente en el origen del conflicto. En el momento actual esta implicación aparece aún más claramente a través del papel jugado por los EE.UU. en la preparación y desarrollo de la Conferencia de Paz.

Dejando a un lado las tensiones de las repúblicas musulmanas en el seno de la antigua URSS, existe otro sector de dificultades entre Occidente y el Islam: derivado de los problemas planteados por la emigración árabe-musulmana en los países europeos. Las condiciones de vida de los emigrados de origen musulmán, las barreras levantadas para la obtención de visados por parte de los ciudadanos de países musulmanes y las opiniones mantenidas por los responsables de los países europeos sobre la emigración de origen musulmán, son percibidas por muchos como una nueva

forma de agresividad entre el Occidente y el Islam (4).

IV. Algunos problemas de fondo

En esta confrontación Islam-Occidente, los problemas de fondo se sitúan a distintos niveles (5).

a) El más evidente es el del *enfrentamiento político y socioeconómico*. Acabamos de recordar lo significativo que resulta el problema palestino. Occidente no ha medido hasta el día de hoy el peso de este conflicto en la evolución de los países árabes desde su acceso a la independencia. En efecto, se puede considerar ante todo que la orientación de las economías árabes en el Medio Oriente ha estado determinada por el peso financiero que la guerra hacía gravitar sobre sus presupuestos. Ahora bien, las consecuencias económicas de esa situación no son las únicas que hay que tener en cuenta en un contexto en que la presión demográfica no deja de lanzar a nuevas generaciones a la escena política.

El Egipto de los primeros años de Nasser tuvo que defenderse del chantaje fundamentalista de los hermanos musulmanes. Se jugaba, sin embargo, su destino con respecto a una relación con Occidente, debido a su admiración por los éxitos técnicos de la URSS. Detrás de ese interés por lo que podían representar los regímenes de Europa del Este estaba el deseo de ingresar en la modernidad a través de su versión socialista. Como es bien sabido, no se trataba principalmente de referencias ideológicas, puesto que los países árabes permanecen fundamentalmente anclados en su identidad musulmana. Se trataba más bien de la voluntad de entrar en la modernidad occidental por la vía de los medios definidos en los regímenes socialistas de Europa del Este, así como de conjurar los efectos perversos de la colonización y de la dependencia que se perpetuaba gracias al neocolonialismo y a los lazos culturales fundados en el conocimiento de la antigua lengua colonial.

Algunos otros países, tales como Marruecos y Túnez e incluso Jordania -si no se incluye a los palestinos- habían elegido ciertamente la solidaridad con Occidente. Pero esta elección no ha tenido un gran influjo si se la compara con la participación de Arabia Saudita y de los países del Golfo en la guerra contra Sadam. No resulta fácil de explicar cómo los lazos Islam-Occidente son, políticamente hablando, más estrechos precisamente en los países en que el Islam es más exigente en temas de

(4) En Europa se han publicado bastantes obras sobre la emigración musulmana. En Francia citaremos solamente: Gilles KEPÉL.- *Les Banlieues de l'Islam*, Paris, Ed. Seuil, 1987; Sadek SELLAM.- *L'Islam et les Musulmans en France*, Paris, Ed. Tougui, 1987.

(5) Una obra sintética de divulgación sobre esta historia ha sido publicada recientemente en Francia: Alain BRISSAUD.- *Islam et Chrétienté*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1991, 335 p.

pureza doctrinal y más cerrado a los no musulmanes... Se trata, pues, de una prueba de máxima importancia sobre cómo juegan los factores de orden económico en la relación Islam-Occidente. Sin embargo, después de haberlo afirmado, quisiera poner en evidencia otros tipos de dificultades.

Intentemos, pues, identificar ahora algunos de estos factores de incomprensión de índole cultural.

b) *Una diferencia con respecto a lo sagrado en los dos tipos de sociedad.* Se puede considerar que la primera fuente de tensión en el plano cultural entre Islam y Occidente proviene de que el primer término (Islam) hace referencia a un concepto religioso, mientras que el segundo (Occidente) se refiere a una entidad geopolítica y sociocultural. El mundo árabe-musulmán siempre aborda a "los otros" a partir de esta referencia religiosa que distingue entre musulmanes y no musulmanes. Occidente considera generalmente que este tipo de identificación no tiene ya razón de ser en el mundo moderno en el que la religión queda relegada a la esfera de la responsabilidad individual. En realidad, las cosas son más complejas de lo que parece. Es fácil darse cuenta, con sólo mirar las posibilidades de integración de los emigrados musulmanes en Europa, que no dejan de estar relacionadas con su religión de origen.

Si los occidentales se crispan para defender su punto de vista, también la apologética musulmana se endurece en la afirmación de sus posiciones (6). Reivindica, sobre todo en los medios integristas islámicos, la no separación de los planos humano y religioso en la sociedad musulmana. Se trata de un debate que ocupa hoy un lugar importante en la sociedad argelina. Algunos recuerdan la afirmación tradicional según la cual el Islam es a la vez religión y sociedad ("Din Wa Dunia"). Otros, sin embargo, querían matizar esta afirmación diciendo que si el Islam es efectivamente "Religión y Sociedad" no por ello debe ser también "Religión y Estado" ("Din Wa Dawla").

Es verdad también que en Occidente las situaciones son diversas puesto que la relación de la religión con el Estado y con la sociedad se presenta de forma diferente si se compara el estatuto del laicismo a la francesa con la posición de religión oficial que ostenta el anglicanismo en Gran Bretaña o la iglesia luterana en Suecia.

(6) "La idea de la laicidad es uno de los ejes de este vasto plan que hemos denominado occidentalización y colonización cultural. Tomando de ahí la religión y separándola de todos los aspectos de la vida, busca crear un vacío ideológico e intelectual que llenarán las filosofías y las teorías de Occidente y, después, en última instancia, la ideología occidental por excelencia, el cristianismo. No es, pues, sorprendente que el laicismo sea el brazo secular del proselitismo cruzado". Muhammad Yahia, *Waraqa thaqqafiyya fi l-radd 'ala l-'almaniyya* (Refutación de los laicistas), Ed. Dar al Zahra, El Cairo, 1988, p. 13.

c) *Diferencia en relación con los derechos del hombre (7)*

La diferencia de posiciones espontáneas entre el Islam y Occidente, aparece también con nitidez cuando se hace referencia a los derechos del hombre. A partir de las revoluciones americana y francesa y, en particular, desde 1948, se ha impuesto en Occidente una doctrina de los derechos humanos. Es cierto que muchas veces esa doctrina se ha quedado en el terreno de los puros principios y que ha existido una distancia entre las proclamas de las Naciones Unidas y, por ejemplo, las relaciones de los estados occidentales con sus súbditos coloniales. Sin embargo, de año en año, las Naciones Unidas han precisado con nuevas convenciones la primera declaración universal de los Derechos del Hombre de 1948, como lo prueba el último de estos documentos, la Proclamación de los derechos del niño, de 1990. Se ha ido formando así un patrimonio común de referencias que implica directamente a Occidente en sus dos direcciones, el este y el oeste.

Los países árabe-musulmanes han firmado, ellos también, la mayoría de estos textos. Muchos musulmanes, a título personal, han entrado plenamente en las perspectivas humanistas que definen estos documentos. En la mayoría de los países árabe-musulmanes se han constituido ligas de derechos humanos para promover ese espíritu en las costumbres y en las prácticas del estado.

Sin embargo, los ambientes propiamente religiosos y, en particular, los fundamentalistas toman otro punto de partida. No se trata ante todo de los derechos del hombre, sino de los derechos de Dios. Este hecho aparece claramente en la Declaración Islámica Universal de los derechos del hombre proclamada en la Unesco el 18 de septiembre de 1981 por el Consejo Islámico Europeo. En el texto francés se usa la palabra "ley" para indicar la referencia última ("nadie será privado de sus bienes, de su libertad, de su vida, si no es conforme a la ley"), pero en el texto árabe es la palabra "sharia" (ley musulmana) la que aparece, lo que cambia completamente el sentido de la proposición. Es bien sabido que la "sharia" prevé la condena a muerte del apóstata, la amputación, la lapidación, etc..., prácticas éstas que no son conciliables con la concepción occidental de los derechos del hombre (8).

El catolicismo había mantenido el siglo pasado posiciones semejantes, como lo prueba el Syllabus de Pío IX (1864) que no reconocía en la práctica el derecho al error,

(7) *Islamochristiana*, del "Pontificio Instituto di Studi Arabi Islamici" (PISAI-Roma) consagró su número 9 del año 1983 a este tema de los derechos del hombre en la relación islamo-cristiana. Aparece también el texto íntegro de la "Declaración islámica universal sobre los derechos del hombre" en su original árabe y en versiones inglesa y francesa. Cfr. Robert GASPARD.- "Las declaraciones islámicas de los derechos del hombre". *Islamochristiana*, nº 9, 1983, pp. 215-224. También nuestro artículo: Henri TEISSIER.- "Iglesia y derechos humanos en el contexto islamo-cristiano", IX Congreso de Teología, Madrid 1988, pp. 72-82.

(8) El Boletín oficial de la República Islámica de Mauritania del 22/2/1984 publicó el código penal mauritano, que es una versión en derecho positivo de la "sharia": "...todo musulmán mayor de edad que se niega a rezar, reconociendo la obligación de la oración,... será condenado a muerte...; todo musulmán culpable del crimen de apostasía... está condenado a muerte (artículos 306 y ss.)".

es decir el derecho de los que no pensaban como la Iglesia. Pero precisamente en el último siglo las mentalidades han evolucionado. Este cambio se ha materializado en las posiciones expresadas por el Concilio Vaticano II y especialmente por la declaración de la libertad religiosa.

Nada ilustra mejor esta diferencia de punto de vista que la condena a muerte de Salman Rushdie, que repugna a la conciencia del occidental y aparece, sin embargo, como un deber de conciencia para los fundamentalistas.

También en este contexto de los derechos del hombre hay que situar la confrontación recíproca entre el Islam y Occidente sobre el *estatuto de la mujer* en la sociedad. Los medios musulmanes tradicionales consideran que Occidente ha envilecido a la mujer al liberar su relación con la sociedad y al reconocer su autonomía personal con respecto a los hombres de su familia y a su marido. Occidente no comprende que el hombre y la mujer no sean iguales ante el matrimonio, el divorcio, el trabajo, la herencia, etc.

d) *Diferencias en relación con la reflexión crítica*

Otro elemento de tensión nace de la diferencia entre el Islam y Occidente con relación a la reflexión crítica nacida a partir del desarrollo de las modernas ciencias humanas. El Islam tiene criterios propios de atención crítica hacia sus fuentes: la datación de las suras de la Meca y de Medina, las circunstancias de la revelación (“*asbâb al-nuzul*”), la crítica del Hadith basado en las cadenas de transmisión, etc. Mientras tanto, en Occidente, desde el renacimiento y muy especialmente desde el siglo último, las certezas ideológicas, filosóficas o religiosas están sometidas a una crítica exigente que se apoya tanto en la historia como en la lingüística, el psicoanálisis, etc.

El Islam no ha autorizado todavía el cuestionarse la interioridad de uno mismo. En consecuencia, la reflexión crítica sobre estos documentos fundacionales ha sido realizada desde el exterior, sobre todo a través de los trabajos de los orientalistas. Este hecho ha suscitado en medios fundamentalistas musulmanes una reacción muy viva de defensa. El esfuerzo de los orientalistas, dirigido fundamentalmente a dar a conocer el Islam entre los occidentales, ha sido considerado como la versión cultural de la agresión colonial o neocolonial. Este aspecto de la tensión Islam-Occidente se percibe particularmente en el diálogo islamo-cristiano. Muchos musulmanes conocen las relativizaciones introducidas por la historia acerca de las fuentes cristianas y se sirven de ellas en su polémica contra el cristianismo. Pero ignoran que los mismos métodos podrían aplicarse al estudio de sus propios textos fundacionales.

De esta forma, el Islam mira a Occidente y al cristianismo con sus propias acusaciones, pero también apoyándose en la crítica que Occidente realiza sobre sí mismo. Sin embargo, Occidente y el cristianismo no pueden plantear cuestiones

críticas al Islam sin ser inmediatamente tachados de mala fe o incluso de blasfemia. Hasta una época muy reciente, el movimiento de examen crítico sobre sí mismo no había comenzado todavía en las sociedades árabe-musulmanas a pesar de las llamadas repetidas de hombres como Mohamed Arkoun, precedido a su vez por la poderosa voz de Taha Hussein en los años 30.

e) *El colmo de la distancia Islam-Occidente: el fundamentalismo islámico*

Se podría pensar que la diferencia cultural se iría atenuando con la entrada de las sociedades árabe-musulmanas en la modernidad. Esto es efectivamente lo que ha sucedido con toda una generación de personas formadas en el contexto de las universidades occidentales, o de la militancia sindicalista y tercermundista, etc.; pero esta evolución, relacionada incluso con los nuevos problemas generados por la ruptura de la sociedad tradicional (urbanización, salario, familia conyugal en vez de patriarcal, disgregación de los valores, etc.) ha suscitado una reacción de defensa de la identidad.

Todo este proceso se ha traducido en un retorno a las certezas del Islam como primera referencia. Los líderes de este movimiento han pensado que sólo un retorno global a la sociedad musulmana, considerada en conjunto, podría hacer salir a la nación de la crisis. Es así como el lugar de las corrientes fundamentalistas en las sociedades árabe-musulmanas no ha cesado de acrecentarse desde hace una veintena de años. No es posible, en el marco de esta exposición, entrar en una descripción de la historia de estos movimientos en el mundo árabe-musulmán (así como en el mundo chiíta-iraní) ni explicar las posturas existentes sobre todos estos temas (9). Sólo como ilustración de esta problemática y de sus marcos de reflexión se transcribe un texto de Ali Belhadj, el líder más popular de la juventud islámica en Argelia y número dos de Abasi Madani, responsable del Frente Islámico de Salvación de aquel país:

“¿Qué hemos hecho de los versículos del libro de Dios -¡que El sea exaltado!- que hablan de la obligación religiosa de la Guerra Santa....? ¿Qué hemos hecho de las decenas e incluso centenares de Hadiths auténticos que en la tradición (=’’sunna’’) tratan de la Guerra Santa? Occidente y los orientalistas, así como sus lacayos, han trabajado para hacer olvidar la obligación de la Guerra Santa en los programas de educación e incluso en los cuarteles. Así nuestro valor se ha adormecido y nuestras voluntades se han relajado’’.

(9) Sobre el desarrollo del fundamentalismo islámico, se han publicado numerosas obras. Señalamos: Bruno ETIENNE.- *L'islamisme radical*, Paris, Ed. Hachette, 1987; François BRUGART.- *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Ed. Khartala, 1988; Ahmed ROUADJIA.- *Les frères et la mosquée*, Paris, Ed. Khartala, 1990, 309 p.

V. Hacia una nueva etapa en la relación Islam-Occidente

Desde un punto de vista parcial, y tomando a Argelia como punto de partida, hay muchas razones para afrontar con pesimismo el porvenir de las relaciones Islam-Occidente. Los integristas islámicos engloban todas las sociedades occidentales del este o del oeste en la misma reprobación, y se centran en la esperanza de la nación musulmana (la "Umma"), de una restauración de la edad de oro de los primeros Califas. Desde un punto de vista occidental esta propuesta es un sueño medieval no apropiado para resolver los complejos problemas de las economías modernas.

Mientras tanto, los excesos mismos de las posiciones fundamentalistas han conducido a un número creciente de musulmanes por el camino de un nuevo enfoque de su identidad personal y comunitaria acerca del lugar reservado al Islam en esta identidad. En este último apartado vamos a citar algunos ejemplos de estas nuevas posturas.

Si tomamos Argelia como punto de partida, debemos constatar que esta cuestión se ha acelerado desde hace dos años, hasta el punto de que se planteen preguntas que no se habían planteado hasta ahora públicamente en las sociedades árabe-musulmanas. Todo sucede ahora como si esas preguntas, que forman parte del debate Islam-Occidente desde hace un siglo, hubieran llegado a ser hoy problemas internos de la propia comunidad musulmana.

Y es aquí donde aparece el elemento central de la reflexión que quisiera proponer. Hasta ahora, el debate entre Islam y Occidente ha funcionado como un enfrentamiento entre las dos partes. Los países árabe-musulmanes -salvo Palestina- han reencontrado el pleno ejercicio de su soberanía política. Pero se han presentado nuevas amenazas, más insidiosas. Occidente conserva la iniciativa en el terreno económico y cultural. Son las concepciones mismas de la vida las que, por medio de la técnica y los medios culturales (mass media, libros etc.), amenazan en adelante a los países árabe-musulmanes.

Pasado el período de entusiasmo por el marxismo y el desarrollo socialista planificado, una nueva generación se ha alzado que ya no dice: "Tomemos al Occidente sus propias armas para volver a dar al mundo musulmán su grandeza". Ahora, la reflexión se invierte: "Plantemos cara al Occidente recurriendo a nuestro propio patrimonio, que antaño constituyó nuestra grandeza, y que hoy aportará a nuestros pueblos los medios para superar los desafíos".

Creo que de esta manera están apareciendo los síntomas de una nueva etapa. Las mismas simplificaciones de los integristas islámicos han estimulado la reflexión de muchos musulmanes moderados; hoy ya no es suficiente proclamar que se es musulmán; hay que reflexionar profundamente sobre la viabilidad de las soluciones propuestas por los fundamentalistas en nombre del Islam. Esta reflexión es tanto más necesaria en Argelia, donde los fundamentalistas gozan a menudo del favor de un

pueblo cansado de largos años de partido único y de marchas forzadas hacia un desarrollo que no ha favorecido de forma igualitaria a todas las clases de la población.

Algunos de estos hombres que han crecido en el seno de una sociedad árabe-musulmana independiente, empiezan hoy a hacer un análisis mucho más agudo de los desafíos y de las respuestas que proponen los fundamentalistas islámicos para responder a ellos. Identifican con precisión los valores que han permitido a Occidente afrontar con éxito los desafíos que le son propios y que han conducido a la situación presente: desarrollo de las ciencias, aplicación de las tecnologías, establecimiento de la democracia, acceso al pensamiento crítico, búsqueda de un consenso universal sobre los derechos del hombre etc. (10).

Se pueden entrever ya sus primeras conclusiones en algunos trabajos, aunque hasta ahora sólo se trata de libros de ensayo, artículos de prensa, debates sobre la plaza pública..., respuestas todas ellas a las afirmaciones simplistas de los fundamentalistas.

En Argelia, uno de los primeros ámbitos en que se han establecido estos debates es el de las relaciones a promover entre religión y sociedad. En Egipto se buscan argumentos en voces autorizadas cuyos libros sobre la laicidad del Estado se están editando, como por ejemplo las posiciones de Muhammad Said al Ashmawy en su libro: *L'Islamisme contre l'Islam* o las de Fouad Zakariaya en la recopilación de artículos publicados bajo el título *Laicidad o integrismo islámico* (11). Es significativo que esos dos libros hayan sido coeditados en Argelia. Sin duda, son poco numerosos los argelinos que han leído esas obras, pero el debate que introducen está presente desde octubre de 1988 y, sobre todo, después de la afirmación del papel en la sociedad del Frente Islámico de Salvación (1989).

Otro tema, tratado por los mismo autores, ha ocupado también un lugar en el debate público, dadas las posiciones de los integristas islámicos. Me refiero a la "sharia" (=ley islámica) y a su papel en la vida de la sociedad. En Argelia, ha sido Mustapha Cherif uno de los primeros escritores que se ha atrevido a abordar este problema públicamente (12). Los fundamentalistas islámicos -dice Cherif- en substancia tienden a sustituir la adoración de Dios por la veneración de la "sharia", haciendo de ella su primer tema de predicación (13).

El problema de la defensa de los derechos del hombre ha llegado a ser un tema de gran importancia. Las asociaciones de defensa de los derechos del hombre fundadas en Argelia no han tenido como punto de partida la referencia al Corán, sino que se han

(10) Por ejemplo, en Mohamed ABDOU.- *El Islam y el cristianismo ante la ciencia y la civilización* (en árabe), reedición en Argel, Ed. Laphomic, 1987, 229 p.

(11) Muhammad Said AL-ASHMAWI.- *Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix*, Ed. La découverte, Ed. Al Fikr, 1991, 165 p. Cfr. también, en el mismo sentido, la obra del iraní Daryush SHAYEGAN.- *Le regard mutilé*, Ed. Albin Michel, 1983, 233 p.

(12) Mustapha CHERIF.- *L'Islam à l'épreuve du temps*, Paris, Ed. Publisud, 1991.

(13) Cfr., por ejemplo, sus artículos en *Le Moudjahid*, 2/3/88; 9/88 etc.

situado en el marco de referencia de la doctrina universal de los derechos del hombre.

En cuanto al problema del papel de la mujer en la sociedad, se ha suscitado un debate público para responder a las posiciones inflexibles de los fundamentalistas. Desde 1988 se han fundado asociaciones feministas que procuran dar a conocer sus posiciones en los medios de comunicación. En Marruecos, se puede citar sobre el mismo tema el trabajo de la socióloga Fátima Meghrissi que toma como punto de partida de su investigación el famoso Hadith sobre la degradación de la nación que confía su destino a una mujer. La autora busca con esfuerzo en las fuentes musulmanas, aunque esa no sea su especialidad, luces para comprender la evolución que se ha operado entre las actitudes del Profeta del Islam y los comportamientos dictados por las fuentes de la tradición musulmana posterior. Este tipo de trabajo hubiera sido imposible hace algunos años.

Un egipcio de formación muy clásica, como es Cheikh Mohamed al Ghazzali (14), que durante muchos años fue la referencia oficial del Islam argelino en la televisión, ha considerado necesario, para contestar a los fundamentalistas, escribir un libro donde rechaza los argumentos integristas favorables al recurso a la violencia para imponer los derechos del Islam. Este libro también fue reeditado en Argelia y difundido en el país.

Faltaba también en la sociedad musulmana una lectura humorística de sus hipocresías y sus defectos. Este género literario podía difícilmente encontrar un hueco en el período colonial porque corría el riesgo de debilitar la resistencia nacional. Hoy se encuentra esa lectura en numerosos autores: Slimane Zeghidour la ha ilustrado con sus dos títulos: *El velo y la bandera* y *La vida cotidiana en la Meca* (15). De hecho, hace ya 15 años los libros de Boudjedra habían contemplado con una mirada semejante las hipocresías de los medios religiosos. Sin hablar de Rachid Mimouni y, antes de él, desde los años 40, Kateb Yacino. Estas referencias no son todavía un estudio crítico de las fuentes, como lo reclama Mohamed Arkoun (16), pero es el punto de partida de una mirada libre sobre sí mismo. La sociedad egipcia ya había conocido una actitud semejante mediante unas obras importantes de su producción contemporánea, en particular las de Naguib Mahfoud, el premio Nobel de Literatura.

No es posible seguir el desarrollo de esta corriente en todos los terrenos de la vida. Señalemos, sin embargo, que más allá de las fronteras de Argelia, otros esfuerzos similares han sido llevados a cabo recientemente. Mohamed Cherfi, Ministro tunecino

(14) Mohamed AL-GHAZZALI.- *Djihad ad-Da'wa* ("Le combat de la prédication"), Alger, Ed. Maison du livre, (en arabe).

(15) Slimane ZEGHIDOUR.- *Le voile et la bannière*, Paris, Ed. Gallimard; y *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours*, Paris, Ed. Hachette, 1989.

(16) Entre otras numerosas referencias sobre esta insistencia de Mohamed ARKOUN, ver en su contribución: "L'Islam actuel devant sa tradition" en *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruselas, 1985, pp. 149-181.

de Educación Nacional, ha reflexionado sobre las relaciones entre el período de la Meca en la vida del Profeta del Islam y el período de Medina, esforzándose en distinguir las intuiciones profundas -que tienen un valor permanente- de las disposiciones particulares que están ligadas solamente a las circunstancias que las han hecho nacer. Su primo Abdelmadjid Cherfi ha consagrado una tesis a un estudio científico de la polémica islamo-cristiana de los primeros siglos. Por otro lado, Mohamed Talbi, tunecino, desde los años 70 había ya propuesto los principios de un verdadero diálogo islamo-cristiano (17).

Conclusión

La transformación de las relaciones Islam-Occidente implica una doble evolución.

La primera se sitúa en el plano político y económico y comprende la relación económica entre el Norte y el Sur, y en particular el "dossier" palestino, sin olvidar el problema libanés cuya importancia es grande para el tema que nos ocupa, teniendo en cuenta el papel jugado por este país en la relación Islam-Occidente.

La segunda evolución, sobre la que hemos insistido más, es de orden cultural. Hay que establecer las bases de un lenguaje común para que pueda existir una verdadera comunicación. En la medida en que un gran número de cuestiones planteadas al Islam por Occidente, sean ahora tenidas en cuenta por los mismos musulmanes, existen posibilidades reales de un cambio en las relaciones. Sin duda, los primeros signos que hemos descubierto son todavía muy frágiles, y pueden surgir crisis que dejen huellas. La del Golfo fue una muy grave. Una toma del poder, por un tiempo, de un régimen islámico también obligaría sin duda a muchos protagonistas del encuentro a callarse. Pero podemos pensar igualmente que los mismos integristas islámicos, enfrentados a los hechos, serán conducidos a recomenzar sobre nuevas bases sus reflexiones sobre las relaciones Islam-Occidente.

Es necesario también, en sentido contrario, que Occidente se plantee a sí mismo, desde el interior, las preguntas que el Islam le dirige: desaparición de valores, horizontalismo, desprecio de las culturas no europeas, etc.

Ha terminado el tiempo de la evolución de cada uno de estos dos mundos en el universo cerrado de sus propias certezas. Podemos pensar que, al fin, llega el de los cuestionamientos en común, para preparar juntos un porvenir humano, en el cual, de todas formas, seremos dependientes los unos de los otros para bien y para mal. El Mediterráneo occidental podría ser el primer polo de esta nueva relación y Córdoba, por su propia historia, debería ocupar un lugar de primera importancia en esta tarea.

(17) Mohamed TALBI.- *Islam et dialogue*, Tunis, Ed. MTE, segunda edición, 1979, 51 p. (primera edición hacia el año 1974).