

CAPÍTULO CUARTO

MEDIDAS DE CONFIANZA EN LOS ÁMBITOS RELIGIOSO Y CULTURAL

MEDIDAS DE CONFIANZA EN LOS ÁMBITOS RELIGIOSO Y CULTURAL

Por MONTSERRAT ABUMALHAM MAS

Antecedentes de la visión religiosa

La postura del islam

Desde un punto de vista histórico y tradicional, el islam, que se implantó sobre territorios en los que ya existían otras religiones, basándose en su propia revelación y Escritura, designó a los no-musulmanes como *dim-mies* (gente con la que pactar), siempre y cuando éstos pertenecieran a alguna de las otras dos religiones monoteístas y dotadas de una Escritura revelada, el judaísmo y el cristianismo. Del mismo modo, aunque su estatuto no fuera tan claro, consideró al zoroastrismo. Las religiones politeístas fueron consideradas *kufr* (infidelidad) y no se concibió en ningún caso la posibilidad del ateísmo, que por otra parte es un «invento» reciente.

La consideración otorgada a las llamadas «religiones del Libro», judaísmo y cristianismo, entra más bien en el campo de lo socio-político que en el campo de una aproximación de intercambio religioso o de contacto teológico, al menos en el pasado (12). Así, las obras de polémica religiosa cuyo tono es más bien conciliador en los primeros tiempos y más beligerante andando el tiempo, han planteado a la investigación serias dudas,

(12) MONNOT, G.: *Islam et religions*. París, 1986.

en cualquiera de los casos, en el sentido de si no se tratará de una literatura de consumo interior de cara a las propias comunidades de creyentes. Al menos esta duda planea sobre mucha de la literatura cristiana de este género polémico, pues no existe una referencia concreta a cuándo pudo celebrarse una reunión de discusión teológica. Por parte de los musulmanes no son muchas las obras del género y son más bien de historia de las religiones y poseen un tono apologético del islam (13).

Para entender esta cuestión, hay que considerar cómo el islam se ve a sí mismo. El islam es la última revelación divina en la línea del monoteísmo abrahámico. Es decir, se trata de una revelación que viene a «poner las cosas en su sitio». Los musulmanes, porque así lo expresa el Corán, consideran que judíos y cristianos habían retocado y tergiversado las Escrituras y la palabra de Dios a ellos revelada, desviándose de su verdadera comprensión e introduciendo aberraciones insoportables, quizá la mayor de ellas la de que el Dios único y verdadero hubiera tenido un hijo, que participaba de la naturaleza misma de Dios, siendo a su vez Dios como su Padre y que, para colmo, hubiera sido muerto en suplicio como un malhechor.

No obstante, estos dos grupos religiosos, como antecedentes de la revelación definitiva y verdadera, formaban parte de los pueblos escogidos por Dios y merecían un respeto y la veneración de sus Escrituras y, por ello mismo, eran objeto de un trato especial frente a aquellos otros que no aceptaban el islam, pero cuyas religiones no contemplaban siquiera la Unicidad de Dios y no pertenecían a la tradición abrahámica, ya que Abraham es el primer monoteísta de la historia de la revelación.

El islam, pues, como sistema religioso y como sistema político, ambas cuestiones íntimamente ligada (14), teniendo en cuenta que el cabeza del

(13) Para una aproximación a la literatura árabe cristiana se pueden consultar las numerosísimas obras del P. Samir Jalil o del profesor Adel Sidarus. En España, J. P. Monferrer está llevando a cabo, en los últimos años, una intensa labor de traducción de obras escritas en árabe por parte de cristianos, al igual que Pilar González Casado. Citar aquí pormenorizadamente las publicaciones de estos investigadores sería farragoso y fuera de lugar. Por otra parte, una de las piezas maestras de *La historia de las religiones* obra de autor musulmán se debe a la pluma de Ibn Hazm de Córdoba y fue magníficamente traducida al español hace años por Miguel Asín Palacios.

(14) DJAIT, H.: *Europa y el Islam*, Madrid, 1990. La apreciación de Djaït, intelectual tunecino de gran sensibilidad y amplia formación, me parece muy ajustada, en relación a la visión que de lo político tiene y ha tenido el islam a lo largo de su historia, especialmente cuando dice: «Lo político en el islam no es ni una concepción del poder, ni el poder en sí mismo,

Estado es a la vez cabeza de los creyentes musulmanes, adoptó una postura de tolerancia y respeto con respecto a ambas confesiones monoteístas. Allí en donde el islam impuso su sistema de gobierno, creó todo un modo de relación con estas comunidades a las que, mediante algunas restricciones y el pago de determinados impuestos, respetó en la práctica religiosa y también permitió el ejercicio de la justicia civil por parte de los cabezas de esas congregaciones o comunidades. Jamás interfirió en sus sistemas de enseñanza y adoctrinamiento, ni en el modo de matrimonio o herencia, ni en las relaciones paternofiliales que están claramente definidas en el mundo musulmán con serias diferencias respecto al judaísmo y al cristianismo.

Así, el entramado social de las comunidades cristianas y judías, en territorios bajo gobierno islámico, se conservó intacto. Sus sistemas jerárquicos y de relaciones interpersonales perduraron sin graves alteraciones. Es evidente que el islam, por estas actitudes y prácticas, se considera a sí mismo tolerante y respetuoso y estima que el mundo cristiano, en particular, no le ha tratado con la misma medida, históricamente hablando. Por poner sólo un ejemplo, las Cruzadas siguen siendo percibidas aún hoy en el Medio Oriente como una agresión de la cristiandad a sus territorios, sólo equiparable a la invasión colonial de Francia o el Reino Unido durante el siglo XIX y parte del XX. Por eso Saladino sigue siendo hoy un símbolo de libertador y de luchador por la justicia e integridad del suelo musulmán.

Esta visión de la agresividad de los cristianos hacia el islam se percibe de modo muy claro desde la óptica musulmana en la medida en que ningún gobierno musulmán había prohibido jamás el culto cristiano, ni la construcción de iglesias o la custodia de reliquias, hasta muy recientemente.

Es más, el mundo musulmán conservó e integró en sus propios lugares de oración, lugares santos pertenecientes a la tradición cristiana. Ejemplos que perduran hasta hoy y que son lugar de oración y veneración por parte de los musulmanes lo constituyen la tumba de Juan el Bautista en la mezquita Omeya de Damasco o la de su padre Zacarías en la mezquita

ni la búsqueda de un principio de organización de la sociedad como cuerpo político, sino sólo la nostalgia de la época primitiva sumada a la capacidad de movilización defensiva». *Obra citada*, p. 169.

Omeya de Alepo. En el primero de los casos, esta mezquita compartió durante un largo periodo el mismo espacio con la Iglesia bizantina que la precedió. Finalmente y al aumentar el número de los musulmanes, el califa omeya compró su parte a los cristianos y les cedió terrenos relativamente próximos, donde éstos pudieron edificar nuevas iglesias que conservan aún hoy su dedicación a la figura de San Pablo y jamás se prohibió la entrada de los cristianos a las mezquitas que conservaban las reliquias de Juan o Zacarías.

La expansión del islam supuso no sólo la apertura de una serie de territorios para la nueva fe, sino la conservación de muchas de las tradiciones religiosas anteriores. Cualquier otro modelo de imperio conquistador es muy posible que hubiera acabado con ellas. Con frecuencia se ha argumentado que el islam, desde los primeros tiempos, tuvo una actitud agresiva contra sus vecinos y prueba de ello es la denominación que otorgó a aquellos territorios que no estaban bajo su control: *Dar al-Harb* (territorio de guerra).

Sin embargo, esta denominación surge en contraste con la denominación *Dar al-Islam*, cuyo significado primero es el de «territorio que se ha entregado a la voluntad divina», mientras que, en contraposición, aquel otro territorio que no se ha «islamizado» (entregado a la voluntad divina) permanece en una actitud belicosa frente a los seguidores de la fe musulmana. De alguna manera, son los «otros» quienes combaten a Dios; son ellos los que mantienen una actitud agresiva, por lo tanto los musulmanes están en posición de combatirlos en defensa de su fe. Estos conceptos así entendidos vienen reforzados por el sentido primero de la voz *fath* que viene traducéndose por «conquista», pero que significa «abrir un territorio a la nueva y verdadera fe».

Es evidente, y así lo reflejan muchos hechos históricos, que los propios musulmanes comprendieron en muy variadas ocasiones estos términos no en su primera acepción sino en la misma en que fue comprendido por sus enemigos y rivales. Ambos conceptos se volvieron más estrechos y llegaron a significar por una parte «las tierras musulmanas» y, por otra, sus contrapuestas, «las tierras objeto de combate», es decir «tierra sometible por la fuerza».

En cualquier caso, si examinamos de manera más o menos objetiva el devenir histórico, el Imperio Musulmán aparece como el más tolerante y respetuoso con las tradiciones religiosas de otros pueblos, siempre que éstos pertenecieran a la tradición monoteísta.

Cuando los hechos históricos debilitaron la posición del islam y obligaron a los musulmanes a convivir en territorios donde eran minoritarios o donde los territorios habitados mayoritariamente por musulmanes estaban sometidos al poder de no-musulmanes se convino en una tercera denominación; la de *Dar al-Ahd* (territorio de pacto). Es decir, en este caso, los musulmanes debían avenirse a negociar con no creyentes su estatuto y sus condiciones de vida, aceptando en unos casos una ciudadanía de segundo grado, pagando impuestos especiales o siendo excluidos de determinadas posibilidades de ejercicio del poder o del acceso a bienes materiales. Muchas de estas prácticas discriminatorias fueron impuestas a comunidades musulmanas por parte de gobiernos de la cristiandad y no sólo se aplicaron a los musulmanes, sino también a los judíos. Los ejemplos posibles son múltiples, ello también explica que muchos gobiernos musulmanes se tomaran la revancha en sus territorios con las comunidades cristianas o judías.

En la época actual, el mayor conflicto para muchos musulmanes no se produce tanto en sus países de origen en donde la vida se conforma según su tradición y donde cada cual puede llevar a cabo el nivel de práctica y adhesión que estime conveniente o que se compadezca con su conciencia individual, sino que esos conflictos se dan cuando los musulmanes están en países de emigración.

La posición occidental frente al islam

Ya hemos hecho alusión a la actitud histórica de la cristiandad respecto al islam. Desde las Cruzadas, hasta la Inquisición, pasando por otras guerras de conquista o «reconquista», poseemos múltiples ejemplos de trato desigual y, en particular, de intentos de conversión de los «infieles» a la fe de Cristo por medio de la espada, lo cual verdaderamente encaja a la perfección con el «espíritu cristiano».

También existen, por supuesto, los mitos de tolerancia y respeto, como aquellos de la España de las Tres Culturas, sin tomar en consideración que esa coexistencia más o menos pacífica, cuando se produjo, se dio en territorios bajo dominio musulmán.

Desde los comienzos de la relación del mundo occidental cristiano con el islam, la evolución de la imagen del musulmán ha ido empeorando. La Edad Media y el Renacimiento, en particular en España, producen un estereotipo del «moro» que, por una parte, refleja un deficiente conocimiento de los dogmas, prácticas y rituales musulmanes y, por otra,



supone una mirada prejuiciada (15). Son frecuentes las calificaciones de «traidores», «sucios» y «ruidosos», así como las alusiones a prácticas aberrantes que reflejan una moral escasa o deficiente, en particular, en actitudes y acciones relativas al sexo y las relaciones de parentesco. El mundo musulmán aparece como un mundo dominado por la lujuria y las bajas pasiones. Habrá que esperar a una moda europea, tardíamente implantada en España, que se produjo durante el Romanticismo en la que aparece la figura del «caballero moro» como modelo de virtudes (16).

La ideología occidental de los siglos XIX y XX viene marcada por el colonialismo en cuya base funciona como motor el convencimiento de la superioridad de la raza blanca y de su cultura frente al «atraso secular del resto de los pueblos». Este planteamiento, que favorece la misión civilizadora de Occidente, posee el efecto perverso del desprecio a las culturas y religiones ajenas; entre ellas, quizá las principales víctimas sean la cultura árabe y el islam (17).

En los años más recientes y en relación con una serie de acontecimientos políticos y sociales, la contemplación del mundo musulmán y en par-

(15) BARKAY, R.: *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*. Madrid, 1991. También a modo de aproximación se puede consultar el artículo de VIGUERA, M.^a J.: «Al-Andalus como interferencia», en ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*, pp. 61-70. Madrid, 1995.

(16) En Francia, Reino Unido, Estados Unidos e Italia proliferaron las obras de tema «moro español», como las de RENÉ DE CHATEAUBRIAND, F.: *Les aventures du dernier Abencérage*, Bibliothèque de la Pléiade. Editorial Gallimard, París, 1969, tomo II, pp. 1.359-1.401. LAFAYETTE, C. DE: (*Zayde*) en *Romans et nouvelles*. Editorial de E. Magne. París, Garnier, 1970, pp. 37-235. AMICIS, E. DE: *Spagna, en Romanzi e Racconti Italiani dell'ottocento*, (ed.) A. Baldini, volumen II. Editorial Garzanti, 1946 su letra, capítulo «Granata: L'Alhambra», pp. 83-101. Hay una edición especial española con el título: *España*, edición española Banco de Bilbao, 1987. BULWER-LYTTON, E. G.: *Leila or The Siege of Granada*. Filadelfia, Lippincott, 1881. IRVING, W.: *Cuentos de la Alhambra*. Editorial Crisol, segunda edición. 462 páginas. Madrid, 1948. En España, entre las más significativas y difundidas, figuran: AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *La leyenda del Rey Bermejo*. Arte y Letras. Barcelona, 1890. CASTELAR, E.: *El suspiro del moro*, colección «Leyendas, Tradiciones», historias referentes a la conquista de Granada. Imprenta de Fortanet, dos volúmenes. Madrid, 1885-1886. ESTÉBANEZ CALDERÓN, S.: *Cristianos y moriscos y El collar de las Perlas*, Sevilla, 1991, 123 páginas. Editorial Guadalmena, colección «Textos Andaluces» número 12. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, M.: *Allah-Akbar (Dios es grande) Leyenda de las tradiciones del sitio y conquista de Granada*, Sanz, Granada, E. 1849; del mismo autor. *Los monjes de las Alpujarras*, su letra, 1990. JAVIER SIMONET, F.: *Leyendas históricas árabes*. Imprenta Martínez Madrid, 1858. Del mismo autor, *Almanzor, una leyenda árabe*. Editorial Polifemo, colección «El Espejo Navegante», número 3, 261 páginas, Madrid, 1986.

(17) La bibliografía acerca de los planteamientos coloniales es amplísima. Una buena crítica acerca de este asunto la supone el libro de SAID, E. W.: *Orientalismo*, Madrid, 1990.

ticular del mundo árabe ha sufrido de una gran paradoja. Por una parte, impera un pensamiento que favorece el respeto y la tolerancia y, por otra, cada vez son más evidentes los signos de xenofobia y rechazo al «diferente» (18).

Los occidentales no somos conscientes, con cierta frecuencia, por causa de la creciente laicización de nuestras sociedades, por la tendencia neoliberal que nos conduce a considerar que la religión y su ejercicio son cuestiones de índole privada o por causa de ideologías más o menos comunistas que consideran a la religión como un modo de alienación colectiva, de la cantidad de elementos culturales que aceptamos con toda naturalidad y que tienen su raíz en convicciones religiosas cristianas. Nos parece algo natural que nuestro día de descanso semanal sea el domingo o que las vacaciones laborales se concentren en torno a festividades como la Navidad o la Semana Santa, con la particularidad de que esta última sea móvil anualmente y cree serios problemas de encaje entre los derechos de los trabajadores y las exigencias de la producción.

A los españoles, en particular, nos parece completamente normal que los días de festividad local, comarcal, provincial o autonómica se correspondan con fiestas de santos, vírgenes o dogmas cristianos, aun cuando para un buen número de personas carezcan de todo sentido religioso y se conviertan en momentos de ocio para hacer turismo, esquiar o tumbarse en las playas, dependiendo del clima.

Probablemente nos sorprendemos al visitar países de mayoría musulmana cuyos comercios y actividad cesan los viernes, en tanto que las tiendas de los barrios cristianos permanecen abiertas y cierran los domingos. Sin embargo, nos causa un cierto estupor la reivindicación de trabajadores musulmanes que reclaman un trato especial y cambios de horario en relación con las oraciones diarias o con el respeto del mes de *ramadán* y el ayuno.

Esta realidad, sobre la que nosotros discurrimos sin prestarle atención, resulta llamativa para los musulmanes que, aunque nosotros no seamos creyentes ni practicantes, nos perciben como cristianos porque respetamos el domingo y las viejas «fiestas de guardar». Ello les lleva a pensar

(18) En este sentido, es sumamente interesante el análisis llevado a cabo entre jóvenes por Tomás Calvo Buezas y su equipo y recientemente publicado, *Inmigración y racismo, así sienten los jóvenes del siglo XXI*. Madrid, 2000.

que una seña de identidad de lo occidental es sin duda la pertenencia a la religión cristiana. Cuanto más esa seña se hace evidente cuando sacamos nuestras imágenes a pasear por las calles, aunque para muchos de nosotros eso sea un hecho folclórico o un reclamo para el turismo. Cuando lanzamos las campanas al vuelo porque hemos declarado un Año Santo o coronamos a una imagen de la Virgen o caminamos kilómetros para visitar la tumba de un apóstol o trepar a lo alto de un monte donde hay una ermita, estamos a sus ojos demostrando nuestra adhesión a la fe cristiana, aunque lo hagamos por deporte, curiosidad, como una experiencia iniciática o como un reto personal de resistencia.

Los musulmanes, entonces, se preguntan asombrados por qué les negamos a ellos la posibilidad de mostrar su fe y las tradiciones y hábitos que la acompañan, cuando no son tan diferentes de los nuestros. Incluso, muchos musulmanes, que en sus países de origen no son especialmente practicantes ni hacen ostentación de su calidad de creyentes, sienten que se les impide expresar una parte de su identidad nacional. Aquellos otros que están bastante asimilados en modo de vida y hábitos, cuando se produce un rechazo a sus tradiciones, de modo natural las revitalizan para mostrar su diferencia y reafirmarse en ella.

Así pues, los musulmanes en territorios que no son propiamente musulmanes perciben la diferencia y el trato discriminatorio que esa diferencia supone y ello les impele a reivindicar un trato de igualdad que respete la diferencia. En la medida en que esa reivindicación no se atiende o se niegue, en esa misma medida la tensión se hará más y más fuerte.

La imagen del musulmán en Occidente

ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS E INFLUENCIA DE LOS «MEDIA»

La caída del muro de Berlín, el derrumbe de la Unión Soviética y el fracaso del sistema comunista tuvieron dos efectos inmediatos, cuyas consecuencias aún estamos viviendo. Por una parte, pareció evidente que el sistema capitalista y neoliberal era el triunfador frente a las ideas de izquierda, socialistas o comunistas. Por otra parte, alteró gravemente el sistema de equilibrio político entre los dos grandes bloques mundiales, conocido como sistema de guerra fría.

El primero de estos elementos ha favorecido el desarrollo del «pensamiento único», del «neocolonialismo» y de la preeminencia del pensamiento «neoliberal». El segundo de los elementos, el fin de la guerra fría

produjo la desaparición violenta y sorprendente del «enemigo tradicional y conocido». Remedando al poeta Kavafis, podríamos decir que era necesario crear unos «nuevos bárbaros» que amenazasen el «limes del imperio» y la moderna «pax americana» (19).

La caída de la Unión Soviética coincidió casi en el tiempo con la revolución islámica iraní encabezada por el ayatolá Jomeini (20). Quizá se pueda pensar que se trata de hechos fortuitos y casuales, pero supuso esta revolución islámica y la financiación que llevó a cabo de partidos radicales islamistas o grupos terroristas una magnífica excusa para crear un nuevo enemigo satánico: «el islam fundamentalista». Si examinamos las hemerotecas de los años ochenta veremos la frecuencia con que se hace alusión al peligro musulmán que acecha desde el Oriente Medio y la orilla sur del Mediterráneo.

Vino a confirmar el peligro, la actuación violenta de Irak, con Sadam Husein al frente, contra el principado de Kuwait y otras escaramuzas anteriores que protagonizaron Estados Unidos frente a supuestas actividades terroristas de Muammar al-Gadafi de Libia.

Siendo cierta la participación de determinados gobiernos de países musulmanes en el fomento del terrorismo internacional, no es menos cierta la actitud un tanto sospechosa de la diplomacia norteamericana en los meses inmediatamente anteriores a la invasión de Kuwait por parte de Sadam Husein. Tampoco se ha puesto en duda ni ha sido objeto de crítica especial la actitud de Arabia Saudí, aliada de Occidente en su lucha contra Irak en la primera guerra del Golfo, cuando es evidente que se trata del país musulmán que mayor discriminación ejerce contra los no-musulmanes y uno de los países que menos respeta los derechos humanos, supuestamente escudado en la aplicación estricta de la Ley Islámica, lo cual podría ser objeto de un análisis detallado por sí mismo y demasiado extenso para emprenderlo aquí.

Estos acontecimientos y la propaganda difundida por los «media» que los acompañó han venido alimentando el imaginario colectivo de Occidente

(19) ABUMALHAM, M.: «Islam», en J. M. Mardones, *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, pp. 209-244. Estella, 1999.

(20) RODRÍGUEZ ZAHAR, L.: *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989*. México, 1991. Para una información más general acerca del «peligro musulmán», véase ESPÓSITO, J. E.: *El desafío islámico*. Madrid, 1996.

y afianzando en él la imagen de un islam agresivo y peligroso. Han contribuido a convertir prácticamente en sinónimas palabras como árabe, musulmán, moro, terrorista, fundamentalista, integrista e islamista (21). Como botón de muestra baste recordar el atentado terrorista acaecido en Estados Unidos, al inicio de los años noventa en Oklahoma, en el que murieron varias personas y quedó un edificio completamente derruido. Las primeras noticias apuntaron a un atentado islamista, pocas horas después se detuvo a un grupo paramilitar de blancos norteamericanos de tendencia neonazi como los verdaderos autores, pero el primer pensamiento fue acusar a la «amenaza del islam radical». Asimismo, se puede recordar cómo se ridiculizó alguna de las arengas de Sadam Husein haciendo hincapié en que había visto el rostro del Profeta Muhammad en la Luna, mientras que a nadie sorprendió que George Bush dijera que Dios estaba con Estados Unidos o instara a los norteamericanos a rezar por sus soldados y el éxito de la empresa.

Este «lavado de cerebro» contribuyó a que no percibiéramos la similitud del recurso a lo religioso, como modo de mover a las masas, o a que en muchos periódicos españoles de tirada nacional, cuando se discutía el tratado de pesca con Marruecos, aparecieran noticias en las que sistemáticamente se hablaba de los «pescadores musulmanes» y sus actuaciones, frente a la flota de Barbate o de la Punta de Tarifa. En este último caso no se hacía nunca referencia a la adscripción religiosa de los marineros.

Es difícil, por la presión del tiempo y la rapidez con que nos asaltan las informaciones, que percibamos estas incongruencias y disimetrías. Sin embargo, examinadas con cierto detenimiento, nos dan un poco la clave de cuál es nuestra visión de la realidad, cuán mediatizada está por intereses que se nos escapan o qué fácil es reducir nuestras opiniones a un sistema simplificador que nos evita perdernos en la complejidad de las relaciones internacionales.

No obstante, a la hora de examinar la posibilidad de construir un sistema de coexistencia basado en medidas de confianza, debemos considerar todos estos aspectos y hacernos conscientes de ellos, porque la cuestión no se reduce a la interacción en el ámbito de lo religioso o de las relaciones entre comunidades, pues todas esas imágenes permanecen en nuestro cerebro y condicionan nuestra mirada.

(21) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.: *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid, 1995; o del mismo autor, *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid, 1997.

Por otra parte, no debemos olvidar que, en muy buena medida, el planteamiento de la coexistencia se debe, más que a la existencia de los países islámicos en nuestro entorno geográfico más inmediato, a la presencia de los contingentes de inmigrantes que, salvo casos aislados de orden político o académico, acuden por razones de índole económica. Los inmigrantes musulmanes, como los hispanoamericanos o de países del este europeo, vienen impelidos por la necesidad material y la falta de oportunidades en sus países de origen. Occidente los acepta porque es mano de obra barata.

Los gobiernos occidentales se han planteado diversas posturas a este respecto, una de ellas la de favorecer el desarrollo de los países de origen. Esta postura parece lógica y conveniente. Si hay demanda de mano de obra en origen, si hay oportunidades de desarrollo y trabajo, los emigrantes posibles optarán por permanecer en sus lugares, ya que nadie emigra por gusto. Sin embargo, vemos que las empresas multinacionales que se asientan en países en vías de desarrollo, en realidad lo hacen por abaratar sus costes y, por lo tanto, incrementar las ganancias y no tienen empacho en emplear mano de obra infantil, en recortar los salarios o las prestaciones sociales de sus obreros y contribuyen a fomentar la corrupción de las clases dirigentes de esos países para así lograr sus fines sin trabas legales.

En otros casos, los gobiernos tratan la cuestión de la inmigración como si se tratara estrictamente de una cuestión de orden público o de cierre de fronteras. Durante bastante tiempo se ha argumentado con el paro creciente, hasta que encuestas imparciales han demostrado cómo la mano de obra inmigrante absorbe empleos desdeñados por los trabajadores nacionales que están cubiertos por los subsidios de desempleo y rechazan empleos considerados de ínfima calidad, indignos o insuficientemente remunerados.

También se ha creado la imagen del inmigrante relacionado con redes de delincuencia, mafias ligadas al tráfico de personas o drogas que contribuye al recelo y la suspicacia de los habitantes del país receptor, dificultando una relación fluida o al menos tolerante y discreta.

Los rebotes, en particular en grupos de jóvenes (22), de la violencia xenófoba encuentra su justificación, al menos parcial, en un sentimiento

(22) A este respecto resulta muy esclarecedor el estudio ya mencionado y dirigido por CALVO BUEZAS, T.: *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes del siglo XXI*, Madrid, 2000.

generalizado de rechazo a los peligros que supone la convivencia en diversidad.

Todos estos aspectos contribuyen de forma decisiva a la construcción de la imagen del «otro» y dificultan los intentos de numerosos grupos de trabajar por una verdadera integración armónica entre los grupos de inmigrantes y los nacionales.

Hay que decir, no obstante, que en los últimos dos o tres años, ha venido produciéndose un cierto giro en la valoración de la inmigración y que, también, los «media» han contribuido a recolocar y objetivar la imagen del inmigrante, del musulmán y a distinguirla con nitidez de la imagen del terrorista o el delincuente. La discusión acerca de las diversas versiones de la Ley de Extranjería y el arribo constante de contingentes de inmigrantes a través del Estrecho, con su carga de muertos y ahogados, ha removido en algo la opinión pública y ha puesto en evidencia que si las personas son capaces de afrontar peligros y la muerte por arribar a nuestras costas, algo habrá que hacer por ellos y alguna solución habrá que poner (23).

Sin embargo, y aunque una serie de estereotipos actúe sobre nuestras conciencias, impidiéndonos muchas veces un análisis objetivo de la realidad que vivimos, no cabe duda de que una de las claves para comprender fenómenos como los de El Ejido es la ignorancia, mezclada con intereses no del todo confesables.

En aquel brote de violencia, pudimos escuchar a algunos habitantes de la zona decir que «los musulmanes no son de fiar, ya sabe usted». Cuando el entrevistador a pie de calle hacía notar al entrevistado que los «negros subsaharianos son en su mayoría musulmanes», el entrevistado se alteraba un poco y replicaba: «Bueno, usted me entiende, los negros son otra cosa, pero los musulmanes...». A nadie se le ha ocurrido pensar, en el entorno de esos acontecimientos vergonzosos, que la religión de esos negros o moros es la misma que la de la hermosísima reina Rania de Jordania que es portada frecuente en las revistas del corazón.

Con esto se pone de relieve que la imagen que Occidente y España en particular se ha forjado del musulmán, en la mayor parte de las ocasiones

(23) La política de determinadas autonomías españolas en materia de inmigración y acción social está ya siendo objeto de análisis y estudio. Véase, por ejemplo, MORERAS, J.: *Musulmanes en Barcelona*, Fundación CIDOB. Barcelona, 1999.

no difiere grandemente, en el momento presente, de aquella que reflejan los textos medievales. Es decir, la aceptación o tolerancia de un «otro diferente» no está sólo ligada a la diferencia religiosa, sino que más bien el recurso a la diferencia en materia de religión encubre otro tipo de rechazos y divergencias.

Religión oficial. Religión no oficial: las cofradías

Si bien la adhesión a una determinada confesión religiosa no es la causa única de las tensiones entre comunidades, no cabe la menor duda de que la religión, junto con la lengua y la adscripción a un territorio son consideradas por muchas personas como una señal de identidad irrenunciable. No obstante, en este sentido identitario existe una diferencia radical entre lo que podemos llamar «religión oficial» y aquélla que verdaderamente practican los creyentes o que tiene una mayor incidencia en dotar a una sociedad de elementos de cohesión.

Dicho de otro modo, los dogmas y prácticas o ritos «canónicos» no son entendidos por muchos creyentes como señales de identificación con otros de sus conciudadanos o, al menos, no tan sólidas y fuertes como aquellas acciones o actitudes que los reconocen como miembros de una misma congregación o cofradía.

El islam, además de su dimensión política y de «religión oficial», es básicamente una religión y, como tal, desde los comienzos de su existencia ha desarrollado una forma de relación entre el hombre y la potencia divina. Esa relación reviste características especiales detrás de su aspecto oficial, pues existe «otro islam» que establece un tipo de relaciones entre el hombre y la divinidad, más concretas y afectivas, un islam menos aparente, siempre rodeado de cierto misterio. Este modo se denomina *sufismo* y es una forma de búsqueda personal, perfeccionamiento interior y renunciamento, de amor a Dios y misticismo (24).

Este nombre genérico se debe a los primeros místicos musulmanes que por ascetismo se cubrían con un simple vestido de lana (*suf*), y trataban de alcanzar una experiencia directa de Dios, más allá de la aplicación literal de la Ley transmitida por el Profeta. Muy pronto, la mística musulmana

(24) Quizá uno de los estudios más completos sobre las cofradías místicas sea el de POPOVIC, A. y VEINSTEIN, G.: *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona, 1997, del que se han tomado muchas de las referencias que siguen.

se caracterizó por un proceso de «socialización» e incluso de «masificación», que no se ha dado en otras religiones que han desarrollado vías místicas.

Ese proceso de socialización se produce porque, muy pronto, la relación entre dos; el hombre y Dios, se realiza mediante la intervención de un maestro. Es decir, surgen maestros de mística que se rodean de discípulos a los que transmiten su experiencia de unión divina. Más adelante, una serie de circunstancias históricas favoreció que los discípulos se transformaran en seguidores leales y adeptos a su maestro, lo que confería a éstos un cierto poder sobre un grupo de personas.

Esta forma de vía mística supone igualmente otro aspecto que no ha de ser olvidado; se trata de relaciones entre el discípulo y el maestro que entrañan un proceso de iniciación. Es decir, la adhesión a una determinada cofradía, desde los inicios, conllevaba un proceso iniciático de ascensión en una especie de escala del conocimiento místico. El proceso y sus distintas etapas estaban y están destinados únicamente a los adheridos y, por tanto, se rodean de un cierto misterio y secretismo. Este aspecto ha contribuido a dotar a las cofradías de un cierto aire oculto y de secta, lo que ha permitido a muchos fabular acerca de sus procedimientos, implicaciones y presencia en el ámbito socio-político, exagerando en algunos casos su capacidad de influir.

La desaparición de determinados regímenes musulmanes a lo largo de la Historia, como el fenómeno de la invasión mogol que suponía el dominio de una autoridad pagana al menos en un principio, supuso que el islam debió abandonar el poder político y refugiarse en la intimidad de los individuos y ahí le fue fácil adquirir esta nueva orientación de carácter espiritualista y místico. Desde el siglo XII al XV surgen numerosas cofradías místicas en Asia Menor, Oriente Medio, India y Pakistán. El final del siglo XVIII y el siglo XIX son periodos especialmente fecundos de resurgimiento de las cofradías, bajo la dirección de algunas personalidades que reaccionaban contra lo que para ellos era una degeneración de las órdenes antiguas. Así, Ahmad al Tiyani (muerto en 1835) fundó la *Tiyaniyya*, que desde el Magreb se difundió sobre todo por el oeste de África; o también Ahmad ibn Idris (1760-1837) y sus discípulos, fundaron varias cofradías con diversos nombres, según los lugares donde se asentaron: *Idrisiyya*, *Rasihidiyya*, *Nueva Maydubiyya*, *Mirganiyya* y *Sanusiyya*.

A través de los siglos, se ha formado una red de órdenes místicas que abarca la mayor parte del mundo musulmán y sobrepasa las fronteras de

los países que lo forman. Sólo las regiones dominadas durante mucho tiempo por corrientes del islam resueltamente contrarias a las cofradías, como Yemen, gobernado por los shiíes zaydíes (desde el siglo x al xx), o Arabia, bajo el dominio wahhabí a partir del siglo xix, se han librado de esta proliferación. En los países del Golfo, la implantación es muy reciente, a raíz de la llegada de emigrantes egipcios. La situación es similar en Europa Occidental, donde la introducción de las cofradías no empezó realmente hasta que llegaron los «trabajadores inmigrantes» del Magreb, oeste de África y Turquía. Varios regímenes contemporáneos (comunistas o laicos como Turquía) han reprimido las cofradías, reduciéndolas a una situación de clandestinidad o semiclandestinidad, o incluso tratando de erradicarlas.

La meta principal de una cofradía es conservar, transmitir y difundir la enseñanza mística del fundador, un modo de acceder a Dios a través de determinados ritos, prácticas, ejercicios y conocimientos esotéricos. Lo que conocemos como orden o cofradía, recibe el nombre de *tariqa*, es decir, una «vía o camino». En el seno de la *tariqa* se recibe una enseñanza, *irshad*, o «buena dirección». Un discípulo es o bien un «caminante» *salik* o al mismo tiempo un «anhelante» *murid*, es decir, quien espera llegar al final del camino. Para ello habrá de pasar por varias estaciones *maqam* y estados *hal*, en un claro proceso de índole iniciática, antes de llegar a la última etapa, la «estación de la intimidad con Dios» *maqam al-uns* y la definitiva «anulación en Dios» *al-fana*'.

Los sufíes, en general, constituyen una categoría aparte de la sociedad y se distinguen por el modo de vida y ante todo, por el modo de vestir, por lo general miserable, de acuerdo con el espíritu del «renunciamiento», *zuhd*, de los primeros sufíes, pero a veces también con un lujo ostentoso, para proclamar que no se necesita a nadie.

No obstante y por ello, poseen una presencia especial en el ámbito social, las cofradías crean en torno a sí un «segundo círculo» de afiliados, cuya iniciación no ha sido tan intensa y, por lo tanto, no se hallan en los últimos grados de misticismo, pero participan de las ceremonias colectivas y llevan una vida normal en medio de la sociedad, ejerciendo las profesiones más variadas y, al mismo tiempo, dotando a esa sociedad de una característica específica. Los pertenecientes a este «segundo círculo» simplemente participan en las ceremonias, peregrinaciones y manifestaciones de la *tariqa* y se retiran *jalwa* de vez en cuando a una *zawiyya*, lugar en donde se hallan los restos del fundador o alguna de sus reliquias.

En el momento presente, son muchas las cofradías cuyos miembros llevan una vida social y profesional totalmente normal, incluidos los dirigentes de la *tariqa*, pues los grupos no pueden sostenerse, bien por una secularización de la sociedad en la que viven o bien por persecuciones políticas, sin que sus miembros trabajen.

Sin embargo, durante mucho tiempo y aún es así en algunos lugares, las cofradías reunían muchos bienes y patrimonio por donación de sus fieles, lo que las constituía en pequeños Estados dentro de otro Estado. En muchas zonas estas haciendas de las cofradías tuvieron el carácter de señoríos patriarcales y gozaron de una gran autonomía. Por el contrario, cuando una cofradía perdía su base material podía terminar desapareciendo. Hay que señalar, contra lo que se ha argumentado a veces, que las riquezas de la cofradía no servían para el enriquecimiento personal del jeque.

Los gastos de la cofradía, que tradicionalmente comprendían la manutención de los *derviches*, la construcción y conservación de los edificios, los derivados del deber de hospitalidad y de asistencia a los necesitados, han aumentado hoy en muchos países musulmanes con nuevas misiones que constituyen verdaderos servicios sociales. En este punto a veces sus actividades humanitarias y sociales encuentran la oposición, o bien de los gobiernos, o bien de grupos islamistas que tienen como bandera esa misma acción social y ven peligrar las adhesiones a sus movimientos por la interferencia de las cofradías.

En muchos casos, la adhesión a una determinada cofradía no es una opción personal, sino que está condicionada por la pertenencia familiar, clánica, tribal, étnica, profesional o simplemente geográfica. Por ejemplo, es frecuente que los miembros de una misma cofradía ejerzan una misma profesión como es el caso en Egipto donde los pescadores son tradicionalmente qadiríes.

Estos condicionamientos sociales de las órdenes hacen que el jeque no se limite a ser el guía espiritual de una comunidad constituida libremente, a merced de las vocaciones individuales, sino que ejerce una especie de sacerdocio hereditario, que, a veces, coincide con el hecho de ser jefe de un clan, cabeza de familia, jefe de aldea, etc., y de este modo, los individuos sobre los que ejerce su dominio le deben una doble lealtad.

El único límite de este dominio es la autoridad del Estado, siempre que exista un Estado y sea capaz de ejercer una autoridad; o que dicho

Estado no haya sido investido por el propio jeque, aprovechando las circunstancias para prevalecer sobre otras fuerzas, cuando no representa la única fuerza capaz de llenar un vacío político. En estos casos, el jeque pasa de una influencia social limitada o de una autonomía local a la apropiación del poder central, al establecimiento de una teocracia, como fue el caso de los *safawíes* en Irán (25).

Dados los precedentes históricos y la presencia incontestable de muchas cofradías en el ejercicio de un poder de Estado, se ha especulado mucho acerca de su papel de resistencia nacionalista en el periodo colonial. Ha aparecido una «leyenda» que les atribuye el origen y la organización de movimientos de resistencia por el poder de convocatoria y difusión de consignas, como es el caso de Argelia, y, aunque su papel tuvo una cierta importancia en razón de su extensión social, no se puede hacer equivalente al de los movimientos políticos de orden partidario o sindical.

Además de su presencia social y de su posible papel político en determinadas épocas y circunstancias, en el ámbito en el que realmente tienen una presencia y constituyen una seña importante a tener en cuenta es sin duda en el religioso. Las cofradías son movimientos religiosos peculiares, no sólo por la vía iniciática y de adhesión que suponen, sino y especialmente porque introducen en el islam un concepto ajeno al dogma inicial de esta religión. De la adhesión a un «maestro», la veneración de su memoria y la conservación de sus enseñanzas se pasa de modo insensible a una adoración y consideración de su «santidad». Es decir, el islam que rechaza de plano, en su forma ortodoxa, la figura de los santos y la adoración y el papel mediador de los mismos, acoge en su seno una variante religiosa, básicamente apoyada en el prestigio y la santidad de determinadas personalidades. Los lugares de culto no son tanto las mezquitas al uso, como los santuarios donde se veneran sus restos o donde la tradición ubica el núcleo de su presencia y enseñanzas.

Puesto que se trata de grupos religiosos de carácter iniciático son, la mayor parte de las veces, bastante herméticos, aún cuando algunas de sus manifestaciones se hayan convertido hoy día en atracciones turísticas. En el Magreb, en particular, se puede hablar más que de islam suní, que es la religión oficial, de «morabismo». Es decir de la práctica generalizada de la adhesión a un santo y su tradición de enseñanzas, con lo

(25) POPOVIC, A. y VEINSTEIN, G.: *Obra citada*, p. 24.

que comportan de rituales, peregrinaciones, romerías, sesiones de oración y danza, etc. Todo ello da un sabor y un tono peculiares a las manifestaciones religiosas del norte de África, donde por otra parte, según afirmábamos en un trabajo anterior, aparece el islam en menor contacto con otras religiones como el judaísmo y el cristianismo. No obstante, el panorama no es tan monolítico si contemplamos los movimientos de carácter «fundamentalista» o «islamista» que han surgido en los últimos decenios y a ellos sumamos la presencia de este islam popular encarnado por las cofradías.

A la hora de un posible diálogo interreligioso éstos son elementos a considerar, además de la afirmación de la unicidad y univocidad del mensaje musulmán que los creyentes del islam pregonan como su seña de identidad más destacable. Es decir, los musulmanes no admitirán que «cofradías» o «movimientos de reislamización», más o menos rigoristas, se aparten de la «ortodoxia del islam» o de lo que denominamos «religión oficial».

Pero basta recordar que en Marruecos, durante el periodo de lucha nacionalista algunos miembros destacados de la comunidad judía se adhirieron a movimientos de izquierda, de corte socialista o comunista (26), luchando codo con codo con musulmanes más o menos laicizados o pertenecientes a cofradías, para lograr la independencia. Desde el punto de vista religioso, Mauritania o Libia presentan también un panorama bastante homogéneo, aunque el primero de estos países ofrezca una gran complejidad racial y lingüística. Ambos países han proclamado sistemas de gobierno propios en los que la revitalización musulmana se une a una concepción de carácter socialista muy especial. Mauritania, por una parte, ha favorecido la reislamización como modo de contrarrestar las tensiones multirraciales del país, ya que la fe musulmana es una seña de identidad que favorece la cohesión. En tanto que en Libia, la reislamización promovida por el coronel Gadafi, según su propia interpretación, expuesta en su *Libro Verde*, publicado entre los años 1976 y 1977, ofrece una serie de peculiaridades muy notable, en las que se combina el Corán como base legal y el poder popular como poder decisorio, aunque, de hecho, se trate de un régimen personalista y dictatorial.

(26) SELA, A. (ed.): *Political Encyclopedia of the Middle East*. Jerusalén, 1999, sub *Communism, Communist Parties*, pp. 197-203.

(27) Véase, por ejemplo, STODDARD, P. H.; CUTHELL, D. C. y SULLIVAN, M. W. (comp.): *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, primera edición española, pp. 162 y siguientes. México, 1988.

A partir de finales de los años setenta, tanto en Marruecos como en Argelia, se ha producido una revitalización de movimientos proislam de carácter más o menos fundamentalista. En el caso de Argelia, algunos de ellos se han convertido en verdaderos partidos políticos o han optado por actividades terroristas, constituyendo ejércitos paralelos. Los objetivos últimos de estos grupos presentan la particularidad, común a otros movimientos, no tanto de rechazar injerencias extranjeras como de denunciar la corrupción y el desgobierno de los regímenes locales, sirviendo de cauce de expresión al descontento popular, causado por medidas de tipo económico que favorecían la depresión de las capas menos pudientes. Hay que señalar, no obstante que, en el caso argelino, un grupo fundamentalista como el Frente Islámico de Salvación (FIS) accedió al poder por un proceso democrático, interrumpido por la intervención de terceros países.

En Marruecos, sin embargo, estos movimientos, aunque con cierta pujanza y reprimidos por el Gobierno, no han conseguido una presencia tan fuerte, ya que el país posee aún una muy amplia base social que reside en pequeños pueblos y aldeas y que no es ilustrada y, por otra parte, su práctica del islam es muy tradicional y conservadora. En todos estos países, pero en particular en Marruecos, Argelia y Túnez, funcionan desde muy antiguo diversas «cofradías» (28). Se trata, como ya se ha dicho, de organizaciones fundadas por alguna personalidad religiosa a la que el fervor popular concede el carácter de santo (29). Los seguidores de estas «cofradías» mantienen vivos los rituales, las peregrinaciones a lugares santos, a las tumbas de los fundadores o lugares de aguas medicinales, así como otras muchas actividades que, en algunos casos, se entienden como prácticas supersticiosas o, al menos, alejadas de la ortodoxia, como la adivinación o los estados de trance logrados por medio de estupefacientes. Resulta muy interesante señalar la participación de las mujeres en este tipo de sociedades religiosas, en algunos casos, semisecretas (30).

(28) BAUSANI, A.: *El Islam en su cultura*, FCE, primera reimpression. México, 1993. BRUNEL, R.: *Essai sur la confratrie religieuse des Aissaouas au Maroc*. Casablanca, sin fecha.

(29) En algunos lugares y en determinadas épocas, aún recientes, algunas de estas prácticas eran compartidas por musulmanes y judíos. Véase, por ejemplo, BEN-AMI, I.: *Culte des Saints et pèlerinages judeo-musulmans au Maroc*. París, 1990.

(30) MERNISSI, F.: *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Editorial Icaria, Barcelona, sin fecha *Marruecos a través de sus mujeres*, cuarta edición. Madrid, 1993.

Marruecos ha sido la cuna de casi todas las cofradías del Magreb, allí nació la *Qadiriya* que es la más antigua ya que fue fundada en el siglo xi. El fundador de esta cofradía Muley Abd-al-Qadir al-Yilani tiene mausoleos y santuarios a él dedicados en diversos lugares de Marruecos. Esta cofradía es muy popular y lleva a cabo ritos de éxtasis y de posesión. Otro de los místicos importantes de este país, Ibn Mashish, discípulo a su vez de al-Shadili, que era originario de la tribu de los Banu Arus, fomentó el nacimiento de una serie de cofradías que dependen de la *Shadiliyya*, de entre las más conocidas y difundidas hay que contar con la *Issawiyya*, fundada en el siglo xvi, la *Sharqawiyya*, en el siglo xviii, al igual que la *Nasiriyya* o la *Taybiyya*, en el siglo xvii se fundó la *Darqawiyya* y en el siglo xix la *Tiyaniyya* y la *Kettaniyya*, entre otras. Todas ellas se difundieron también a Argelia y Túnez y tuvieron allí una actuación política importante durante la ocupación otomana y en la época del mandato francés.

Algunas de estas cofradías son consideradas populares por practicar rituales de posesión y de mutilación, como es el caso de los issawa, mientras otras como la *Tiyaniyya* tienen fama de ortodoxas y sus fieles forman parte de las clases elevadas. La influencia interna de muchas de estas cofradías y su intervención política durante siglos obligó en ocasiones a los reyes de Marruecos a relegarlas a su estricto papel religioso o incluso a perseguirlas y condenarlas. En la época del protectorado, las autoridades francesas favorecieron en general a las cofradías, aunque en algunos casos impidieron las peregrinaciones masivas por considerar que alteraban el orden público y constituían un factor de riesgo. Es curioso señalar cómo, debido a su influencia en las masas populares, el partido Istiqlal tomó mucha de la nomenclatura de las cofradías para establecer su sistema de organización interna. La supervivencia de algunas de estas cofradías ha dependido del estado de conservación y sostenimiento de sus santuarios.

En Argelia las cofradías empezaron a funcionar a partir del siglo xvi. Como se ha dicho la mayoría eran de origen marroquí, pero también se establecieron algunas más orientales como la *Qadiriyya* o la *Alawiyya*. En este territorio fueron las cofradías las encargadas de mantener un movimiento de resistencia frente a los otomanos y los franceses. La propaganda colonial en contra de las cofradías se apoyó en su resistencia, aun cuando muchas cofradías no participaran en movimientos de este tipo. Los movimientos innovadores del islam, por su parte, contribuyeron bastante a intentar hacer desaparecer a las cofradías ya que las acusaron de prácticas heterodoxas e incluso de oscurantismo. No obstante, así como los

movimientos de resistencia de las cofradías a las invasiones se han magnificado, de igual modo se ha aumentado la persecución y enemistad entre los renovadores musulmanes y las cofradías. Tras la independencia y debido a los cambios sociopolíticos y a la elección que el Estado hizo por alinearse junto a los reformadores musulmanes en el plano religioso, las cofradías tomaron otros caminos y cambiaron su modo de presencia social. Se dedicaron a la enseñanza religiosa y ofrecieron un marco a la expresión de la fe entre las mujeres que habían sido algo desplazadas de las mezquitas. Algunas cofradías se dedicaban también a labores de carácter social o se presentaban como grupos folclóricos. En los últimos años y debido a la presencia de grupos islamistas como el FIS que habían infiltrado a adeptos suyos en algunas cofradías, el panorama está volviendo a cambiar. Es curioso señalar como en los últimos años muchos intelectuales se han adherido a las cofradías o las defienden y relatan sus contactos con ellas como una seña identitaria importante.

En Túnez, la vida de las cofradías desde su implantación en el siglo XIII es muy semejante a la de los dos países anteriores. En los primeros años posteriores a la independencia de Túnez, cuando el país se dotó de unas estructuras predominantemente laicas y occidentalizadas se redujo considerablemente tanto la influencia de los *ulemas* como de las cofradías. Muchos santuarios y bienes privativos de las cofradías dejaron de existir, se prohibieron las peregrinaciones y se acusó a las cofradías de haber colaborado con el poder colonial. Sin embargo, las cofradías persistieron, aun cuando lo hicieran sólo en el ámbito religioso y con poca presencia en el terreno político. Aquellas que tienen una larga tradición musical se han mantenido activas y tienen una presencia como grupos folclóricos y también por su participación en festivales de músicas étnicas en el extranjero, aun cuando no hayan descuidado su proyección netamente religiosa. En los últimos años, en algunas cofradías tunecinas se han introducido ciertos aspectos del culto a los genios, aunque aún perduran las que se consideran cofradías místicas puras, como es el caso de la *Shadiliyya*, frente a la *Tiyaniyya*.

Libia contempla la mayoritaria extensión de la cofradía *Sanusiyya* que es, por su fundador, originaria de Argelia y que se creó en el siglo XVIII. Esta cofradía ha sido calificada de «partido político» aun cuando su vida religiosa haya sido muy importante. Su mayor labor, desde los comienzos, fue la iniciar la reislamización de la zona y llevó a cabo una importante labor mediadora entre las diversas tribus, así como sirvió de enlace en el comercio, estableciendo una serie de santuarios que eran a la vez escue-

las religiosas y parada para los comerciantes. Esta cofradía se ha extendido, en diversos movimientos y por razones variadas, hacia Sudán y Chad. La presión colonial y los repartos territoriales que estableció el colonialismo italiano y francés en Libia y Chad modificaron la situación de la *Sanusiyya*, cuyo jeque se alineó con el eje germano-otomano en la Primera Gran Guerra y declaró la guerra a los aliados. En el año 1931 fue destruido su último baluarte. Durante la Segunda Gran Guerra, diversas facciones de la *Sanusiyya* adoptaron posturas políticas diferentes y establecieron alianzas diversas. Uno de sus jeques, Muhammad Idris, que era aliado de los británicos, regresó a su país y en el año 1950 se proclamó rey, pero, en el año 1969 fue depuesto por el coronel Gadafi. El «neois-lam» del coronel Gadafi y la influencia reciente de Los Hermanos Musulmanes no ha permitido en los últimos años la recuperación de las cofradías místicas.

Uno de los países donde tradicionalmente mayor presencia han tenido las cofradías es Mauritania, aunque su pluralidad religiosa, étnica y lingüística haya empujado a los últimos gobiernos a una reislamización controlada por el Estado como modo de dar cohesión a la población. El papel de Mauritania en el ámbito de las cofradías ha sido el de darles difusión, en particular a la *Shadiliyya* y a la *Qadiriyya* en el África negra. También han ejercido un importante papel en la formación y el desarrollo de los estudios islámicos, más allá de la propia formación mística. Cada una de las cofradías existentes en este país ha seguido a una escuela jurídica y por ello ha contribuido a mantener unidos el islam místico y el de los juriscultos, sin que se produjera la división entre jeques y *ulemas* que se ha dado en otros lugares. Al igual que en otros países del Occidente musulmán las relaciones entre el poder político, el poder colonial y las cofradías han sido muy variadas, desde la coexistencia sin interferencias a la resistencia o la colaboración.

Casi todas las cofradías del Magreb derivan de las tres más importantes: *Qadiriyya*, *Tiyaniyya* y *Shadiliyya*. Todas ellas nacieron tempranamente pero obtienen su desarrollo a partir de los siglos *xvi* y *xvii*, teniendo una vida productiva y rica durante los siglos *xix* y *xx* y, tras los procesos de liberación e independencia de los poderes coloniales, han seguido diferentes derroteros, en la mayoría de los casos poco apreciadas por los poderes estatales. No obstante, al margen de la consideración que los gobiernos puedan prestarles aparecen como fuertemente arraigadas en el sentimiento religioso e identitario popular, así como son reivindicadas por algunos intelectuales.

A modo de resumen de este apartado hay que decir que en el Magreb, aunque el panorama de pluralidad religiosa sea mucho menos variado que en el Medio Oriente, es suficientemente plural como para no hablar de un «islam oficial» simplemente a la hora de establecer un cauce de relación en este ámbito y, por otra parte, no hay que llamarse a confusión cuando los propios musulmanes de la zona afirman que «morabitanismo», «sufismo» e islam son una misma y única cosa.

Diálogo interreligioso: soporte político, conflictos con la laicidad

En los acuerdos de diálogo euro-árabe, de ya larga historia, no existe verdaderamente un cauce para el intercambio, ni siquiera al nivel de expertos en sociología o antropología cultural, en el campo religioso, lo cual no deja de ser significativo (31).

Sin embargo, la posibilidad de establecer un diálogo interreligioso existe y es un hecho. No obstante, hay que considerar que ese diálogo es forzosamente parcial y bipartito. Es decir, si consideramos que el mundo occidental no es uniforme desde el punto de vista religioso, como ya se ha señalado, pues en Europa coexisten con algunas tensiones muy diversas confesiones cristianas que, además, se hallan según los países en una relación diferente con una sociedad laicizada y con unos Estados no-confesionales y, frente a esa Europa, situamos la pluralidad religiosa que se observa en el Magreb y la distancia conceptual que existe entre lo que se ha llamado «religión oficial» y «religión no-oficial» o «popular», la dificultad de incluir en cualquier foro de debate o diálogo un apartado de lo religioso se hace manifiesta.

Por otra parte, la organización jerárquica de las diferentes Iglesias cristianas occidentales no tiene su paralelo en el mundo musulmán. Los movimientos ecuménicos de las Iglesias cristianas no son del todo eficaces, si a eso sumamos la dificultad de hallar un interlocutor de nivel semejante en el mundo musulmán, el diálogo puede entrar en el plano de lo imposible o lo ineficaz.

Otro aspecto importante que se debe considerar es que, si en el mundo cristiano las diferencias teológicas y dogmáticas son causa de tensio-

(31) A este respecto y a modo de aproximación, se puede consultar la obra de GONZÁLEZ FERRÍN, E.: *Documentos del diálogo Euro-Árabe*, Universidad de Sevilla, 1997, y la amplia bibliografía que lo acompaña.

nes, a veces insalvables, la posibilidad de un intercambio teológico con el mundo musulmán entra de lleno en la tradición histórica de la polémica (32).

No obstante, como ya se apuntaba en un trabajo anterior, existe una tradición de un cuarto de siglo de diálogo islamo-cristiano, promovido por el Vaticano y que ha producido algunos encuentros notables de los que se han hecho eco los medios de comunicación, aunque la opinión pública y las masas populares permanezcan en general al margen de las declaraciones oficiales de las diversas jerarquías religiosas, tanto de un lado como de otro (33).

Un ámbito importante no se refiere tanto a los territorios del norte de África, mayoritariamente musulmanes, sino a la consideración en el campo religioso que se otorga a los inmigrantes del Magreb en Europa. La diversidad de confesiones religiosas europeas y los diferentes niveles de relación que establecen los Estados comunitarios, por ejemplo, con las confesiones mayoritarias plantean casos tan extremos como los de Grecia o Francia.

Un modelo indudable de relación entre las diversas comunidades religiosas de los países europeos, a pesar de que exista un trato de discriminación positiva hacia la Iglesia católica, lo constituye el español con la firma de los acuerdos con las confesiones llamadas de «notorio arraigo», judíos, protestantes (34) y musulmanes (35). Frente a él, modelos como el francés o el holandés (36), donde la defensa radical del Estado laico

(32) Sirva de ejemplo el muy reciente documento, *Dominus Iesus*, del cardenal Ratzinger (septiembre 2000) que ha provocado la contestación de las jerarquías cristianas de diversas Iglesias, entre ellas la anglicana.

(33) MERAD, A.: «Dialogue Islamo-Chrétien pour la recherche d'un langage commun», en *Islam Christiana*, número 1, pp. 2-10. 1975. FITZGERALD, L. M.: «Twenty-five Years of Dialogue. The Pontifical Council for Inter-religious Dialogue», en *Islam Christiana*, número 15, pp. 109-120. 1989.

(34) No obstante la firma de estos acuerdos y la proclamación de la libertad religiosa en España, hace ya veinte años, ha sido noticia reciente la crítica de las confesiones minoritarias acerca de la discriminación que sufren por parte del Gobierno en comparación con la confesión católica (*El País*, 28 de agosto de 2000, p. 22).

(35) Véase ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*, en particular pp. 15-46. Madrid, 1995. AMÉRIGO, F.: *Breve apunte histórico de la relación Estado-confesiones en España*, pp. 155 y siguientes. TATARY, R.: *Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, pp. 165 y siguientes.

(36) SHADID, W. A. R. y KONINGSVELD, P. S. VAN (eds.): *Muslims in the Margin. Political responses to the Presence of Islam in Western Europe*, La Haya, 1996 y *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslims States*. Kampen, 1996.

marca una serie de impedimentos, acrecienta la distancia y la dificultad de un positivo diálogo interreligioso (37).

De estos breves comentarios se deriva el hecho de que no es posible desligar el diálogo interreligioso de la realidad sociopolítica de cada territorio, ni dentro de los países musulmanes, ni en los países europeos. Dicho de otro modo, un intercambio posible entre sociedades multirreligiosas debe contar con el concurso de los Estados y con el apoyo de los diversos gobiernos que favorezcan leyes de integración e interrelación fluida, estableciendo sistemas igualitarios y no-preferenciales o discriminatorios.

En este sentido, unas políticas de relación con las jerarquías religiosas de cualquier confesión pueden resultar tan peligrosas si se llevan a cabo desde una posición confesional por parte del Estado, como si se realizan desde una militancia «casi religiosa» que defienda a ultranza la laicidad. Ni las políticas de corte neoliberal que relegan lo religioso al ámbito estricto de lo privado, ni las políticas de corte marxista, absolutamente materialistas y ateas, o aquellas otras que intentan impregnar a una sociedad determinada de una ética basada en principios religiosos son operativas para lograr un marco legal en el que las religiones se muevan con libertad y puedan interrelacionarse.

Si en este punto existe una dificultad grave de enfrentamiento con la laicidad en los Estados europeos, no es menor el problema cuando vemos que la mayoría, por no decir la totalidad, de los Estados del Magreb son confesionalmente musulmanes y, en muchos casos, adecuan sus leyes civiles a las exigencias éticas religiosas, haciendo por otra parte tabla rasa de la pluralidad interior, con lo que el conflicto se plantea en la tensión existente entre «religión oficial» y «religión popular» a la que ya se ha hecho mención.

Medidas de confianza: educación.

Integración y convivencia: Estado y organizaciones privadas.

Diálogo intercultural: los intelectuales y la universidad

Si las medidas de diálogo que pueden desarrollar las diversas confesiones religiosas pertenecen al ámbito del ejercicio de las propias jerarquías y van acompañadas de las dificultades planteadas, corresponderá a la

(37) VERTOVEC, S. y PEACH, C. (eds.): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. Warwick, 1997.

sociedad civil, que podrá hacerlo desde una posición confesional o laica, el contribuir a crear espacios de intercambio. Estos espacios sólo pueden ser propiciados desde tres niveles: educación; legislación y acción social, creación de opinión e intercambio cultural y científico.

Al ámbito de la educación pertenecen todos los niveles de la enseñanza reglada, desde la Primaria hasta la Enseñanza Universitaria. En España en particular, existe un serio conflicto acerca de la enseñanza de la religión, tanto si ésta ha de hacerse desde una perspectiva confesional, como si ha de hacerse desde un planteamiento científico. Las distintas reformas de los niveles de enseñanza han dado paso a una cierta confusión entre el planteamiento de una formación religiosa de carácter confesional y una enseñanza de carácter científico.

La realidad española muestra que hay varios tipos de jóvenes, como lo hay de familias: jóvenes totalmente laicizados, no-creyentes o no-practicantes de ninguna religión; jóvenes de familias más o menos practicantes, pero que no reciben ninguna orientación religiosa en sus casas o en los centros de formación; jóvenes creyentes y practicantes que mantienen un cierto grado de formación religiosa. Evidentemente, sean estos jóvenes de familias cristianas de cualquiera de las confesiones, judías o musulmanas, recibirán por una parte una formación religiosa impartida en los colegios y, por otra, en sus centros religiosos, pero siempre confesional.

Salvo el primer grupo, los no-creyentes, que recibirán materias, que han ido cambiando con el tiempo según los planes de estudio, relativas a «ética» o «religión, cultura y sociedad», el resto de los que optan por una formación confesional nunca recibirán una visión científica y académica en su integridad sobre esta materia. En cualquiera de los casos, estas materias de «religión» o «alternativas», por entendernos, no forman parte exactamente del currículo del estudiante.

Siempre que se ha intentado racionalizar la enseñanza de la religión o religiones han aparecido posiciones contrapuestas de grupos, «tan confesionales» unos como otros, a favor de la laicidad o de «la religión».

Si hablamos desde una postura académica, la religión, cualquiera que sea, está en la base de cualquier cultura y civilización. Así ocurre en Europa, como en todos los lugares, desde el Imperio Romano a Kant, padre del pensamiento ilustrado que da lugar a la laica modernidad occidental y, por lo tanto, de manera separada o transversal, de manera descriptiva, comparatista, histórica o fenomenológica, debe formar parte de la educación como cualquier otra materia referente a los desarrollos culturales.

Sin centrarnos, pues, en el islam, cabe preguntarse ¿cuántos jóvenes universitarios españoles pueden responder adecuadamente a cuestiones acerca de la simbología de un cuadro mariano, acerca de vidas de santos, acerca de la cronología bíblica o de la Historia de la Iglesia? Y ¿no significa esa ignorancia que no entienden muchos de los acontecimientos ocurridos en Europa, pongo por caso, desde el Renacimiento hasta hoy? Cualquiera con una mínima experiencia docente constata que los estudiantes de Facultades de Humanidades en su mayoría padecen serias lagunas en estos aspectos lo que, sin duda, dificulta su comprensión del mundo musulmán y de fenómenos como el ayuno, la peregrinación, la mística o la oración.

Por otra parte, si estimamos que la formación en el conocimiento de los fenómenos religiosos es una materia tan necesaria y complementaria como la Historia del Arte, la Historia y la Filosofía, ¿por qué no exigimos que los docentes posean una graduación académica idéntica a un profesor de Historia o Filosofía? ¿Por qué no nos sorprende que en España no exista una titulación superior como existe en otros países europeos como Alemania, por ejemplo?

El problema de base supone la no existencia de una Licenciatura en Ciencias de las Religiones equivalente a la que se imparte en otros países europeos. Mientras la población, desde sus edades más tempranas hasta la Enseñanza Universitaria, no tenga una buena formación en el conocimiento de los fenómenos religiosos, en los contenidos de las diversas religiones, en sus semejanzas y diferencias, seguiremos asistiendo a la imposibilidad de un intercambio en igualdad y en respeto, así como a que aparezcan en todos los niveles de la sociedad celos e inconsecuencias.

Ya supone una pérdida notable para la comprensión de la cultura española la ignorancia generalizada de la Historia de la Iglesia española por parte de la mayoría de los jóvenes, o la falta de formación en los rituales y dogmas, lo que les lleva a perder la comprensión de una buena parte de elementos simbólicos presentes en la Arquitectura, el Arte, la Música o la literatura. Cuanto más si se desconoce lo propio es difícil apreciar lo ajeno, sea porque se desdeña o porque se sobrevalora.

Los planes de estudio deberían contemplar seriamente la enseñanza de los fenómenos religiosos y la Historia de las Religiones, especialmente las llamadas de «notorio arraigo» en la península Ibérica, en todos los tramos de la educación, bien como materia separada, bien como materia transversal.

Por otra parte, la preparación profesional y la capacitación para la tarea formadora en este campo en las escuelas y universidades no debería ser encomendada a una persona que posee una titulación de pastoral o catequética, un rabino o un imam, como tampoco sería procedente que en un centro religioso explicara el dogma o el rito una persona que es licenciada en Humanidades o en Filosofía y Letras. Son dos ámbitos totalmente diferentes con fines diversos y no intercambiables.

Mientras esa diferencia radical no sea contemplada por las autoridades políticas, académicas y religiosas, seguiremos teniendo un sistema incongruente que proporciona una deficiente formación en ambos sentidos, que confunde los planos, porque confunde los fines y los espacios.

En esta línea de la educación, corresponde al Estado formar en la «religión desde la perspectiva académica» a los profesores que imparten esa materia en los distintos niveles de la enseñanza, al igual que exige la formación de quienes imparten matemáticas, geografía o dibujo y que, de cara a una mejor integración de sociedades plurales, complejas y multi-religiosas, cuanta mayor consideración se le preste a esa señal de identidad que viene marcada por lo religioso más fácil será lograrla.

Si la educación de los jóvenes es importante a tales fines y lo es la de los docentes en la materia, también resulta de suma importancia la toma de conciencia por parte de las autoridades religiosas de las diversas confesiones, quienes, en alguna medida, mezclan el nivel de conocimientos meramente académico con el de la confesionalidad y adhesión a una determinada comunidad religiosa, lo cual no deja de ser una forma de ejercicio del poder o un arma para canalizar otras reivindicaciones y una cierta presencia en el contexto socio-político.

Este aspecto educativo no sólo incide en la formación de los futuros profesionales, sino que afecta igualmente a aquellos que, en un momento determinado, se enrolan en acciones humanitarias dependientes de organizaciones de carácter privado. Su desconocimiento de la cultura, costumbres y elementos básicos de la confesión a la que pertenecen aquellos a quienes pretenden ofrecer su ayuda y cooperación, dificulta su acción o lleva, inevitablemente, a cometer errores de bulto. Los cooperantes o los voluntarios de organizaciones no gubernamentales provienen de la misma base social que el resto de los habitantes de un país determinado, y si la formación general en ese aspecto es deficitaria, ese déficit también les afecta a ellos. No es, por tanto, únicamente una cuestión de disponibilidad, buena voluntad o solidaridad en abstracto.

Las autoridades políticas, por su parte, tienen la responsabilidad de promover leyes justas que otorguen los mismos derechos a las personas, sean éstas de la nacionalidad y procedencia que sean, y deben proveer a las futuras generaciones de un sólido conocimiento que no sólo los convierta en ciudadanos productivos, sino en ciudadanos concienciados, solidarios y capaces de la convivencia en pluralidad. La pluralidad religiosa del mundo musulmán magrebí no es una cuestión ya circunscrita al territorio africano, ya que los inmigrantes en España y Europa que proceden de la zona vienen con el bagaje de sus creencias y prácticas, incluida la pertenencia a los movimientos del «marabutismo» y las cofradías místicas, muchas de ellas ya con representación en el continente europeo. De manera que es un elemento a tener en consideración no tanto de cara a las relaciones internacionales, sino en relación con las políticas interiores de acogida.

Los medios de comunicación deben hacer un esfuerzo de objetivación y separar claramente aquello que es mera información de lo que es opinión o posición ideológica, de manera que los receptores sepan en cada caso a qué atenerse y, a su vez, puedan adherirse libremente a cualquier tendencia. Dicho de otro modo, el ciudadano está cada vez más sometido a la recepción de noticias mediatizadas por la opinión de los redactores.

En definitiva, es un esfuerzo colectivo de acceso a un conocimiento objetivo el que puede contribuir al sostenimiento de sociedades plurales con un mínimo de tensiones. Las actitudes prejuiciadas, los celos y suspicacias, la defensa de los intereses propios y el desprecio de los ajenos, es evidente que no conducen a reducir las distancias y tensiones. En este sentido, algunas instituciones como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO) desarrollan programas de intercambio religioso a partir, por ejemplo en España de su división con sede en Barcelona (*Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós*) y editan un calendario interreligioso. Por iniciativa privada, también confesional, concretamente de los padres Dominicos, se ha creado una cátedra de las tres religiones en Valencia, en colaboración con la Universidad de esta ciudad, y en Madrid, funciona en la sede del Instituto Superior de Ciencias Morales un foro de debate en este campo, promovido por los padres Redentoristas y los padres Dominicos.

La legislación en materia de intercambios, reconocimiento de derechos de las diferentes confesiones religiosas, acogida de personas que profesan otras religiones diferentes de la mayoritaria en España, contribuiría

desde el ámbito del Estado a facilitar las relaciones con los países del entorno de los que provienen muchos de los confesantes musulmanes.

La labor de intelectuales, periodistas y académicos en el sentido de la creación de opinión y de buena información general para aquellos que no se hallan en edades escolares o universitarias es básica.

Los intercambios entre universitarios de los diversos países de mayoría musulmana o los contactos entre intelectuales en círculos elitistas y cerrados no basta, pues no trasciende a la opinión pública general sino de un modo parcial e ineficaz.

Si España y Europa llevaran a cabo esta labor de formación interior y de reforma de las políticas claramente discriminatorias darían una imagen que contribuiría a disipar los recelos con que se contempla la orilla norte del Mediterráneo. No hay otra posible vía de creación de medidas de confianza en el ámbito de lo religioso que no sea la que consiste en crear un marco de buen conocimiento de los valores que supone la religión sea cual sea ésta y cómo se halla en la base de los grandes logros científicos y culturales que constituyen el núcleo de la historia de los pueblos. Si somos capaces de admirar a una religión como la cristiana, aunque sólo sea por haber sido capaz de construir catedrales como las de Colonia o Burgos, podríamos admirar igualmente a una religión que ha contribuido a crear espacios como la mezquita de Qayrawan en Túnez o que es capaz de mover a millones de personas cada año en peregrinación a Meca.

Conclusiones

La pluralidad de manifestaciones religiosas que se da en el norte de África, como en el resto de los países árabes del Mediterráneo, constituye desde el punto de vista cultural una fuente de riqueza, pero, al mismo tiempo, un serio impedimento para un acercamiento de carácter institucional, si consideramos además la diferencia de organización jerárquica básica que se da en las dos orillas. A esa diversidad del mundo musulmán del Magreb, hay que añadir el hecho de que las instituciones religiosas en Europa presentan también una gran diversidad y responden a muy variadas obediencias e implicaciones políticas con los respectivos Estados. Los intentos de diálogo islamo-cristiano o de intercambio entre intelectuales pertenecen a un ámbito cerrado y elitista, por su propia entidad, que no consigue trascender a la opinión pública general.

Por otra parte, el diálogo estrictamente teológico o dogmático alcanza unos niveles de erudición o de dogmatismo que tampoco resultan operativos. A pesar de ello, los gestos de algunos dirigentes religiosos en encuentros de oración ecuménica, de mediación en conflictos, etc., no dejan de ser positivos y alentadores, así como las iniciativas de determinadas instituciones como UNESCO o de carácter religioso, promovidas por algunas órdenes religiosas.

En cualquier caso, la posición es de franca desigualdad si atendemos a la realidad socio-político-económica entre el Norte y el Sur. De tal manera esto es así que el primero es objeto de contemplación por parte del segundo. En este sentido, las medidas eficaces que pueden contribuir a una cierta fluidez pasan por un buen conocimiento por parte del Norte de las características religioso-culturales de su vecino. Todos aquellos ámbitos que puedan contribuir a la formación de opiniones rectamente fundadas quedan, por ello, implicados en la tarea, desde la escuela hasta la prensa o la radio, pasando por la universidad y los intelectuales o artistas o las organizaciones de carácter humanitario.

Por otra parte, el sentimiento de esa diferencia obliga a los habitantes del Sur a plantearse de formas a veces radicales, la defensa de sus rasgos identitarios como superiores a los del vecino del Norte y a sobrevalorar sus sistemas de valores que oponen a la «mundialización» y «globalización» implicando no sólo a los niveles de carácter religioso, sino también culturales (38).

Bibliografía

- ABUMALHAM, M. (ed.) (1995): *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid.
- (1999): *El Islam*. Madrid.
 - «(1999): Islam» en MARDONES, J. M.^a (dir.) en *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, pp. 209-244. Estella.
- ANAWATI, G. C. y GARDET, L. (1961): *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*. París.
- ARBERRY, A. J. (1942): *An Introduction to the History of Sufism*. Londres.
- (1988): *Le Soufisme*. París.

(38) DAGNOKO, D. Y.: «Culture et globalisation en Afrique», en *Mestissatge Cultural*, año XVI, pp. 167-175. Universitat d'Estiu. Andorra, 2000.

- AYUBI, N. N. (1995): *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona.
- BARKAY, R. (1991): *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*. Madrid.
- BAUSANI, A. (1993): *El Islam en su cultura*, primera reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México.
- BEL, A. (1988): *L'Islam mystique*. París.
- BEN-AMI, I. (1990): *Culte des Saints et pelerinages judeo-musulmans au Maroc*. París.
- BERQUE, A. (1919): *Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes*. Orán.
- BRUNEI, R. (sin fecha): *Essai sur la confrairie religieuse des Aissaouas au Maroc*. Casablanca.
- CALVO BUEZAS, T. (2000): *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes del siglo XXI*. Madrid.
- CARRET, J. (1959): *Le Maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*. Alger.
- DAGNOKO, D. Y. (2000): «Culture et globalisation en Afrique», en *Mestissatge Cultural*, año XVI, pp. 167-174. Universitat d'Estiu. Andorra.
- DJAÏT, H. (1990): *Europa y el Islam*. Madrid.
- DOUTTÉ, E. (1900): *Les Marabouts*. París.
- (1984): *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, (reedición). París.
- EPALZA, M. DE (1999): *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*. Granada.
- FITZGERALD, M. L. (1989): «Twenty-five Years of Dialogue. The Pontifical Council for Inter-religious Dialogue», en *Islam Christiana*, número 15, pp. 109-120.
- GEERTZ, C. (1990): «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, (reimpresión), pp. 87-117. Barcelona.
- GONZÁLEZ FERRÍN, E. (1997): *Documentos del diálogo Euro-Árabe*. Universidad de Sevilla.
- HOURLANI, A. (1992): *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona.
- LÉVI-PROVENCAL, E. (1926): *Religion, culte des saints et confréries dans le nord marocain*. París.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (1994): *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid.
- (1994): «Fundamentalismo, antifundamentalismo y lugares comunes», en *Pensando en la Historia de los Árabes*, pp. 617-626. Madrid.
 - (1997): *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid.

- MARTY, M. E. y SCOTT APPLEBY, R. (eds.) (1993): *Fundamentalisms and State*, volumen III. Chicago.
- MERAD, A. (1975): «Dialogue Islamo-Chrétien pour la recherche d'un langage commun», en *Islam Christiana*, número 1, pp. 2-10.
- MERNISSI, F. (sin fecha): *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Editorial Icaria. Barcelona.
- (1993): *Marruecos a través de sus mujeres*, cuarta edición. Madrid.
- MONNOT, G. (1986): *Islam et religions*. París.
- MORERAS, J. (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB. Barcelona.
- MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona.
- NASR, S. H. (1972): *Sufi Essais*. Londres.
- NWYIA, P. (1970): *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut.
- OLSEN, N. H. (1991): *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*. París.
- POPOVIC, A. y VEINSTEIN, G. (1997): *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona.
- RODRÍGUEZ ZAHAR, L. (1991): *La revolución islámica-clerical de Irán 1978-1989*. México.
- SAID, E. (1990): *Orientalismo*. Barcelona.
- SCHIMMEL, A. (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill.
- SELA, A. (ed.) (1999): *Political Encyclopedia of the Middle East*. Jerusalén.
- SHAHID, I. (1970): *The Cambridge History of Islam*, volumen I. Cambridge.
- SHADID, W. A. R. y KONINGSVELD, P. S. van (eds.) (1996): *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen.
- (1996): *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslims States*. Kampen.
- STODDARD, PH. H.; DAVID C. C. y MARGARET W. S. (comp.) (1988): *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, primera edición española. México.
- VERTOVEC, S. y PEACH, C. (eds.) (1997): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. Warwick.
- WAINES, D. (1998): *El Islam*, Cambridge University Press. España.