

# ISLAM: VIEJAS Y NUEVAS FRONTERAS

Alfonso Carmona  
Universidad de Murcia

## RESUMEN

Los libros en que se recoge la doctrina islámica primigenia dividen el mundo en dos campos enfrentados: los países islámicos y el resto de la humanidad. Hasta finales del siglo XI el debate doctrinal en este campo versaba sobre las condiciones que permitían, o en su caso obligaban, a llevar la guerra al territorio de los infieles. Pero, tras la conquista cristiana de Toledo y de Palermo, el debate se centró en la legitimidad de la permanencia de musulmanes en tierras gobernadas por cristianos. Recientemente el fenómeno de la emigración se ha visto acompañado de la aspiración a un estatuto personal especial para los musulmanes que residen en estados no-islámicos.

PALABRAS CLAVE: relaciones culturales, Islam.

## ABSTRACT

The books where the original Islamic doctrine is collected divide the world in two facing fields: Islamic countries and the rest of mankind. Till the end of the 11<sup>th</sup> C, the doctrinal debate about this was concerned with the conditions that allowed, or in its case obliged, to make war against the infidel's territory. Nevertheless, after the Christian conquest of Toledo and Palermo, the debate was centred on the legitimacy of the permanence of Muslims in those lands governed by Christians. Recently, the phenomenon of immigration has brought in the desire for a special and specific statute for Muslims resident in non-Muslim states.

KEY WORDS: cultural relations, Islam.

Pedro de Quintana, secretario de Fernando el Católico, pedía «paz entre cristianos y guerra a los infieles», y ése fue el lema de la monarquía española durante generaciones. Por aquellos mismos tiempos los hombres de religión del Islam seguían escribiendo libros acerca del *yihâd*, libros que también legitimaban el llevar la guerra al corazón de aquellos países de infieles que no mantuviesen un tratado de paz con los musulmanes. Así pues, las dos religiones han mantenido, y a veces tenemos la sensación de que aún mantienen, actitudes beligerantes con respecto a quienes no creen en sus dogmas. O más exactamente: los estados cuyo credo oficial es una de estas religiones se han considerado, o aún se consideran, enemigos de los estados en que gobiernan los otros.

Pero hay sin duda una diferencia entre ambas religiones: mientras que la legitimación de la beligerancia está en los textos fundacionales del Islam —como vamos a ver—, esta actitud beligerante en el lado cristiano no parece anterior al siglo IV, cuando Constantino (recuérdese la batalla del puente de Milvio en octubre del año 312) oficializa el cristianismo y comienza la represión de las otras religiones.

## DOS MUNDOS ENFRENTADOS

Los textos fundacionales del Islam establecen una tajante frontera que divide el mundo en dos partes enfrentadas: de un lado están los creyentes que viven en países regidos por leyes islámicas; y del otro está el resto del mundo, allí donde no gobiernan las normas del Islam. El territorio de los primeros fue llamado *dâr al-Islâm* (la morada del Islam); el de los otros recibió el nombre de *dâr al-harb* (la morada de la guerra), o también el de *dâr al-kufr* (morada de la impiedad). El uso de una u otra de estas dos últimas denominaciones podrá ser considerado significativo, pero en realidad ambas vienen a implicar lo mismo: que los territorios donde dominan los infieles están, al menos en teoría, bajo la amenaza del Islam, es decir, son tierras expuestas al *yihâd*, ese tipo de lucha que tiene por objeto o bien la expansión o bien la defensa del Islam, pero sin que ello conlleve la aniquilación de los no-musulmanes ni su conversión forzosa<sup>1</sup>.

Cuando la finalidad de la lucha sea difundir el Islam, la primitiva doctrina recuerda que no se debe comenzar el combate si los pueblos contra los que se dirige no han sido antes expresamente invitados a entrar en la religión islámica. Pero, teniendo en cuenta que la formalidad de tal invitación podía entenderse como el preludeo a una guerra y permitir así al enemigo el organizarse, los alfaquíes desarrollaron pronto la teoría de que, al haberse expandido ya el Islam suficientemente, se sobreentendía que todos los pueblos sabían que estaban llamados a adherirse a él, y que no podían, por lo tanto, alegar ignorancia.

De la importancia que la doctrina concede al *yihâd* da idea el hecho de que el Islam considera mártires a cuantos mueren en él. El prototipo del mártir islámico, lejos de esa pasividad que estamos acostumbrados a atribuir a los mártires cristianos, es el del que lucha, y no metafóricamente sino empuñando las armas. El Profeta Muhammad lo dijo: «Me gustaría luchar por Dios y ser matado, y luego ser devuelto nuevamente a la vida para poder perecer de nuevo en la defensa de Dios, y así una vez y otra»<sup>2</sup>. La participación en ese combate por la religión es tan merito-

---

<sup>1</sup> Sobre la doctrina islámica acerca del *yihâd*, véase el trabajo de M<sup>a</sup>. ARCAS CAMPOY, «Teoría jurídica de la guerra santa: El *Kitâb Qidwat al-Gâzi* de Ibn Abî Zamanîn», *Al-Andalus Magreb. Estudios Árabes e Islámicos*, 1 (1993), pp. 51-65.

<sup>2</sup> *Apud* Mâlik b. ANAS, *Muwatta'*, cap. 21, párrafo 27.



ria<sup>3</sup> que al creyente que muere en la lucha se le perdonan todas sus faltas<sup>4</sup>, y así se le abren las puertas del Paraíso.

El *yihâd* es una obligación, al menos colectiva. Deber colectivo, o deber de suficiencia (*fârd kifâyâ*), es aquel cuyo cumplimiento por un número suficiente de musulmanes dispensa a los demás. Pero la teoría sobre el alcance y las excepciones de tal obligatoriedad no es unánime. La corriente mayoritaria en los siglos medievales mantuvo la doctrina de que dicho combate era obligatorio, incluso si los infieles no habían tomado la iniciativa en la agresión. Sin embargo, ya en el siglo VIII, Sufyân al-Thawrî sostuvo la opinión de que la guerra por la religión no era estrictamente obligatoria más que como medio de defensa, y que tomar la iniciativa en el ataque contra los infieles no pasaba de ser una recomendación. Actualmente, son muchas las corrientes de opinión islámicas que consideran que un ataque que no sea en defensa propia no puede ser nunca calificado de recomendable.

Ahora bien, esta doctrina de las dos moradas no aparece explícitamente formulada en el Corán. Por lo pronto, la expresión *dâr al-harb* no es coránica. Parece evidente que tal teoría sólo se formuló una vez que se estableció y consolidó el Estado islámico. El Corán proclama —como es lógico— una inequívoca diferencia entre el creyente y el no-creyente. Pero, según leemos en el Libro Sagrado, el creyente estará en una de estas tres situaciones: 1) vive en país islámico; 2) vive en país enemigo; 3) vive en país no-islámico que está ligado a la comunidad de los musulmanes por un pacto. Esto es lo que se desprende de las aleyas 92 y 93 de la azora cuarta, en que se legisla acerca del homicidio entre creyentes, pues la compensación que se satisface en caso de homicidio no intencionado es diferente en cada uno de los tres casos.

En consecuencia, se podrá argumentar que esa tajante frontera religiosa y política de que venimos hablando no establece dos mundos únicamente, sino tres, habida cuenta del texto coránico que he mencionado. Pero, además, se puede aducir el dato de que los tratados jurídicos islámicos admiten que, cuando un país infiel establece un pacto con los musulmanes, deja entonces de ser *dâr al-harb*, al menos a efectos militares, y pasa a ser *dâr al-sulh* (morada del pacto). Pero, como tal situación jurídica es contingente y transitoria, la teoría jurídica islámica considera que ello no afecta a la esencia de su condición de enemigos.

La frontera religiosa y política con que el Islam marca y preserva su propia identidad no sólo obliga al musulmán a ver a las gentes del otro lado como enemigos, sino que se considera recomendable, cuando no obligatorio, que los musulmanes que residan en el *dâr al-harb* emigren cuanto antes al *dâr al-Islâm*. Es quizá

---

<sup>3</sup> Sobre los méritos del *yihâd* Ibn Marzûq nos ha dejado unos interesantes párrafos en su *Musnad: Hechos memorables de Abû l-Hasan, sultán de los benimerines*, trad. de M<sup>a</sup>J. Viguera, Madrid, 1977, pp. 320-322.

<sup>4</sup> *Muwatta'*, cap. 21, párrafo 31.

oportuno señalar que la palabra empleada en los textos donde se consigna esta recomendación u obligación es *hiyra*, el mismo término con que se designa la emigración que Mahoma efectuó desde su ciudad natal, La Meca, a Yathrib, ciudad que luego habría de ser llamada Madīnat al-Nabī (la ciudad del Profeta) o simplemente Medina. Así pues, los musulmanes no tienen más que seguir el ejemplo del Mensajero de Dios, pues Mahoma con su acción indicó la necesidad de tener un territorio donde poder aplicar las propias leyes y donde poder vivir de acuerdo con las propias normas.

La recomendación a abandonar el *dâr al-harb* se convierte en estricta obligación si el fiel no puede cumplir allí con toda libertad sus deberes religiosos. Este mandamiento se basa en las siguientes aleyas (97-100) de la mencionada azora cuarta:

Los ángeles dirán a los que llamen y que han sido injustos consigo mismos: «¿Cuál era vuestra situación?». Dirán: «Éramos débiles en la tierra». Dirán: «¿Es que la tierra de Dios no era lo suficientemente vasta como para que pudierais emigrar?». Esos tales tendrán la gehena como morada. ¡Mal fin...!

Quedan exceptuados los débiles —hombres, mujeres y niños— que no disponen de posibilidades y no son dirigidos por el Camino.

A estos puede que Dios les perdone. Dios es perdonador, indulgente.

Quien emigre por Dios, encontrará en la tierra muchos refugios y espacio. La recompensa de aquél a quien sorprenda la muerte, después de dejar su hogar para emigrar a Dios y a su Enviado, incumbe a Dios. Dios es indulgente, misericordioso<sup>5</sup>.

La cuarta es una de las azoras que el Profeta dio a conocer en Medina, y las palabras anteriores tenían como intención que los musulmanes que aún permanecían en La Meca la abandonasen para unirse con Mahoma en aquella otra ciudad. Ahora bien, de acuerdo con la literalidad del texto, la obligación de emigrar solamente recae sobre quienes, a causa de su inferioridad en la tierra que habitan, no cumplan satisfactoriamente sus obligaciones religiosas. Sin embargo, el Profeta parece haber sido más exigente, ya que —según algunas tradiciones— llegó a afirmar: «No tengo nada en común con los musulmanes que viven entre los politeístas»<sup>6</sup>.

### ¿PUEDE EL MUSULMÁN VIVIR EN TIERRA DE INFIELES?

Pero, como tantas veces sucede en el Islam, los textos fundacionales son contradictorios, y la tradición islámica recoge también esta otra afirmación: «No hay emigración después de la conquista (de La Meca)». De entender este aserto de modo absoluto, ello implicaría la abrogación de la obligación general de emigrar,

<sup>5</sup> He transcrito la traducción de J. CORTÉS, *El Corán*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 165.

<sup>6</sup> Abú DAWŪD, *Yihād*, 95; AL-NASĀ'Ī, *Qasâma*, 27.

entendiendo que la desaprobación que mereció la permanencia en tierra de infieles fue puntual y sólo tuvo vigencia mientras duraron las circunstancias históricas concretas que motivaron la emigración de Mahoma. Y así lo ha venido entendiendo la mayor parte de las autoridades doctrinales del Islam.

Sin embargo, hubo quienes consideraron que dicha abrogación no se aplicó más que a los musulmanes que vivían en la zona de La Meca. Entre ellos están dos ulemas andalusíes del siglo XII: Abû Bakr Ibn al-'Arabî y Abû l-Walîd Ibn Rushd, en cuya época se estaba asistiendo al repliegue del Islam en la Península Ibérica. Pero lo que sin duda influyó decisivamente en ambos sabios a la hora de formular su doctrina fue el hecho de que, a partir de la toma de Toledo en 1085, existían musulmanes andalusíes viviendo bajo dominio cristiano, fenómeno que se había empezado a conocer en Sicilia unos años antes, cuando en 1072 Palermo fue conquistada por Roger de Hauteville, conde normando<sup>7</sup>.

En los primeros siglos del Islam, que es cuando se elabora la teoría clásica de su derecho, los límites de la expansión de la religión musulmana eran los mismos que los del Estado islámico. No había, pues, musulmanes establecidos permanentemente fuera de esas fronteras. Pero, desde el siglo XI, los andalusíes y otras comunidades islámicas se enfrentan al problema de la existencia de musulmanes de sus antiguos territorios que viven ahora en la «morada de la guerra» (*dâr al-harb*). No todos, pero sí la mayor parte de los muftíes consultados sobre esta nueva circunstancia se inclinaron por la necesidad de que los musulmanes emigrasen de esos países. Ello implicaba que las fronteras de cualquier estado islámico debían estar siempre abiertas a esos exiliados. Lo que motivó no pocas reacciones negativas en las poblaciones musulmanas que se veían obligadas a acoger a dichos inmigrantes, vistos muchas veces como intrusos y competidores, por más que fueran hermanos en la fe.

Digamos de paso que parece haber sido muy distinta la actitud de las autoridades norteafricanas ante la llegada de numerosos y excelentes profesionales que ellos pudieron emplear en sus cortes, cancillerías y tribunales. Consta que también la llegada masiva de población era vista por esas autoridades como una magnífica oportunidad de poblar y vivificar tierras relativamente despobladas, y aumentar la población de las ciudades, especialmente de las costeras (lo que sin duda redundaba en una mayor seguridad de la frontera marítima). Según E. Molina, se estima que solamente en Bugía se instalaron unas ocho mil familias andalusíes<sup>8</sup>. Otro ejemplo: el califa almohade al-Rashîd atrajo hacia Rabat a un numeroso grupo de huidos del Levante peninsular tras la entrada de Jaime I en Valencia (hecho que tuvo lugar en

---

<sup>7</sup> Vid. L. CARDAILLAC, «Tolède et Palerme à la frontière de deux mondes (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles)», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 31 (1992), pp. 33-50.

<sup>8</sup> E. MOLINA LÓPEZ, «Dos importantes privilegios a los emigrados andalusíes en el Norte de África en el siglo XIII contenidos en el *Kitâb Zawâhir al-fikar* de Muhammad b. al-Murâbit», *Cuadernos de Historia del Islam*, 9 (1978-79), pp. 15-16.

1238); el gobernador de Ceuta les facilitó el paso y aseguró su traslado a Rabat, donde se les concedió el derecho a cultivar las tierras en que libremente quisieran instalarse y a mantener sus costumbres de origen<sup>9</sup>.

En todo caso, a partir del momento (finales del siglo XI) en que el Islam pierde las ciudades de Toledo y de Palermo, el debate sobre las circunstancias que hacían obligatoria, o no, la emigración a tierras de Islam renació una y otra vez en la Península Ibérica y el Norte de África especialmente. La doctrina formuló un principio rotundo: «*El Islam gobierna, pero no es gobernado*». Este lema parecía suficiente para que ningún musulmán admitiese de buena gana el sometimiento a un poder cristiano. Pero, además, con las nuevas aportaciones al debate se fueron añadiendo otros argumentos; como el que el musulmán que vive bajo dominio cristiano contribuye a aumentar la riqueza de los enemigos del Islam. Al mismo tiempo se insistía en el hecho de que, aunque al creyente se le garantizase, por parte de las autoridades cristianas, la práctica de su religión, era evidente que la estricta aplicación de las leyes del Islam era muy difícil en un contexto social, religioso y político muy distinto de aquel para el que habían sido dictadas.

Así pues, la teoría legal pidió al musulmán que no aceptase la situación de súbdito de un soberano cristiano y que emigrase a país musulmán. ¿Pues cómo —en esa situación de inferioridad política— se puede organizar la colecta y distribución de la *zakât* (la limosna canónica) o cómo infligir las penas previstas en caso de apostasía, blasfemia, adulterio, robo, etc.? Pero frente a la doctrina está la tozuda realidad, y muchos musulmanes de la Península Ibérica consideraron más conveniente permanecer en su tierra natal. Sus alfaquíes, por otra parte, no encontraron que fuera imposible la práctica del Islam en el *dâr al-harb*. El mismo hecho de que algunos de estos hombres de religión permaneciesen junto con el resto de la población en los territorios conquistados es muy ilustrativo. Ibn al-Zubayr cuenta el caso (que considero significativo) de un ulema cordobés que vivió entre los siglos XII y XIII, llamado Ibn al-Saffâr, el cual, cruzando el Estrecho de Gibraltar, fue capturado por los cristianos y llevado a Toledo como esclavo; pues bien, cuando pagó el rescate que le permitió recuperar la libertad, decidió no volver a territorio islámico, permaneciendo en Toledo dedicado a la enseñanza del Corán en el barrio mudéjar hasta su muerte en el año 1242<sup>10</sup>.

Para facilitar las cosas tales sabios cuidaban, en su transmisión de la doctrina islámica, de no insistir en los puntos en que ésta pudiera ser imposible de aplicar entonces en los reinos peninsulares; y, en todo caso, ofrecían soluciones alternativas para esos puntos de difícil o imposible cumplimiento, o mostraban las posibilida-

<sup>9</sup> E. MOLINA, *art. cit.*, pp. 17-19.

<sup>10</sup> *Apud* P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, «Islam in Spain during the early sixteenth century. The views of the four chief judges in Cairo (Introduction, translation and Arabic text)», en O. ZWARTJES, *et alii* (eds.), *Orientations. Poetry, Politics and Polemics. Cultural transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, 1996, p. 133.

des de exención que la propia Ley prevé y a las que podía acogerse el mudéjar. Tomemos como ejemplo un pasaje del manuscrito 5252 de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya autoría G. Wieggers atribuye a 'Isà b. Yâbir, donde se dice:

En cuanto el *azzaká*, no es menester detenernos en explicar todo su derecho, pues en esta isla [=península], por la gracia de Allah, aunque se adeudó, no obliga a pagarlo, pues no hay rey que pelee en *fi sabil Allahi* [=por la causa de Dios] para que lo gaste, porque para aquello fue mandado<sup>11</sup>.

Tal dictamen sobre la *zakât*, limosna legal o impuesto previsto por la religión, es especialmente sorprendente si se tiene en cuenta que la *zakât* es uno de los pilares del Islam. Así pues, el alfaquí que escribió esto parece dar muestras de una gran voluntad acomodaticia. Por otro lado, en teoría al menos, la principal finalidad de la limosna canónica no era el mantenimiento de la administración del Estado, ni financiar la guerra contra los infieles, sino el socorrer a pobres y menesterosos, acometer obras públicas, etc., por lo que el argumento de la falta de poder político pierde casi toda su fuerza. Sin embargo, en eso, los musulmanes castellanos no hacían más que adelantarse a lo que sería casi general en todo el mundo islámico algún siglo después: la caída en desuso de la *zakât*. Pero, conscientes de que no se podía ignorar de ese modo el tercer pilar del Islam, otros alfaquíes mudéjares ofrecen una solución alternativa, que fue la de que el creyente pagara al menos la *zakât al-fitr*, es decir, la limosna de la ruptura del ayuno de Ramadán, consistente ésta, no en un porcentaje sobre la riqueza que se hubiese obtenido, sino en un reparto de dones en especie, ordinariamente alimentos para los pobres y necesitados; limosna que, en cualquier caso, es obligatoria para todo musulmán pudiente.

Con respecto a la obligación de ir los viernes a una mezquita donde se pronunciara la *khutba* o sermón, los muftíes castellanos tranquilizaban a sus correligionarios recordándoles que se estaba exento de tal deber si uno se encontraba a más de dos millas de distancia de una ciudad, o se hallaba en territorio donde no había sermón del viernes, como sucedía en Castilla<sup>12</sup>.

El debate entre quienes veían factible vivir bajo dominio de infieles y quienes no lo veían factible en absoluto comenzó a principios del siglo XII. El primer texto al respecto que conocemos es una fetua o dictamen que redactó el jurista al-Mâzarî respondiendo a una consulta que le hizo llegar un grupo de musulmanes que seguía viviendo en Sicilia después de la conquista normanda. Le pedían que dictaminara sobre la legalidad de la residencia regular y continua de musulmanes en tierras no islámicas, así como si era ejecutable una decisión judicial pronunciada

---

<sup>11</sup> He modernizado algo la ortografía del texto aljamiado.

<sup>12</sup> Vid. G.A. WIEGERS, «Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI», en *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces*, Zaghuan, 1989, pp. 187-188.



por un juez musulmán pero nombrado por una autoridad cristiana. En su respuesta, al-Mâzarî da prueba de realismo, de flexibilidad y de iniciativa en la interpretación de las fuentes del derecho aplicables a este caso. Pragmatismo, en suma. Venía a decir: vivir en el *dâr al-harb* está prohibido; pero, si uno se ve obligado a ello no hay nada que reprochar. Y si vive allí por su propia voluntad pero ignora la norma, viene a ser lo mismo<sup>13</sup>.

En contraste con esta actitud comprensiva, al-Wansharîsî (1430-1508), jurista de Fez, tres siglos más tarde, tachará categóricamente de infiel a todo musulmán que persistiera en permanecer en los reinos hispánicos después de la caída de Granada; y se llega a plantear la cuestión de si algunos pactos y concesiones al enemigo no eran en realidad una decisión injusta, y que, por lo tanto, no debía ser obedecida, por más que procediera de un emir legítimamente entronizado<sup>14</sup>.

Sin embargo, un poco después del dictamen de al-Wansharîsî, a comienzos del siglo XVI (entre 1508 y 1513), los cuatro cadîes de El Cairo en representación de las cuatro escuelas de derecho respondieron de manera muy diferente a una pregunta sobre el tema efectuada por mudéjares del reino de Aragón. El tenor de su respuesta es calificado de calmante o tranquilizante por los editores de este texto<sup>15</sup>. En efecto, tales jueces opinaron que era totalmente posible ser un buen musulmán en la Península Ibérica de entonces, a pesar de que el Islam había perdido allí todo el poder; y lo que es más, consideraron que no había por lo tanto necesidad de ninguna acción política contra los reinos peninsulares. Los mencionados editores creen que la actitud laxista y de no intervención en los asuntos internos hispánicos que muestran los consultados se puede explicar por la necesidad del régimen mameluco de no poner trabas a la cooperación de las fuerzas hispanas en la lucha contra el enemigo común, el Estado Otomano (que muy poco después acabaría ocupando Egipto).

El debate revivió en el siglo XIX y comienzos del XX en que, como reacción contra la expansión colonial, algunos movimientos político-religiosos islámicos impulsaron a sus adeptos a abandonar los territorios caídos bajo dominio extranjero. Así Muhammad Rashîd Ridâ proclamó en 1905 que los musulmanes de Bosnia tenían obligación de emigrar; la historia reciente muestra que fueron muy pocos quienes le hicieron caso. La emigración contra el colonialismo fue también, después de la primera guerra mundial, doctrina del movimiento khilafatista en la India.

---

<sup>13</sup> Vid. A.M. TURKI, «Consultation juridique d'al-Imâm al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50 (1984), pp. 689-704.

<sup>14</sup> AL-WANSHARÎSÎ, *Al-Mi'yâr al-Mugrib*, Rabat/Beirut, 1981, t. II, pp. 207-209.

<sup>15</sup> P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, *art. cit.*, p. 138; la traducción del texto árabe se encuentra en pp. 139-146, y el texto original en pp. 147-152.



## LOS NUEVOS MUDÉJARES

Al igual que la necesidad de ganarse la vida hizo que los mudéjares se resistiesen a abandonar el suelo hispano, donde tenían una situación económica establecida, la misma necesidad de sobrevivir atrae a nuevos «mudéjares» (si se me permite esta expresión para designar a los inmigrantes magrebíes) a este mismo suelo, a pesar de que aquí vivirán, como sus predecesores, en tierra de infieles.

El hecho de vivir y trabajar agrupados en núcleos más o menos grandes, tendiendo a ocupar zonas, barrios, calles o inmuebles, es otro de los rasgos que me hacen relacionarlos con los mudéjares, que estaban encuadrados, como se sabe, en aljamas, es decir: segregados en guetos.

También como aquellas comunidades de mudéjares, estos nuevos colectivos de musulmanes en España viven bajo sospecha, despiertan recelo y causan intranquilidad. Pero, a semejanza de lo que ocurrió con nuestros mudéjares medievales, la sociedad admite, en principio, la posibilidad de convivir (diré mejor: de coexistir) con ellos, en tanto que comunidad separada. ¿Llegarán a estallar un día las contradicciones que dieron lugar entonces a la figura del morisco, considerado elemento inasimilable?

Los mudéjares gozaban de un estatuto especial que les permitía mantener culto y leyes, como comunidad englobada, pero no asimilada, dentro del nuevo Estado. Pero, ahora, en este siglo, en que, al menos en los países llamados occidentales, supondría una grave contradicción política conceder a sus comunidades islámicas regímenes jurídicos especiales (ni, por lo general, los musulmanes pretenden en nuestros países —creo yo— otra cosa que ser amparados por una ley no discriminatoria de libertad religiosa), la situación, en ese aspecto, puede parecer menos favorable que entonces para los miembros de esas comunidades, ya que nuestras leyes obligan a todos por igual, sin excepciones ni privilegios. Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que, en un Estado laico, la situación tampoco puede describirse como de sometimiento de los musulmanes a leyes cristianas. Aunque, eso sí, mientras estos fieles constituyan una minoría dentro del Estado no podrán aspirar a establecer un sistema de vida islámico y algunas de las disposiciones de la Shari'a, o Ley de los musulmanes, serán inaplicables.

Buena parte de los mudéjares medievales no siguieron las recomendaciones de al-Wansharísí, que decía que «entre un país donde impera la incredulidad y un país [islámico] donde hay injusticia, es preferible este último»<sup>16</sup>. Tampoco todos escucharon al muftí magrebí Ibn Miqlas (siglo XIV), quien afirmaba: «Dios es enemigo de los infieles, y éstos son enemigos de los Profetas y Enviados, por ello no se puede aceptar que un musulmán tenga como vecino a quien es enemigo de Dios y del Profeta»; y más adelante proclamaba: «Aquel que se deja seducir por la creencia

---

<sup>16</sup> AL-WANSHARÍSÍ, *op.cit.*, t. II, p. 440



de que en tierra de Islam no alcanzará los bienes que tiene en tierra de infieles ha abandonado todo temor de Dios y toda confianza en Él»<sup>17</sup>.

Pues bien, tampoco nuestros «nuevos mudéjares» tienen en cuenta tales recomendaciones, sino que prefieren los riesgos, tanto terrenales como espirituales, de un país de infieles a las carencias de países donde se respetan, quizá, los preceptos coránicos. Los citados argumentos de los muftíes de la Edad Media, dado que se apoyaban en el precedente de la propia *hijra* de Mahoma, impulsaron a cierto número de mudéjares y moriscos a emigrar a tierra de Islam. Tales argumentos han servido también, más recientemente —como acabo de mencionar—, en la lucha contra el colonialismo y la ocupación. Pero parece evidente que no han convencido a quienes, empujados por la necesidad, acuden ahora a nuestros campos y ciudades.

Y, sin embargo, a pesar del principio de libertad de conciencia, el musulmán habrá de renunciar aquí a algunos de sus valores y costumbres, ya que en un país occidental no podrá acogerse a otras leyes islámicas que no sean las estrictamente privadas, reducidas al ámbito de la religión y de la conducta personal, y ello en la medida en que no den lugar a actuaciones que contravengan normas del ordenamiento jurídico general. La libertad de conciencia posee unos límites precisos, marcados por el respeto de los derechos y libertades fundamentales de los demás. Y así nuestro ordenamiento jurídico no tolera prácticas que, según la mentalidad dominante, supongan la vulneración de derechos y libertades fundamentales<sup>18</sup>. Uno puede abstenerse de ingerir determinados alimentos considerados impuros, o de beber alcohol, o podrá renunciar a entrar en el sistema del préstamo con interés, etc., pero no le estará permitido, por ejemplo, obligar a casarse a su hija sin que ésta consienta en ello, ni podrá pretender que un matrimonio se formalice si uno de los dos contrayentes no ha alcanzado la edad núbil. No olvidemos que la soberanía estatal se extiende sobre las personas sometidas al Estado, sobre las cosas que constituyen su territorio y sobre los actos que se realizan en el mismo.

Otro ejemplo: los bienes de un musulmán español no podrán, tras su muerte, ser repartidos estrictamente según las reglas previstas en el Corán, pues la legítima (es decir, la parte que corresponde a los herederos forzosos) no permite convenciones ni estipulaciones al margen de las leyes que la regulan, que son normas de observancia general; y recuérdese que, en nuestro Derecho, la legítima estricta ha de repartirse a partes iguales entre los legitimarios, y no como prevé el Corán: «que la porción del varón equivalga a la de dos hembras» (4:11). Por otro lado, los herederos forzosos según la Shari'a son más numerosos que los previstos por las diversas

---

<sup>17</sup> El texto árabe de Ibn Miqlas ha sido editado por H. BOUZINEB, «Respuestas de juriscultos maghrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, 26-27 (1988-89), pp. 61-66.

<sup>18</sup> El lector encontrará interesantes puntualizaciones al respecto en C. ELÍAS MÉNDEZ, «La protección del inmigrante menor de edad como límite a la libertad de conciencia», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 16 (2002), pp. 45-62.

legislaciones europeas. Por lo tanto, habida cuenta del principio *locus regit actum*, un reparto de los bienes del causante, si ha de tener en cuenta las disposiciones islámicas, necesitará un testamento que distribuya, según ese criterio, la parte de libre disposición, o habrá de llegarse a un acuerdo *a posteriori* entre legitimarios y herederos.

Es evidente, pues, que la aplicación total de la Sharí'a presupone un Estado islámico. Ni siquiera cuando nuestros mudéjares medievales consiguieron el mantenimiento de estructuras legales peculiares, propias, lograron una total autonomía jurídica. Sin embargo, incluso en nuestros días, en una decena de países de mayoría no islámica, pero con una importante implantación de musulmanes, han conseguido éstos un régimen jurídico especial en materia de estatuto personal, que limita la soberanía del Estado, dando lugar a una situación jurídica en que los musulmanes son, como si dijéramos, de otra nacionalidad. Estos países se encuentran en África y Asia (Camerún, Uganda, Kenya, Ceilán, Singapur, etc.), con la excepción, que puede en este caso ser significativa, de los territorios anexionados por Grecia en 1913<sup>19</sup>.

La reivindicación de un estatuto jurídico especial para los musulmanes, con el argumento de que ello les posibilitaría cumplir con la normativa jurídica prevista por el Islam, no sólo no nos parece necesaria para ese fin, sino que, en lugar de un privilegio deseable, sería —en muchos casos— algo sumamente restrictivo para los derechos de la persona, muy especialmente en el caso de la mujer. No se olvide que, como se ha podido decir, «la Sharí'a ve en la mujer una extensión de su marido (*shay' mulhaq bi-l-rayul*) y no una persona independiente»<sup>20</sup>, lo que le obliga a aceptar normas como la estricta obediencia al marido, que no son contempladas como válidas por las legislaciones occidentales. Si, por ejemplo, una musulmana decide respetar los preceptos de su religión no contrayendo matrimonio con un cristiano, nadie se lo podrá impedir; pero, si en su estatuto estuviera contemplado ese casamiento como ilegal, es indudable que tal disposición coartaría su libertad. Lo mismo sucede en lo relativo al divorcio, la custodia de los hijos, etc. La experiencia que se tiene en Francia, uno de los países pioneros en la acogida de inmigrantes musulmanes, es que la mujer magrebí prefiere las leyes francesas en sus conflictos jurídicos (sobre todo con el hombre), a pesar del daño que ello inflige a su tradición cultural de origen.

---

<sup>19</sup> Dato extraído de H. de WAËL, *Le Droit musulman*, París, 1989, p. 79.

<sup>20</sup> V. RISPLER-CHAIM, «*Nushûz* between Medieval and Contemporary Islamic Law: the Human Rights aspect», *Arabica*, 39 (1992), p. 325.