

«EL DIABLO ENTRE LOS MUSULMANES»: ISLAMOFOBIA Y ANTIMASONISMO EN LA FRANCIA DE FIN DE SIGLO A LA LUZ DE LA OBRA DE JULIEN ROUQUETTE

FERNANDO BRAVO LÓPEZ

Universidad Pompeu Fabra

fernando.bravo@upf.edu

(Recepción: 13/06/2013; Revisión: 28/10/2013; Aceptación: 13/12/2013; Publicación: 30/07/2014)

1. INTRODUCCIÓN. FRANCIA Y EL ISLAM A FINALES DEL XIX.-2. LA FRANCMASONERÍA SATÁNICA.-3. LAS «SOCIEDADES SECRETAS» MUSULMANAS.-4. «EL DIABLO ENTRE LOS MUSULMANES».-5. EL *PALLADIUM* ISLÁMICO.-6. LA SOLUCIÓN.-7. CONCLUSIÓN.-8. BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

Este artículo es una contribución a la historia de la islamofobia contemporánea. En él se analiza la obra del abate Julien Rouquette (1871-1927), *Les sociétés secrètes chez les musulmans*, y el contexto en el que fue publicada. El objetivo es analizar cómo era la islamofobia de este autor, cuál era su contenido temático y cuáles sus presupuestos ideológicos. Para ello, aparte de analizar la propia obra, se inserta esta en el marco de los miedos de la Francia de fin de siglo a las sociedades secretas y las conspiraciones, miedos que se trasladaron al contexto colonial y que influyeron en la manera en la que el colonialismo francés se enfrentó a las cofradías sufíes. La obra de Rouquette es un ejemplo de cómo la percepción que del islam tenía una parte importante de la sociedad francesa de la época se vio influida por esos miedos, dando forma a una islamofobia particular, pero, aun así, deudora de una larga tradición.

Palabras clave: islamofobia; antimasonismo; cofradías sufíes; colonialismo francés; Islam.

«THE DEVIL AMONG THE MUSLIMS»: ISLAMOPHOBIA
AND ANTI-MASONRY IN FIN-DE-SIÈCLE FRANCE IN LIGHT
OF THE WORK OF JULIEN ROUQUETTE

ABSTRACT

This paper is a contribution to the history of contemporary Islamophobia. It examines the work of Abbé Julien Rouquette (1871-1927), *Les sociétés secrètes chez les musulmans*, and the context in which it was published. It sets out to analyse Abbé Julien's Islamophobia, its thematic content and ideological foundations. His work is analyzed in the context of fin-de-siècle French fears of secret societies and conspiracies, fears that were transferred to the colonial context and influenced the way in which French colonialism confronted Sufi brotherhoods. Rouquette's work is an example of how those fears shaped the way an important part of French society perceived Islam at the time, engendering a particular kind of Islamophobia, but one with strong ties with a long tradition.

Key words: Islamophobia; anti-masonry; Sufi brotherhoods; French colonialism; Islam.

* * *

«..., que là-bas un grand complot se trame non seulement contre la domination de la France, mais contre la civilisation» (1).

1. INTRODUCCIÓN. FRANCIA Y EL ISLAM A FINALES DEL XIX

Los años finales del siglo XIX en Francia fueron especialmente propicios para que los «fanáticos semicultos» de los que hablaba Norman Cohn disfrutaran de las condiciones más favorables para capturar «repentinamente a multitudes de gentes normalmente cuerdas y responsables» (2). Fueron años de gran cambio social, de efervescencia artística y de transgresión cultural. Fueron también años de movilización obrera y nacionalista, así como de furibunda reacción contra los cambios. Fueron especialmente años de crisis económica y política, de escándalos económicos como el de la quiebra de la *Union Générale* o de la compañía del canal de Panamá, de escándalos políticos como el affaire Boulanger o el asunto de la venta de condecoraciones. Fueron años de furibundo antisemitismo, los años del affaire Dreyfus, una polémica que dividió a la sociedad francesa y que desestabilizó más aún si cabe la República (3). Fueron también años de miedo al islam.

(1) ROUQUETTE (1899): 548.

(2) COHN (1995): 11-12.

(3) Véase WEBER (1986).

Mientras la sociedad francesa se escindía entre *dreyfusards* y *antidreyfusards*, Francia se convertía en una «potencia musulmana» (4). Desde 1830 ocupaba Argelia, que, a finales de siglo, y dividida en tres departamentos, ya formaba parte integrante de la República. En 1881, tras el tratado de El Bardo, sometió a Túnez a un régimen de protectorado, que solo fue efectivo tras una dura lucha armada que duró varios años. Después, su interés se trasladó a Marruecos, sobre el que ya ejercía una importante presión diplomática, financiera y militar, y que finalmente, en 1912, sería sometido a un régimen de protectorado hispano-francés. A la vez, más al sur, desde sus bases en la costa de Senegal, Francia iba penetrando poco a poco hacia el interior del continente y, gracias a varias campañas militares, terminó por dar forma a lo que en 1895 sería oficialmente el África Occidental Francesa (5).

El proceso de implantación del poder colonial francés en el mundo musulmán no se realizó sin derramamiento de sangre, ya que los pueblos colonizados se enfrentaron de forma violenta a las pretensiones imperiales de Francia. Las guerras coloniales hicieron que la atención del público francés se dirigiera hacia el mundo islámico y se extendiera el miedo al islam, resurgiendo la tradicional imagen del enemigo musulmán. Tal y como apuntó el periodista francés Jules-Hippolyte Percher en 1891, por entonces se difundieron en Francia una serie de «axiomas» antimusulmanes, tales como que «el musulmán es el enemigo natural, irreconciliable del cristiano» (6). Tal fue la fuerza de tales ideas que a principios del siglo XX surgieron las primeras críticas de lo que ya entonces se llamó «islamofobia» (7).

Por otro lado, la atención de las potencias europeas hacía tiempo que se dirigía hacia el Imperio otomano, que desde finales del XVIII había entrado en un proceso de decadencia que finalmente resultaría irreversible. Todas esperaban hacerse con la mejor parte del pastel y pugnaban entre ellas para impedir que alguna lograra imponer su hegemonía en la zona. Fue lo que se dio en llamar «la cuestión de Oriente».

Esas aspiraciones de las potencias europeas se vieron acompañadas por campañas antiotomanas –o más bien antiturcas– que, mediante las tradicionales representaciones del Imperio otomano como encarnación del despotismo y el terror, trataban de legitimar la intervención europea e incluso la destrucción final del Imperio. Evidentemente, tales campañas arreciaron especialmente en determinados momentos de tensión, como durante la intervención otomana en Bulgaria en 1876 y la consiguiente guerra ruso-turca; o entre los años 1894-

(4) La expresión es contemporánea. Véase, por ejemplo, LE CHATELIER (1888): II.

(5) La bibliografía existente sobre las relaciones entre Francia y el mundo islámico durante el siglo XIX, y especialmente sobre el colonialismo francés, es muy amplia. Aquí nos limitaremos a mencionar a algunas obras de referencia: AGERON (1968); HARRISON (1988); FRÉMEAUX (1991); ARKOUN y LE GOFF (2006); LAURENS (2007).

(6) PERCHER (1891): 203-204.

(7) Véase BRAVO LÓPEZ (2011).

1896, cuando la tensión política provocada por los nacionalistas armenios –no exenta de algunas acciones armadas– provocó el estallido de una ola de represalias por parte otomana que desembocó en la comisión de algunas matanzas entre la población armenia (8).

La imagen del Imperio otomano no salía, desde luego, muy bien parada tras este tipo de acontecimientos. La prensa europea les dedicaba mucho espacio y no dejaba de recordar a sus lectores que la causa de tales horrores no era otra que la naturaleza islámica del Imperio. Importantes políticos europeos dedicaron tiempo y esfuerzo a transmitir tales ideas. Las masacres de los 90, por ejemplo, inspiraron a un buen número de prohombres franceses –tales como Georges Clemenceau, Jean Jaurès o Anatole France– para crear en 1900 la revista quincenal *Pro Armenia* (9).

Las presiones europeas hacían que el Imperio otomano se sintiera amenazado, pero, a su vez, las potencias europeas sentían una gran inquietud por lo que este pudiera hacer para perjudicar sus intereses en el mundo islámico. Esa inquietud se resumía en una palabra: panislamismo. Fue especialmente el sultán Abdulhamid II quien, tras la guerra ruso-turca de 1876, trató de recuperar el papel de cabeza del mundo islámico que tradicionalmente se había asociado al título de califa. Mediante la divulgación de propaganda a su favor, trató de que el mundo islámico mirara en dirección a Estambul para unirse de nuevo y poder hacer frente a la acometida de las potencias occidentales. El miedo a que esa propaganda calara entre las poblaciones musulmanas sometidas al poder colonial influyó sobremanera en la política que las potencias pusieron en práctica durante esos años. Impedir que el panislamismo se extendiera fue una de las primeras preocupaciones de los servicios secretos y las diferentes administraciones coloniales (10).

En el ámbito interno, el colonialismo francés en el mundo islámico dio motivo a nuevos enfrentamientos entre católicos y republicanos laicos, debido a las diferentes concepciones que defendían acerca de lo que debía ser la «*mission civilisatrice*» francesa. Para los republicanos, esa labor «civilizadora» debía tener un carácter exclusivamente laico. Por el contrario, para los católicos debía estar indisolublemente ligada a las misiones católicas, que, según este punto de vista, no solo servían para combatir la «falsa religión», sino también como baluarte contra el avance del protestantismo británico (11). El enfrentamiento continuo entre esas dos concepciones no fue más que un reflejo del enfrentamiento que existía entre ambos sectores sociales acerca de casi cualquier cuestión. Ambos, además, echaron mano de teorías de la conspiración para

(8) Véase KENT (1996). Sobre las masacres de 1894-1896 véase SHAW y SHAW (1977): 200-205; BLOXHAM (2005): 51-57.

(9) Véase <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32843003m/date> [fecha de consulta: 5 de noviembre de 2012].

(10) SHAW y SHAW (1977): 259-260; ÖZCAN (1997).

(11) Véase CONKLIN (2011).

explicar las acciones –o supuestas acciones– del contrario. Si para muchos republicanos detrás de cualquier movimiento contra la República estaban las maquinaciones de los jesuitas; para muchos católicos detrás de cualquier avance de la secularización, detrás de cualquier acción anticlerical, estaban las sociedades secretas anticatólicas, especialmente la francmasonería, a la que muchos atribuían un carácter satánico. Unos y otros trasladaron esas ideas conspirativas a las colonias en el mundo islámico, colocando a las cofradías sufíes en el centro de sus preocupaciones. Si para los republicanos laicos las cofradías representaban sociedades secretas clericales y antirrepublicanas dispuestas a acabar con la presencia francesa en el mundo islámico y reinstaurar el Califato, para los católicos no eran más que otra forma adoptada por las sociedades secretas anticatólicas inspiradas por el Maligno. Desde este punto de vista, las sociedades secretas no solo deseaban acabar con la influencia del catolicismo en Francia y Europa, sino que querían también impedir su avance en las colonias.

La obra que nos disponemos a analizar en este trabajo ofrece un testimonio inmejorable de este tipo de pensamiento católico. A lo largo de las siguientes páginas se analizará la obra del abate Julien Rouquette (1871-1927), *Les sociétés secrètes chez les musulmans*, y el contexto en el que fue publicada. Para ello, aparte de analizar la propia obra, se insertará esta en el marco de los miedos de la Francia de fin de siglo a las sociedades secretas y las conspiraciones, miedos que, como hemos dicho, se trasladaron al contexto colonial e influyeron en la manera en la que el colonialismo francés se enfrentó al islam en general y a las cofradías sufíes en particular. La obra de Rouquette es un ejemplo de cómo la percepción que del islam tenía una parte importante de la sociedad francesa de la época se vio influida por esos miedos, dando forma a una islamofobia particular, pero, aun así, deudora de una larga tradición. En definitiva, con este trabajo se quiere realizar una aportación a la historia de la islamofobia contemporánea, y en concreto al debate en torno a la continuidad y el cambio en la tradición antimusulmana europea (12).

2. LA FRANCMASONERÍA SATÁNICA

«El género humano» se divide en «dos campos enfrentados». De un lado está «la verdad y la virtud», del otro, todo lo que es contrario a ellas; de un lado está «el reino de Dios sobre la Tierra», del otro, el «reino de Satanás». De esta manera empezaba León XIII su encíclica antimasónica *Humanum genus*, de 20 de abril de 1884. Para él, esa lucha eterna entre el Bien y el Mal no era simplemente una lucha entre dos conceptos metafísicos, sino que se materializaba sobre la Tierra, enfrentando a los siervos de Dios contra los siervos del

(12) Véase BRAVO LÓPEZ (2013).

Diablo, a la Iglesia contra sus enemigos. Entre esos enemigos destacaba en un lugar preferente, guiando y auxiliando a los siervos de Satanás, una sociedad secreta, la francmasonería, una organización satánica diseñada exclusivamente para pervertir las costumbres, difundir ideas subversivas dirigidas a acabar con todo lo establecido: la Iglesia, el gobierno, la familia, la educación, la virtud y la razón. El único objetivo de la francmasonería era, en definitiva, destruir de una vez por todas la sociedad cristiana, apartar para siempre a los hombres de Dios.

Para contrarrestar este ataque, la Iglesia debía, ante todo, «arrancar a la francmasonería su máscara», mostrar al pueblo cristiano cuál era su verdadera naturaleza, cómo funcionaba su organización, en qué consistían sus ritos y cuáles eran sus propósitos. Así, los miembros de la Iglesia, por medio de sus sermones y pastorales, debían difundir las verdades sobre la masonería, iniciar una verdadera campaña antimasonónica que sirviera para proteger al pueblo de Dios de los engaños del Maligno (13).

A lo largo del siglo XVIII, la francmasonería había sido condenada en repetidas ocasiones por el papado, pero fue especialmente tras la Revolución francesa cuando algunos pensadores contrarrevolucionarios empezaron a sostener la idea de que detrás de la Revolución había una serie de sociedades secretas anticristianas. El principal divulgador de este tipo de ideas fue el abate Augustin Barruel, quien en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797-1799) atribuyó a una sociedad secreta la responsabilidad por la Revolución. Poco después, en 1806, el mismo Barruel se encargó de divulgar una carta de un tal Jean-Baptiste Simonini en la que se apuntaba que detrás de esas sociedades secretas revolucionarias estaban en realidad los judíos. Así, desde los mismos inicios del siglo XIX, las bases de la teoría de la conspiración judeo-masónica estaban puestas.

Esta vinculación entre judaísmo y masonería dentro de una teoría de la conspiración dirigida a explicar los cambios políticos, sociales y económicos contemporáneos, se divulgó especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a través de las obras de autores como Gougenot des Mousseaux, Nicholas Deschamps, Emmanuel-Augustin Chabauty, Édouard Drumont o, más tarde, Léon Meurin, y a partir de ahí se convertiría en parte central del discurso antisemita hasta el Holocausto –y aún después–. Para el catolicismo contrarrevolucionario europeo, la masonería y el judaísmo se convirtieron a partir de entonces en los chivos expiatorios a los que culpar por la creciente secularización de la sociedad, por los intentos republicanos de separar cada vez más Estado e Iglesia, y por la eliminación de los privilegios jurídicos y fiscales que la Iglesia todavía conservaba. Todo esto se interpretó como un ataque en toda regla cuyo único objetivo final era simplemente acabar con la Iglesia, destruir el cristianismo. Muchos estaban convencidos de que detrás de tal ofensiva estaban las sociedades secretas, que

(13) Véase http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus_en.html [fecha de consulta: 25 de enero de 2013].

habían ido apoderándose del poder político y económico, unas sociedades que, según algunos, estaban dominadas por el judaísmo internacional, pero que, en último término, eran una creación del propio Satanás. Estas ideas fueron las que inspiraron a León XIII a la hora de publicar la *Humanum genus* –si bien él particularmente prescindió del aspecto antisemita–, y fueron las que guiaron a toda una serie de escritores, periodistas y clérigos para, siguiendo el llamamiento papal, poner en marcha una gran ofensiva propagandística antimasónica que dio forma a libros, publicaciones periódicas e, incluso, asociaciones políticas como la *Union Antimaçonique de France* (14).

Aprovechando este estado de ansiedad y paranoia, e inspirado directamente por la encíclica de León XIII, un marsellés, Gabriel-Antoine Jogand-Pagès, alias Léo Taxil (1854-1907), dio forma a uno de los engaños más célebres de la Historia (15). Un año después de la *Humanum genus*, Taxil anunció públicamente su conversión al catolicismo. Hasta entonces había sido uno de los más sensacionalistas periodistas anticlericales de su época. En sus obras había atacado de manera furibunda a la Biblia, a Jesucristo, a la Iglesia y a los Papas con acusaciones que rayaban en lo pornográfico. Había llegado incluso a fundar una *Librairie anticléricale* y un periódico, *L'anti-clérical*, que habían tenido cierto éxito. Sin embargo, hacia 1884, Taxil estaba casi arruinado. Quizás por esta razón entró en contacto con círculos clericales que, poco después de su conversión, ya le habían conseguido un contrato con la *Librairie Saint-Paul*, que le pagó un salario mensual. A partir de entonces comenzó a publicar obras antimasónicas. Empezó con una serie de 4 volúmenes titulada «Révélations Complètes sur la Franc-Maçonnerie», compuesta por *Les frères trois-points* (1885), *Le culte du Grand Architecte* (1886), y *Les soeurs maçonnes* (1886). Tras ello Taxil publicó un gran número de obras en esta misma línea, incluyendo varias publicaciones periódicas, y haciendo uso en ocasiones de colaboradores como el Dr. Bataille (pseudónimo de Charles Hacks), quien pondrá su nombre como autor a la serie *Le Diable au XIX^e siècle*.

Desde 1891 Taxil y sus colaboradores empezaron a introducir en sus obras la cuestión del «rito paládico». Según aseguraban, al frente de la conspiración masónica para acabar con el cristianismo y poner las bases del reinado del Anticristo había una élite de masones reunidos alrededor de un culto satánico presidido por un ídolo, el Baphomet, que ellos llamaban *Palladium*, y que daba nombre a todo el rito (16). Se trataba de la última manifestación de un culto

(14) Sobre el antimasonismo en la Iglesia durante el XIX véase FERRER BENIMELI (1982); DOMÍNGUEZ ARRIBAS (2009): 43-66; JARRIGE (2010). Sobre la historia de la teoría de la conspiración judeo-masónica véase COHN (1995). Sobre el antisemitismo francés de la época véase WILSON (1982) y BIRNBAUM (1998). Sobre las ansiedades de la Iglesia y el conflicto entre secularismo y clericalismo en la Europa del XIX véase CLARK y KAISER (2003).

(15) Todo lo que sigue acerca de la mistificación de Taxil se basa en WEBER (1964); JONES (1970); y HARVEY (2006).

(16) VAUGHAN (1896): 25.

satánico ancestral cuya historia se remontaba a los antiguos maniqueos y los gnósticos, y que había sido transmitida a los masones por los templarios.

El centro de poder del *Palladium* estaba en Charleston (Carolina del Sur), y su líder era Albert Pike. Allí se preparaba la llegada del Anticristo, quien nacería de la nieta de una de las más importantes dirigentes de la organización, Sophie Walder. Sin embargo, dentro del *Palladium* había surgido un conflicto: Diana Vaughan, una importante miembro de esa sociedad secreta, se había enfrentado a Walder y finalmente había roto con el *Palladium*. En 1895 Vaughan llegó incluso a anunciar que había optado por abrazar el catolicismo, iniciando a partir de entonces una verdadera cruzada contra el culto satánico masónico. La historia de la conversión de Vaughan y sus luchas contra el *Palladium* fueron seguidas con fervor por miles de católicos y difundidas con profusión en la prensa clerical. El público francés vivía casi en tiempo real todos esos enfrentamientos internos, divulgados periódicamente por las publicaciones del círculo de Taxil, salpicados con nuevas revelaciones sobre las ceremonias satánicas y las conspiraciones urdidas en las tras-logias masónicas del rito paládico.

La campaña antimasonica de Taxil recibió el apoyo expreso de altos miembros de la Iglesia, como el cardenal Lucido Parocchi o el obispo de Grenoble Armand-Joseph Fava. También de clérigos y escritores antimasonicos como el abate Gabriel Bessonies, quien mantuvo una larga correspondencia con Taxil, así como de importantes publicaciones católicas como *La Croix*. Taxil fue incluso recibido en audiencia por León XIII, quien también otorgó a Domenico Margiotta –otro de los colaboradores de Taxil– la Orden del Santo Sepulcro.

Taxil estuvo presente en el primer congreso antimasonico, celebrado en Trento entre septiembre y octubre de 1896, donde recibió algunas presiones para que diera pruebas sobre la veracidad de la existencia de Diana Vaughan. Pero su incapacidad para disipar las dudas llevó a que se iniciara una investigación que finalmente no resultó concluyente. A pesar de que las sospechas se extendían, la curia fue reticente a atacar la historia de Taxil, pero tampoco fue capaz de atajar las presiones para que este mostrara pruebas de que todo lo que había contado era cierto. Así, las dudas acerca de Vaughan y su conversión continuaron, hasta que finalmente Taxil anunció que presentaría ante el público a la expaladista. Citó a la prensa en la Sociedad Geográfica de París el 19 de abril de 1897. Allí, en lugar de presentar a Diana Vaughan, pronunció una conferencia en la que desveló todo el fraude: todas sus revelaciones sobre la masonería, el *Palladium*, Vaughan, Sophie Walder y los ritos satánicos en la masonería, eran producto de su mente, eran una mentira destinada a mostrar al mundo la credulidad de la Iglesia y el público católico, un engaño que había durado 12 años.

Pero antes de eso, antes de que Taxil desvelara cuál era el verdadero misterio del *Palladium*, cuando todavía buena parte del mundo católico europeo vivía pendiente de sus revelaciones, en enero de 1894, apareció un suplemento mensual de *Le Diable au XIX^e siècle* llamado *La Revue Mensuelle*. Allí, al lado de

las grandes revelaciones en torno a Vaughan, Walder y compañía, apareció una serie de artículos llamada *Les sociétés secrètes musulmanes dans l'Afrique du nord*. La serie estaba firmada por un tal Adolphe Ricoux –otro de los pseudónimos usados por Léo Taxil–, pero, en realidad, el autor de la serie era un joven clérigo francés, miembro de la Sociedad de las Misiones Africanas de Lyon, llamado Julien Rouquette (17).

3. LAS «SOCIEDADES SECRETAS» MUSULMANAS

Rouquette fue uno de los miles de católicos, clérigos y seglares, que creyeron de buena fe las mentiras de Taxil. Según él mismo cuenta, los trabajos de Taxil y Bataille tuvieron una muy buena acogida entre los católicos, especialmente entre los jóvenes deseosos de luchar «por el triunfo del catolicismo y la ruina de la francmasonería y la judería», jóvenes que tomaron a Taxil como su modelo a seguir. Hasta que se descubrió el engaño, comentaba Rouquette, «sus informaciones parecían verdaderas». Él estimaba, sobre todo, el trabajo del apócrifo Dr. Bataille, quien, según decía, «era un hombre que sabía escribir», un hombre en el que «la causa antimasónica había encontrado a su Drumont». Por esa razón entró en contacto con el grupo de Taxil ofreciendo su colaboración. Envío a Bataille-Hacks un texto que había compuesto sobre las sociedades secretas musulmanas, el cual, como hemos dicho, fue efectivamente publicado. Sin embargo, en lugar de aparecer firmado por Rouquette, Taxil decidió atribuírselo, utilizando uno de sus pseudónimos: Adolphe Ricoux. Rouquette escribió a Hacks quejándose por esta forma de proceder y el mismo Taxil le respondió, reconociendo que había sido decisión suya. Todo esto lo contaba Rouquette en 1899, cuando el engaño de Taxil ya se había hecho público. Había decidido publicar en forma de libro esa serie de artículos de la *Revue Mensuelle* y creyó conveniente empezar justificándose por su relación con el grupo de Taxil (18).

A pesar del escándalo del *Palladium*, el libro efectivamente apareció con el título *Les sociétés secrètes chez les musulmans*. A ojos de Rouquette, seguía siendo necesario y útil para llamar la atención al gobierno francés del peligro que corrían sus posesiones coloniales. El libro se había escrito precisamente «para prevenir a los que dirigen los destinos de Argelia» de que las colonias francesas podían caer en manos de los británicos gracias a su connivencia con las «sociedades secretas» musulmanas, cuyo único objetivo era, según Rouquette, «expulsar a los franceses». El odio «al francés, es decir al católico», unía a musulmanes e ingleses; en realidad, era lo que unía a «todos los adoradores

(17) La serie apareció a partir del número 8 (agosto de 1894). Véase <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55417624/f1.image>.

(18) ROUQUETTE (1899): I-III.

del Diablo». De hecho, si los ingleses y los musulmanes se entendían bien, decía Rouquette, era porque venían de la misma familia, «¿no tenían al Diablo por padre?» (19).

La vinculación establecida por Rouquette entre el islam y el Diablo no era, ni mucho menos, nueva. Se trataba de un lugar común dentro de la tradición islamófoba cristiana. Desde los inicios de la polémica cristiana antiislámica el islam fue insertado dentro de un relato providencialista de la historia en el que la nueva religión era considerada tanto un castigo de la divinidad por los pecados de los cristianos, como un instrumento del Diablo en su lucha eterna contra la divinidad (20).

Por contra, otorgar a los musulmanes un papel dentro de la ofensiva general de las sociedades secretas contra el catolicismo y contra Francia, resultaba más novedoso. Como hemos visto, la relación del judaísmo con la masonería y las sociedades secretas fue un tema recurrente durante la campaña antimasonista de finales del siglo XIX, y lo seguiría siendo hasta mucho después. Lo que resultaba menos común era atribuir algún papel al islam dentro del relato de las conspiraciones anticristianas pergeñadas por el judaísmo y la masonería. Algunos autores, como el abate Chabauty, Taxil, Nicholas Deschamps y Léon Meurin, establecieron una cierta conexión islámica en la historia de la conspiración cuando aseguraban que parte de los ritos y secretos de la masonería, transmitidos por los templarios, en realidad tenían su origen en el contacto que estos habían tenido con los musulmanes, especialmente con los ismailíes, quienes les habían transmitido el culto a Baphomet (21). Tal conexión entre templarios e ismailíes —o los «asesinos» del Viejo de la Montaña— fue común en la literatura sobre sociedades secretas desde finales del siglo XVIII. Establecida ya en 1796 por Charles Louis Cadet de Gassicourt en su *Le tombeau de Jacques de Molai*, fue difundida pocos años después por orientalistas como Silvestre de Sacy y Joseph von Hammer, quienes empezaron a estudiar la secta ismailí y explícitamente la identificaron con los templarios, los masones, los illuminati y las ideas revolucionarias (22).

Existía, por tanto, una conspiración, producto de una vinculación espiritual maligna en cuyo origen estaba el propio Diablo, una conspiración para acabar con el poder colonial francés, para acabar en realidad con Francia y la civilización cristiana. En esa conspiración tomaban partido, de un lado, los ingleses, del otro los musulmanes organizados, al igual que los enemigos del catolicismo en Francia, en sociedades secretas. De entre todas esas sociedades secretas,

(19) *Ibíd.*: IV.

(20) Véase DANIEL (1993); TOLAN (2002); FLORI (2010): esp. 105.

(21) CHABAUTY (1880): 187-197; DESCHAMPS (1882): vol. 1, 309; TAXIL (1886): 779-780; MEURIN (1893): 162-163.

(22) Véase IRWIN (2011). Es posible que Jean-Baptiste Simonini conociera estas teorías porque en su carta a Barruel de 1806 incluyó al Viejo de la Montaña dentro la conspiración anticristiana, solo que le atribuyó una identidad judía; véase DESCHAMPS (1882): vol. 3, 659.

Rouquette destacaba desde el principio una: la Sanusiyya. Es decir, las sociedades secretas a las que Rouquette se refería eran las cofradías sufíes (*tariqa*, pl. *turuq*) (23).

Desde los comienzos de la conquista francesa de Argelia las cofradías sufíes se habían convertido en una preocupación para las autoridades coloniales. El hecho de que el emir Abdelkáder (1808-1883), líder de la resistencia armada contra la ocupación durante quince años, tuviera vínculos estrechos con la *tariqa* Qadiriyya –su padre era jeque de la cofradía– hizo que los franceses empezaran a prestar atención a esa realidad que, hasta entonces, había sido escasamente estudiada. Ya en 1845 Édouard de Neveau, capitán del Estado Mayor, publicó un primer estudio sobre el tema, *Les Khouan: ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*. Para Neveau, dado el poder social y político de las cofradías, la administración colonial debía tenerlas muy en cuenta, conocerlas y, a ser posible, ganarse su favor (24). Con esta obra se ponían las bases de lo que después sería una política general de la administración colonial francesa hacia las cofradías sufíes: la de otorgar prebendas y favores a los líderes de las cofradías sumisas al poder colonial, y utilizarlos como auxiliares de la administración e intermediarios entre esta y la población nativa. Mientras, los líderes insumisos debían ser mantenidos bajo una continua vigilancia y perseguidos si era necesario (25).

A finales de siglo, cuando Francia se estaba convirtiendo en una «potencia musulmana», bajo la influencia de la obsesión metropolitana por las sociedades secretas y los complots políticos inspirados y ejecutados por estas, el interés por las cofradías sufíes –centrado en el supuesto «*péril confrérique*»– se convirtió en una obsesión. Desde el punto de vista republicano anticlerical las cofradías encarnaban el oscurantismo religioso y se asimilaban a los jesuitas, la organización «secreta» católica por excelencia, mano negra detrás de todas las conspiraciones antirrepublicanas. Por el contrario, desde el punto de vista clerical, las cofradías no eran más que un reflejo de las sociedades secretas anticatólicas europeas cuyo máximo exponente era la masonería (26). En este ambiente se publicaron nuevos estudios sobre el tema, todos realizados por miembros del aparato colonial francés, como Henri Duveyrier o Louis Rinn (27).

Por su amplitud y por la cantidad de información recogida acerca de un buen número de cofradías, el trabajo de Rinn es especialmente importante y, como se verá, ejercerá una gran influencia en la obra de Rouquette. Rinn con-

(23) Sobre las cofradías sufíes véase TRIMINGHAM (1971) y POPOVIC y VEINSTEIN (1997).

(24) Véase NEVEU (1846): 11-14.

(25) Sobre la política francesa hacia las cofradías sufíes en el África septentrional y occidental véase O'BRIEN (1981); HARRISON (1988): esp. 15-23, 33-40; TRIAUD (1995): esp. 9-20 y ROBINSON (1999).

(26) HARRISON (1988): 22-23; TRIAUD (1995): 10-14.

(27) Véase DUVEYRIER (1884) y RINN (1884).

sideraba que las cofradías eran un peligro para la estabilidad del dominio colonial europeo en el mundo islámico. Los esfuerzos que las potencias europeas estaban haciendo para «introducir al Antiguo Oriente en la corriente de la civilización moderna» habían levantado entre los líderes religiosos musulmanes mucho temor. Guiados por él, se habían encargado de soliviantar los ánimos de las poblaciones sometidas, que cada vez se resistían más y más a los proyectos europeos e, incluso, «habían sido capaces de dar forma a un movimiento panislámico que, extendiéndose desde las islas de la Sonda al Atlántico» constituía «un verdadero peligro para todos los pueblos europeos que» tenían «intereses en África o en Asia». A la vanguardia de ese movimiento panislámico, cuyo objetivo era realizar el ideal islámico de un gobierno teocrático, estaban las «congregaciones y asociaciones religiosas»; es decir, las cofradías sufíes. El ideal del islam era la teocracia y, por lo tanto, ningún musulmán verdadero querría vivir bajo un gobierno no islámico. Según Rinn, eso, y no ningún sentimiento patriótico, explicaba la resistencia de los musulmanes al gobierno europeo.

Por suerte, aseguraba Rinn, los musulmanes de Argelia no eran verdaderos musulmanes: no estaban instruidos en materia religiosa y no conocían más que las prácticas más tradicionales. Además, «la masa de la población es más beréber que árabe», apuntaba Rinn, lo que la hacía más sensible a los intereses materiales que a los religiosos. De hecho, según él, esta población ya había «repudiado una parte de la ley islámica». Ese alejamiento de las enseñanzas islámicas permitía ser optimista en cuanto al futuro, pero eso podía cambiar si la acción de las cofradías se extendía y la población se islamizaba más. Para evitarlo, para frenar la acción nociva de las cofradías, se podía llevar a cabo una política de cooptación de sus líderes –tal y como había propuesto Neveau–, y ganarse su apoyo por medio de favores y prebendas. Sin embargo, Rinn no era favorable a esta forma de actuación. Pensaba que una República que estaba intentando separar Iglesia y Estado, no podía, a la vez, llevar a cabo políticas de protección de un credo religioso en Argelia. Como solución, Rinn apuntaba en dos direcciones. En primer lugar, y en contradicción directa con su defensa de la separación entre Iglesia y Estado, proponía la creación de un clero oficial pagado por el Estado y la edificación de mezquitas oficiales en los pueblos y ciudades de Argelia, donde ese clero asalariado ejercería. Suponía Rinn que así se quitarían fieles a los jeques de las cofradías, pues los «indígenas» preferirían acudir a esas mezquitas oficiales. Pero la solución definitiva estaba, según Rinn, en «transformar la sociedad musulmana», en modernizarla. La solución estaba en la expansión de la tecnología moderna en la sociedad argelina, algo que Rinn resumía remitiendo a la expansión del ferrocarril: «el ferrocarril es, por excelencia, el poderoso ingenio del progreso y de la civilización» y debe «preceder y no solamente seguir a la colonización». El ferrocarril traería el progreso, esto transformaría la sociedad argelina haciéndola moderna, lo que traería consigo una mayor secularización que, a su vez, acabaría con la influen-

cia de las cofradías sufíes. Esa era la solución definitiva que proponía Rinn (28).

Pero, sin duda, si una obra marcó de manera determinante todo acercamiento posterior a las cofradías sufíes, ya fuera político o científico, esa fue la de Octave Depont y Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, de 1897 (29).

Para Depont y Coppolani, dentro de las sociedades islámicas el poder no residía en los ulemas, sino en «un mundo misterioso» cuyo prestigio se derivaba «de la divinidad misma». Ese mundo misterioso estaba «constituido por las sociedades secretas, las órdenes de los *derwiches*, las cofradías místicas» que se extendían por todo el mundo islámico, y que eran los «verdaderos motores de la sociedad musulmana» (30). Sus predicadores viajaban por todo el mundo islámico transmitiendo las enseñanzas de sus maestros, llevando el islam a aquellos lugares adonde todavía no había llegado, enseñando por allí donde iban «las prescripciones coránicas hostiles a la civilización europea». Propagadores del fanatismo, esos predicadores eran, «por su propia naturaleza, los enemigos de todo poder establecido, y los Estados musulmanes, así como las potencias europeas que» tenían «bajo su poder a musulmanes» debían «contar con esos predicadores antisociales». Por su propia naturaleza y por ese poder que tenían, las cofradías sufíes eran un peligro constante para el mantenimiento del dominio colonial francés. Según Depont y Coppolani, «el islam, movido por las cofradías religiosas», podía «ser un grave peligro para la obra de civilización que» había «que llevar a cabo», podía «comprometerla y arruinarla». Las cofradías eran «el alma del movimiento panislámico» que buscaba reinstaurar el Califato y unir a todos los musulmanes bajo su poder y contra las potencias coloniales europeas (31).

Sin embargo, enfrentarse abierta y violentamente a las cofradías no serviría de nada. Convertiría a sus jefes en mártires y héroes de la causa anticolonial, y acrecentaría «el fanatismo» de sus miembros. «Las persecuciones religiosas», apuntaban Depont y Coppolani, «lejos de conducir a la destrucción del espíritu que anima a las confesiones o sectas, sirve al contrario, la mayor parte de las veces, a fortificarlo». Por tanto, lo que había que hacer era ganarse el favor de los líderes de las cofradías sufíes, había que emprender «una obra de tolerancia y de mansedumbre», había que ganarse «el espíritu de nuestros súbditos musulmanes». En la misma línea que Neveau más de 50 años antes que ellos, Depont y Coppolani consideraban que otorgando prebendas, dispensando favores, financiando, por ejemplo, la educación religiosa, la construcción de mezquitas y zagüías, los franceses podían ganarse a las cofradías y convertirlas en fieles

(28) RINN (1884): v-vi, 1-5, 518-520.

(29) O'BRIEN (1967); HARRISON (1988): 20-23.

(30) DEPONT y COPPOLANI (1897): IX-X.

(31) *Ibíd.*: XIII-XV.

auxiliares del poder colonial. Esta política no solo permitiría utilizar a las cofradías para beneficio del orden colonial, sino que también sería posible mantenerlas bajo un control más estrecho. Esa era la política que debía seguirse (32).

Dos años después de que Depont y Coppolani publicaran su influyente obra, Rouquette publicó la suya. Las dos obras compartían una misma imagen de las cofradías como un peligro constante para el poder colonial francés y para la civilización europea en general, pero ese peligro tenía, en ambas obras, una naturaleza bien diferente, lo cual conllevaba dos maneras diferentes de abordarlo. Depont y Coppolani abordaban la cuestión desde un punto de vista que se pretendía científico, adoptaban una perspectiva secular y su preocupación era exclusivamente el mantenimiento del orden colonial francés. Rouquette, en cambio, no tenía ninguna pretensión científica, se enfrentaba a las cofradías sufíes desde un punto de vista explícitamente confesional, y para él la suerte del dominio colonial francés estaba indisolublemente ligada a la expansión del catolicismo en tierras del islam. Para Depont y Coppolani, el islam era un mal que resultaba reformable gracias a la expansión de la civilización europea. Para Rouquette, el islam era un mal que había que combatir sin cuartel. Era una obra de Satanás, y con Satanás no valían componendas.

4. «EL DIABLO ENTRE LOS MUSULMANES» (33)

El mundo islámico, y en concreto el norte de África –esa «tierra maldita» dejada de la mano de Dios– vivía, según Rouquette, bajo el dominio del Maligno. Satanás ejercía su poder sobre esa parte del mundo afectada por «un calor excesivo», donde los hombres estaban «sujetos por temperamento a las enfermedades nerviosas» y eran más propensos a caer en las garras del Diablo. A causa del clima en el que vivían, que moldeaba su carácter, los «pueblos indolentes» de África no se podían enfrentar al Demonio con la misma fuerza que los «pueblos robustos» europeos cristianos. Rouquette concebía la identidad musulmana en términos puramente confesionales. Prácticamente todas las características morales negativas de los musulmanes tenían un origen confesional: se debían a las «odiosas» enseñanzas del Corán. Sin embargo, también consideraba que los pueblos sometidos al ambiente climático africano poseían un carácter indolente, propenso a las enfermedades nerviosas, que les inclinaba hacia el mal. El clima moldeaba el espíritu del pueblo. Se trataba, por tanto, de un punto de vista «ambientalista», en el sentido de que atribuía al ambiente el origen de las características morales de un pueblo (34). O al menos así era en

(32) *Ibíd.*: 280-289. Véase también HARRISON (1988): 20-23.

(33) «*Le diable chez les musulmans*» es el título del primer capítulo de la obra de Rouquette, pero es además el membrete que encabeza casi todas las páginas del libro.

(34) El «ambientalismo» fue uno de los recursos utilizados por algunos intelectuales del XVIII para explicar la diversidad humana. Véase BANTON (2004).

principio, porque esas características también eran moldeables mediante la religión. Podían serlo en sentido positivo, si esa religión era el catolicismo, o en sentido negativo, si esa religión era el islam. En África el catolicismo podía contrarrestar la fuerza negativa de los condicionantes climáticos y salvar a esos «pueblos desgraciados». Pero, para evitarlo y atraerlos hacia sí, el Diablo había hecho uso de un arma nueva: el islam. Y es que Satanás parecía sentir «placer al atormentar a esas criaturas desgraciadas», a las que atrofiaba «su inteligencia para hacer a los hombres semejantes a las bestias» (35).

Efectivamente, el islam convertía a los hombres que seguían sus doctrinas en poco más que bestias, mentirosos y ladrones por naturaleza (36). El islam era sinónimo de odio al progreso y, por lo tanto, impedía a los musulmanes progresar, educarse, instruirse. Todo musulmán que deseara ser fiel a su religión debía odiar «el progreso y la civilización», y todo el que deseara situarse al mismo nivel que las personas civilizadas debía hacerlo en contradicción con la doctrina del islam (37). Esa falta de progreso hacía que los musulmanes no hubieran cambiado a lo largo del tiempo. Haciendo uso de uno de los temas centrales del orientalismo –la incapacidad de los pueblos orientales para el cambio (38)–, Rouquette sostenía que los musulmanes seguían siendo en el siglo XIX lo que habían sido catorce siglos antes:

No es solamente odio a Francia lo que alberga el corazón del musulmán, es odio a toda civilización, a todo progreso. No se alía para detener los progresos del catolicismo, sino de la civilización. Vedle, después de catorce siglos, es siempre igual: tiene una tienda, un camello o un caballo, algunas ovejas, y corre con todas sus riquezas de oasis en oasis (39).

Ese odio era perenne, porque, en definitiva, era producto del odio eterno de Satanás hacia Dios y el cristianismo. Desde los comienzos de su historia, el cristianismo, «el representante de la verdadera civilización y del verdadero progreso», se había visto atacado por Satanás, quien, en primer lugar, había intentado acabar con él difundiendo las filosofías heréticas. La Iglesia las venció y entonces Satanás pensó destruir la Iglesia mediante la espada, inspirando las invasiones bárbaras del Imperio romano. Pero la Iglesia consiguió convertir a esos pueblos y vencer de nuevo a Satanás. Fue entonces cuando el Diablo decidió utilizar a los árabes en su lucha. Decidió fundar «una nueva religión basada en el desprecio a la mujer, la satisfacción de las pasiones más bajas y más abyectas, y un odio a muerte contra todo lo que sea cristiano y quiera sacar a la humanidad de las tinieblas que la rodean para conducirla a un estadio superior». A partir de ahí siguió una lucha continua entre el Bien y el Mal, entre el

(35) ROUQUETTE (1899): 5, 7, 103, 127.

(36) *Ibíd.*: 161.

(37) *Ibíd.*: 454, 416.

(38) SAID (2003): 139, 349.

(39) ROUQUETTE (1899): 16, véase también 136, 541-542.

cristianismo y el islam: Poitiers, Lepanto, Viena... una lucha en la que siempre terminó ganando la Cruz (40). Siguiendo la tradición antiislámica medieval, el islam se insertaba en una concepción providencialista de la historia, presidida por el conflicto eterno entre el Bien y el Mal, entre Dios y Satanás, entre los siervos de Cristo y los siervos del Diablo.

El islam era, por tanto, un instrumento del Diablo en su lucha contra el cristianismo, la verdadera civilización. El Dios del islam era «un Dios absolutamente estéril, (...), indolente, malvado, cruel, pérfido, bárbaro», un Dios que no tenía «ninguna de las cualidades que nos gusta encontrar en nuestros semejantes». Según Rouquette, una religión que rendía «culto a un ser semejante» debía «necesariamente resentirse de esa indolencia, esa holgazanería, esa falta de energía» (41). Mahoma, era un «inmundo personaje» inspirado por el Diablo, era el «Profeta de Satanás» (42); y el Corán, ese libro «inmundo» (43), no había dejado de hacer mal al mundo impidiendo el progreso humano. Ambos, Mahoma y el Corán, habían condenado a los pueblos sometidos a su poder, convirtiendo a sus sociedades en perversas, diabólicas, pues «toda sociedad que se opone al progreso del hombre es una sociedad malvada, perversa, diabólica». Siendo el verdadero progreso el que venía de la mano de las enseñanzas de la Iglesia católica, toda sociedad, todo grupo humano, toda creencia que fuera contra la Iglesia católica iba contra el progreso y la civilización, y, por tanto, era diabólica (44).

Gracias a la Iglesia, el Mal había sido vencido en numerosas ocasiones, pero este había tratado siempre de buscar nuevos métodos para acabar con el cristianismo. Las sociedades secretas eran el medio con el cual Satanás quería continuar su lucha, en Europa y en el resto del mundo. Esas sociedades adoptaban diferentes formas, dependiendo de dónde ejercieran su labor destructiva: en Europa era la francmasonería y en el mundo islámico eran las cofradías sufíes. Pero, a pesar de las diferencias —que en todo caso eran superficiales—, todas ellas eran obra del Diablo, y a él adoraban: «Satán ha variado, dependiendo de los países y los pueblos, los distintos medios de atacar», pero «sobre toda la tierra, persigue el mismo objetivo: destruir el imperio de Dios, para colocarse él mismo en el trono que pertenece solo a Dios» (45). Según Rouquette, el islam, a causa de la ofensiva colonial europea que había conseguido someterlo a su poder, había despertado de su letargo y de nuevo amenazaba a Europa y a la civilización. Pero para ello hacía uso de las sociedades secretas. Ellas eran la vanguardia del panislamismo, ese movimiento contra Europa y la civilización para conseguir que el islam imperara sobre el mundo, según lo veía el clérigo. Si el

(40) *Ibíd.*: 8-9.

(41) *Ibíd.*: 449.

(42) *Ibíd.*: 269, 273-274, 280, 449.

(43) *Ibíd.*: 164, 440, 446, 597.

(44) *Ibíd.*: 9-10.

(45) *Ibíd.*: 5.

islam era en sí mismo un peligro constante para la civilización, el panislamismo, un movimiento que buscaba el renacimiento del islam, resultaba un peligro mortal, «el peligro más grande para la civilización», un peligro que, obviamente, era necesario atajar, pues, si Dios no lo impedía, «Europa sería sumida de nuevo en la oscuridad de la ignorancia y la barbarie» (46). Y al frente de ese movimiento se encontraban, como decimos, las cofradías sufíes, las sociedades secretas islámicas, que cada vez ganaban más fuerza en todo el mundo islámico, que miraban «a Europa con una mirada amenazante» y que estaban listas «para echar al mar al perro cristiano y al turco apóstata» (47).

5. EL PALLADIUM ISLÁMICO

El Diablo, al parecer, no se contentó con inspirar a Mahoma para que fundara su «innoble» religión. Tuvo que ir más allá y crear el sufismo, la doctrina que inspiraba a las sociedades secretas musulmanas, su «alma», al igual que «el alma de la francmasonería» era «el materialismo, el ateísmo». Introducido, según Rouquette, desde la India tras la muerte del tercer califa, esa otra creación del Diablo se unió al islam uniendo un mal a otro mal; unión favorecida por el Corán, que, como el sufismo mismo, estimulaba sobre todo la sensualidad, imponiéndola sobre el espíritu: «todas las voluptuosidades están permitidas a sus fieles, y otras todavía más numerosas y más refinadas les son prometidas para la vida futura». El sufismo terminaba esa labor de destrucción del espíritu humano iniciada por el Corán, dando rienda suelta a los excesos, embruteciendo al hombre, eliminando su capacidad de razonar. Por tanto, el musulmán que ingresaba en una cofradía se imponía a sí mismo unas «cadenas» todavía más pesadas que las que ya de por sí imponía Mahoma (48).

El sufismo enseñaba al cofrade a unirse místicamente con Dios, o al menos eso creía él, porque en realidad, nos decía Rouquette, detrás de todas las enseñanzas sufíes no estaba Dios, sino el Diablo, de modo que cuando el sufí creía tener una visión estática de la divinidad, lo que tenía en realidad era una aparición del Maligno (49). Todas las ceremonias sufíes estaban destinada a adorar al Diablo y a favorecer su dominio sobre los musulmanes. El *dikr* —el ritual de recitación repetitiva de los nombres de Dios, de versículos del Corán o de hadices—, no era más que una especie de encantamiento satánico que atrofiaba la mente y que servía al jeque para dominar a sus discípulos y utilizarlos para sus objetivos satánicos, pero era sobre todo el medio para llegar al éxtasis y entrar en contacto con el Diablo (50).

(46) *Ibíd.*: 12-13, 16-18, 552.

(47) *Ibíd.*: 150.

(48) *Ibíd.*: 51, 92, 95.

(49) *Ibíd.*: 26.

(50) *Ibíd.*: 28-30, 114-121, 255-261.

Además del *dikr*, Rouquette describe otros ritos sufíes, pero no hay en esas descripciones nada explícitamente satánico. Desde luego no se asemejan a las que Taxil realizaba de los supuestos ritos *paládicos* (51). Carecen normalmente de su efectismo y la presencia del Maligno nunca es explícita. El único momento en el que Rouquette se deja llevar por el efectismo es cuando describe las ceremonias de los miembros de la Isawiyya: las proezas físicas de los faquires que devoran fuego y andan sobre brasas sin quemarse, etc. (52). Debe tenerse en cuenta que nuestro autor, a diferencia de Taxil, actuaba de buena fe. Él creía efectivamente en lo que decía y no tenía necesidad de inventar nada. Recogía la información de otros autores y simplemente la reproducía, añadiendo a continuación su propia interpretación: allí donde otros no veían sino ritos religiosos exóticos pero inocentes, él veía al Diablo. La presencia del Maligno en los ritos sufíes es un punto de partida y una conclusión que se repite una y otra vez a lo largo de todo el libro, pero sin ofrecer prueba alguna –ni inventarla, como habría hecho Taxil–.

Efectivamente, todo lo que Rouquette dice acerca de las ceremonias de las cofradías sufíes, así como de su historia y la vida de sus principales jeques –a lo que dedica toda la segunda parte del libro–, se reproduce de manera relativamente aséptica y fiel a la información que por entonces estaba a su disposición. Esto es así porque, en realidad, todo proviene de la obra de Louis Rinn. De hecho, todo lo que el libro contiene de información factual acerca de las cofradías es un verdadero plagio del libro de Rinn. Incluso se podría decir que el libro de Rouquette en su totalidad es una reelaboración del de Rinn, una versión confesional de este, o lo que, a juicio de nuestro autor, el libro de Rinn debería haber sido. Rouquette, efectivamente, da un giro a las interpretaciones de Rinn, convirtiendo en negativo todo lo que él considera positivo, y, evidentemente, concluyendo cada exposición recordando al lector que detrás de todo lo que se describe está Satanás.

A esta tendencia a reescribir la obra de Rinn pertenece también la insistencia de Rouquette por dejar bien claro que no existe ninguna equivalencia entre los ritos y la forma de organización de las cofradías sufíes y la de las órdenes religiosas cristianas. Contradice así a Rinn, que suele establecer ese tipo de equivalencias (53). Para Rouquette, en cambio, la diferencia es esencial, radical, puesto que es la misma que existe entre el Bien y el Mal: las cofradías sufíes son la antítesis perfecta de las órdenes religiosas cristianas, al igual que el Diablo es la antítesis perfecta de Dios. Al contrario que las órdenes religiosas cristianas, que elevan el espíritu y alimentan el alma, las cofradías musulmanas destruyen el alma y alimentan los bajos instintos, ayudándose para ello de las drogas. El místico sufí es igualmente la antítesis del místico cristiano. El prime-

(51) Véase, por ejemplo, VAUGHAN (1896): 31-32.

(52) ROUQUETTE (1899): 287 y ss.

(53) Véase RINN (1884): 21-22, 52.

ro está lleno de orgullo, mientras el segundo es la humildad personificada. De esa contraposición se deduce que el primero está bajo una influencia diabólica, mientras el segundo es receptor de la gracia divina (54). En definitiva, aunque las órdenes monásticas cristianas y las cofradías sufíes se asemejen en algunos de sus objetivos, en lo más importante son antitéticas:

En el fondo, las órdenes musulmanas tienen el mismo objetivo que las nuestras: santificar a sus adeptos; solamente yerran en los medios y el fin verdadero. El éxtasis, en efecto, no se puede adquirir, es un don de Dios; si se llega a él mediante los esfuerzos supremos de la imaginación, es más bien una alucinación y un engaño del diablo.

(...) Mientras nuestras órdenes religiosas son un magnífico jardín donde crecen todas las virtudes, las órdenes religiosas musulmanas, imágenes del país, no son más que un basto desierto donde crece aquí y allá algún arbusto escualido, que un espejismo del desierto os hace creer un árbol gigantesco. ¡Ay! La milicia de Satanás ha pasado por allí. ¡¡Recemos, recemos por ese desgraciado pueblo!! (55).

Las órdenes religiosas cristianas, por tanto, como producto de la verdadera fe, y fieles seguidoras de Dios, conducen a sus miembros hacia la virtud, mientras que las cofradías sufíes, «con el pretexto de la virtud les conducen al crimen» (56). Y es que, al final, las cofradías sufíes no son sino una deriva maligna de algo que ya de por sí lo era, el islam. Todo aquí se basa en un presupuesto básico de la islamofobia: el buen musulmán es un hombre malo (57). Siguiendo esta lógica, se concluye que el musulmán, cuando se integra en una cofradía sufí, se hace un musulmán mejor, lo que lo convierte en una persona mucho peor. En cambio, el buen cristiano es un hombre bueno, y cuando ingresa en una orden religiosa cristiana se hace mejor, e incluso puede llegar a la santidad. Y al contrario, el cristiano que ingresa en una sociedad secreta se pierde, deja de ser buen cristiano y se convierte en enemigo de la Iglesia y de Dios. El sufí es un buen musulmán, por tanto, «no debe más que seguir la pendiente del islam para llegar al embrutecimiento y al satanismo», el masón en cambio es un mal cristiano, debe abandonar las enseñanzas cristianas para llegar a ser un buen masón y hacerse anticristiano, un siervo del Diablo. Todo ello no es más que una consecuencia lógica de la identificación del islam con el Mal y el cristianismo con el Bien (58).

De ahí se deduce algo que, de todas maneras, ya estaba muy claro desde el principio: que si las cofradías sufíes son parecidas a algo es a la masonería, tanto por su origen satánico, como por sus ritos, así como por sus objetivos anticristianos, que las convierte en enemigas acérrimas de la civilización. Por ello, aunque Rouquette insiste en que también existen diferencias –pues Satanás

(54) ROUQUETTE (1899): 18-19, 31.

(55) *Ibíd.*: 32, 50.

(56) *Ibíd.*: 133.

(57) Véase BRAVO LÓPEZ (2012): 224, 248, 306, 311-314.

(58) ROUQUETTE (1899): 103, 153.

adapta sus métodos a los diferentes pueblos (59)–, tampoco deja de buscar paralelismos entre las cofradías sufíes y la masonería. Pero no se contenta con eso. Para Rouquette, no es solo la masonería la que tiene un reflejo en el mundo islámico, también el *Palladium* lo tiene.

Dentro de las cofradías sufíes, al igual que dentro de la masonería, existen diferentes grados de iniciación. En los primeros grados los iniciados no comprenden muy bien los misterios y desconocen cuál es el objetivo real de su organización, así como a quién sirve. Pero conforme el iniciado va ascendiendo en la escala del conocimiento y va subiendo de grado, entra poco a poco en contacto con la realidad, hasta que alcanza el grado suficiente como para iniciarse en el culto a Satanás:

Creemos fervientemente que en las zagüías hay verdaderamente manifestaciones diabólicas. Creemos que muchos adeptos están en relación permanente con los demonios, y que aprenden de ellos la manera de actuar en cualquier circunstancia. (...) hay verdaderamente apariciones no de Dios, sino del demonio; los *khouan* se postran ante él, le adoran y le rinden homenaje. Allí también pues, Satanás recibe un culto (60).

Son los *khouan* (61) que llegan al último grado en la escala de iniciación los que adoran a Satanás, los que se ven poseídos por «el espíritu de las tinieblas» (62). Son esos *khouan* los que se convierten en un instrumento de Satanás para la consecución de su objetivo de acabar con la civilización cristiana. Son esos iniciados los miembros del verdadero rito paládico islámico y su centro de poder, «la Charlestón» del *Palladium* islámico, se encuentra en «Djegboub» [i.e. Jaghub], donde la Sanusiyya tenía su zagüía más importante (63). La identificación con el *Palladium* de los masones es prácticamente total, a pesar de las pequeñas diferencias que el Diablo ha introducido para adaptar sus designios a los diferentes pueblos. Albert Pike tiene sus émulos en notables jeques sufíes, y el estado de éxtasis en el que entra Sophie Walder es equivalente al estado en el que entran los sufíes de grado superior (64). «Nada más pérfido», por tanto, «que las órdenes religiosas musulmanas, en eso imitan a la francmasonería, o más bien esta sigue sus pasos» (65).

Pero entre las cofradías sufíes también había diferencias, unas eran más diabólicas que otras. Las peores, a juicio de Rouquette, eran la Isawiyya, la Rahmaniya y la Sanusiyya. En cuanto a la primera, sorprendentemente, y sin asomo de duda, nuestro autor aseguraba que «nadie condena más que nosotros a los autores que quieren ver al diablo por doquier», pero que, en el caso de la Isawiyya, era

(59) *Ibíd.*: 5, 103, 210.

(60) *Ibíd.*: 132.

(61) *Khouan* es un afrancesamiento del árabe *ijwan*, que literalmente significa «hermanos».

(62) ROUQUETTE (1899): 43.

(63) *Ibíd.*: 105, 551.

(64) *Ibíd.*: 65, 133, 215.

(65) *Ibíd.*: 176.

cierto que estábamos «en presencia de Santaná» (66). Los prodigios que los miembros de esta cofradía sufí realizaban no podían más que ser obra del Diablo, formas de ganarse la admiración de la gente y ganar nuevos adeptos (67). Sus ceremonias de recitación, su música «infernál», llevaban a los fieles a la «histeria», «la posesión», el «diabolismo» (68). Según Rouquette, sacrificaban cabras en sus rituales, con las evidentes connotaciones luciferinas de ese animal: «grande ha sido siempre la veneración que los adeptos de Santaná han tenido por ese animal inmundo; y sabemos que el ángel de las tinieblas aparece a veces bajo esa forma». Por eso se trataba de un animal usado también en «los rituales de la francmasonería femenina divulgados por Léo Taxil» (69). Mediante esos ritos, el miembro de la Isawiyya tenía tratos con los espíritus, entraba en contacto con Santaná y se sometía totalmente a él: «el ángel de las tinieblas vendrá a revelársele y le indicará su voluntad, y trazará su línea de conducta». Por todo ello, «esa orden de los Aïssaoua [i.e. Isawiyya] es más malvada y perversa que las otras, más relacionada con Santaná que las otras» (70).

En cuanto a la Rahmaniya, su fuerza política y su capacidad de movilización contra la presencia francesa en Argelia ya se vio durante la revuelta de la Cabília en 1871. En tiempos de paz, decía Rouquette, estos «francmasones musulmanes» «no ejercen una gran autoridad sobre sus compatriotas», se centran en sus ritos y realizan sus prodigios para demostrar que «tienen relación con los espíritus». Pero en cuanto es necesario «activar el odio del musulmán contra el cristiano», son capaces de movilizar al pueblo, pues este los ve «como gentes inspiradas por el Profeta, encargados por él para reanimar el celo de los sectarios del Corán, y de predicar la guerra santa». Y es que «todas sus palabras son consideradas por todas esas gentes como la expresión de la voluntad de Allah» (71). El supuesto mandato divino –que en realidad era diabólico– de odiar a los cristianos era, según Rouquette, lo que explicaba la revuelta de la Cabília. Ningún sentimiento patriótico guiaba a los musulmanes, solo el odio inspirado por Santaná. La ilegitimidad de la revuelta resultaba evidente: no solo se trataba de una revuelta contra los franceses, se trataba de una revuelta contra Dios. El peligro que esta cofradía suponía para la autoridad colonial francesa y para la civilización cristiana era evidente (72).

Pero el peligro más grande parecía provenir de la Sanusiyya, la cofradía que, según Rouquette, estaba «llamada a jugar el papel principal en la franc-

(66) *Ibíd.*: 239-240.

(67) *Ibíd.*: 248, 284-285.

(68) *Ibíd.*: 261-262.

(69) *Ibíd.*: 291-292.

(70) *Ibíd.*: 266, 274-275. Rouquette confunde la vinculación espiritual entre los maestros sufíes difuntos y sus discípulos con el espiritismo.

(71) *Ibíd.*: 404. Rouquette utiliza en varias ocasiones la expresión «francmasones musulmanes» para referirse a los miembros de las cofradías; véase *Ibíd.*: 426, 479, 546, 574, 594.

(72) *Ibíd.*: 408 y ss., 436-437.

masonería musulmana», y cuyos miembros eran «por así decirlo, la quincuagésima de las órdenes religiosas musulmanas» (73). Al-Sanusi, el jeque de la cofradía, era «un Albert Pike», y, al igual que él, se veía «favorecido ordinariamente por la visión de Lucifer, su Dios» (74). Gracias a la acción del Diablo al-Sanusi había logrado extender el poder de su cofradía por una gran parte de África septentrional, fundando «un imperio en el que los súbditos están enteramente a la disposición del jefe de Jaghbub, y que, con una señal, se levantarán todos en masa para la guerra santa, arrastrando con ellos a todos los pueblos desde Chad y Níger al Mediterráneo» (75). La Sanusiyya era, por tanto, «el más grande enemigo de nuestra dominación en África, la orden verdaderamente inventada por Lucifer a mediados de este siglo para frenar nuestro progreso». Más aún: era «un peligro para la Europa cristiana», pues «tarde o temprano» podía unirse a la «francmasonería universal», para masacrar a los misioneros y exploradores europeos y establecer así una barrera «infranqueable» contra la expansión de «la verdadera civilización, la civilización cristiana y católica». «Un gran complot» se estaba tramando, «no solo contra la dominación de Francia, sino contra la civilización». Efectivamente, nos aseguraba Rouquette, cuanto más se estudiaba a las sociedades secretas europeas y africanas, más se podía ver que compartían un mismo objetivo: la destrucción de todo gobierno legítimo, las unas para el establecimiento de la República, las otras para el establecimiento del Califato, «que, en el fondo, no es más que una República» (76).

El peligro que suponían las cofradías sufíes, especialmente la Sanusiyya, debía ser, por tanto, contrarrestado. Si Francia quería seguir conservando sus posesiones coloniales, si la civilización cristiana quería pervivir, las cofradías debían ser combatidas y su poder religioso, político y social, eliminado. ¿Pero cómo?

6. LA SOLUCIÓN

Rouquette rechazaba de plano las soluciones que autores como Neveau o Rinn habían propuesto. Para él, los musulmanes no eran de fiar, en ningún caso. El único musulmán bueno era el que había dejado de serlo para convertirse al catolicismo. Por lo tanto, mientras la conversión no fuera efectiva y sincera, el musulmán era un enemigo al que había que mantener a raya. Los verdaderos musulmanes eran, según Rouquette, musulmanes ante todo. No había entre ellos diferencias nacionales, ni ideológicas. Todos ellos se movían en pos de un

(73) *Ibíd.*: 438, 485.

(74) *Ibíd.*: 438, 486.

(75) *Ibíd.*: 486, 502.

(76) *Ibíd.*: 513-514, 548.

mismo ideal, el imamato universal, por el cual estaban dispuestos a morir y a matar. El *homo islamicus* del que hablaba Maxime Rodinson (77) se mostraba con toda claridad en el pensamiento de Rouquette:

El musulmán es musulmán por encima de todo, y para él, no hay patria: la patria para él, es la Tierra; sometida a Dios, como el reino se somete a su rey. Allah, he ahí al soberano legítimo, y cada creyente debe verter hasta la última gota de su sangre para reestablecer su reino (78).

Por lo tanto, mientras eso siguiera siendo así, mientras los musulmanes siguieran siendo musulmanes, no había solución real al problema. No serviría de nada, como proponía Neveau, ganarse el favor de los jeques de cofradía, porque los musulmanes no eran de fiar y en cualquier momento faltarían a sus compromisos. Tampoco serviría de nada crear un «clero oficial» como proponía Rinn, porque esos clérigos pagados por Francia inmediatamente perderían su prestigio y autoridad entre la población musulmana, que los vería como traidores. Desde luego, sería inútil extender la red ferroviaria. Las esperanzas de Rinn de que esa expansión del ferrocarril llevaría consigo el cambio de la sociedad argelina y, con ello, el progreso y la civilización, y finalmente la pérdida de la autoridad de las cofradías, no tenían, para Rouquette, ningún sentido. El ferrocarril, decía, lo único que provocaba era miedo entre los «indígenas» (79).

Para Rouquette, la verdadera solución al problema de las cofradías, y al problema del islam en general, vendría únicamente de la mano de los misioneros católicos. La única solución estaba en el catolicismo, en la conversión de toda la población musulmana de Argelia. En eso debía consistir la verdadera colonización de un país: en llevarle la verdadera civilización, «suavizando poco a poco sus bárbaras costumbres, destruyendo sus supersticiones» (80). Mientras los musulmanes argelinos fueran musulmanes, no serían más que enemigos de la civilización, del progreso, de Francia y de la cristiandad. Desde luego, no podrían ser asimilados como ciudadanos franceses. La única vía hacia la asimilación era la conversión al catolicismo (81).

Con tales afirmaciones Rouquette terciaba en el debate abierto en Argelia y en la Francia metropolitana sobre la concesión de la ciudadanía a los musulmanes argelinos. El debate se desarrollaba desde que Argelia, dividida en tres departamentos, había sido convertida en parte integrante de Francia. A partir de ese momento, los musulmanes eran formalmente franceses, pero no disfrutaban de los derechos asociados al estatus de ciudadano. Para acceder a ese estatus debían renunciar públicamente al estatuto personal islámico, lo que

(77) RODINSON (1989): 86.

(78) ROUQUETTE (1899): 545.

(79) *Ibíd.*: 137-139, 556, 570.

(80) *Ibíd.*: 515.

(81) *Ibíd.*: 15-16, 178, 554.

implicaba adjuar públicamente de los mandatos coránicos. A los judíos argelinos, por el contrario, se les concedió la ciudadanía en bloque, por decreto del 24 de octubre de 1870. Después de eso, y especialmente tras la revuelta de 1871 en la Cabilia, el debate en torno a la necesidad o no de conceder la ciudadanía a los musulmanes, y en torno a qué requisitos debían cumplir estos para acceder a ese estatus, adquirió mayor importancia, a pesar de lo cual no se produjeron avances significativos al respecto hasta, obviamente, la independencia del país (82).

Para Rouquette, como hemos visto, la renuncia al estatuto personal islámico no resultaba suficiente: sin conversión al catolicismo, no podía haber verdadera asimilación. La pertenencia al catolicismo era la marca fundamental de pertenencia a la nación francesa. Desde luego, Rouquette no estaba solo cuando mantenía tales opiniones. Desde poco después de la conquista francesa, con la creación del obispado de Argel en 1838, surgió un enfrentamiento entre las autoridades militares y las eclesiásticas por la voluntad de estas de emprender campañas de proselitismo entre las poblaciones musulmanas sometidas. Las autoridades militares temían que las tentativas de convertir a los musulmanes terminaran provocando una reacción violenta de la población que derivara en levantamiento armado. Especialmente cruento fue el enfrentamiento entre el arzobispo Lavigerie y el gobernador general Mac-Mahon a cuenta de la conversión de una serie de huérfanos recogidos por el arzobispado durante la gran hambruna de 1867. Lavigerie consideró, a pesar de las protestas del gobernador general, que esos niños sin familia y sin medios de subsistencia, sometidos al adoctrinamiento católico, serían los primeros pasos para la conversión de toda la población argelina, lo que traería consigo su «verdadera asimilación». Para Lavigerie, la conversión de la población musulmana era la única vía para el mantenimiento del dominio colonial, y la más caritativa además, pues llevaría consigo la salvación de los «indígenas». De otra forma, decía, más valía que se les expulsara «a los desiertos» (83).

Rouquette era un fiel admirador del arzobispo Lavigerie y de su política hacia los huérfanos y los musulmanes en general. Como él, consideraba que el islam no solo convertía a los hombres que caían bajo su influjo en seres despreciables, sino que los hacía peligrosos, enemigos irreconciliables del progreso y la civilización –encarnados por la Iglesia católica–, verdaderos secuaces de Satanás en su lucha eterna contra el cristianismo. La única solución era la conversión. Esa era, además, la única forma de acabar con el peligro del panislamismo, porque equivaldría a eliminar la influencia religiosa, social y política de las cofradías sufíes (84).

(82) Véase, sobre este tema, BOZZO (2006); WEIL (2006).

(83) LAVIGERIE (1868); LAVIGERIE (1869): esp. 41. Sobre el conflicto entre los obispos de Argel y las autoridades militares, y especialmente el conflicto entre Mac-Mahon y Lavigerie, véase ÉMERIT (1953); ÉMERIT (1960) y TAITHE (2006).

(84) ROUQUETTE (1899): 158, 553-555, 567.

Por lo tanto, lo que las autoridades coloniales debían hacer era apoyar de manera más decidida a las misiones católicas en África. Debían dejarles libertad de acción y debían protegerlas militarmente de las posibles reacciones adversas de los «fanáticos». El poder terrenal y el poder espiritual, unidos, debían llevar a cabo la labor de Dios en África. Los franceses habían recibido la misión divina de convertir a esos pueblos. Como en otros tiempos, Francia debía ser el brazo ejecutor de las gestas de Dios. Mientras el ejército eliminaba a los recalcitrantes, la Iglesia convertiría a los sumisos. Cruzada y misión, unidas bajo la guía de la Iglesia: ahí estaba la solución (85).

7. CONCLUSIÓN

El libro de Rouquette es posiblemente único. Hasta donde hemos podido comprobar, no existe ningún otro que trate el tema de las cofradías sufíes desde la perspectiva que él adoptó. Sin embargo, su extrañeza no es producto de la excentricidad de su autor. Rouquette, a diferencia de Taxil, simplemente decía lo que de buena fe pensaba, lo cual no era más que un reflejo de las inquietudes y miedos de buena parte de la sociedad francesa de su época. Como multitud de autores hicieron antes y después que él al mezclar antisemitismo y antimasonismo, Rouquette recogió dos actitudes muy extendidas en su tiempo, la islamofobia y el antimasonismo, y las mezcló para dar forma a una teoría de la conspiración en la que el islam y las cofradías sufíes adoptaban los papeles que respectivamente habían adoptado el judaísmo y la masonería en la teoría de la conspiración judía internacional divulgada por los antisemitas. Sin duda, su obra no fue la única sobre las cofradías sufíes que se vio influida por la islamofobia y el miedo a las sociedades secretas. Buena parte de las obras que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX fueron producto de esos miedos. Sin embargo, Rouquette le dio un enfoque particular, un enfoque clerical y fuertemente influido por los relatos de Taxil. Eso es lo que convierte a su obra en única.

Pero el libro de Rouquette también es producto del conflicto existente en Argelia entre las autoridades militares y el clero –conflicto que se reprodujo bajo el gobierno civil– en torno a la cuestión de la conversión de los musulmanes. El clero, con el arzobispo de Argel a la cabeza, acusaba a los militares de querer controlar al islam mediante la institución de una «iglesia» musulmana, sufragando la construcción de mezquitas, pagando un sueldo a los cadíes, a los imanes y a los jeques de cofradías, subvencionando la educación religiosa, etc. Estas medidas, según el clero, no tendrían éxito alguno, porque, mientras siguieran siendo musulmanes, los argelinos serían enemigos eternos de los cris-

(85) La referencia a las cruzadas, al «*Gesta Dei per Francos*» es explícita, véase *Ibíd.*: 554, 579.

tianos, pues eso era lo que les enseñaba su religión. Rouquette era de la misma opinión: sin conversión no habría asimilación y los musulmanes argelinos seguirían buscando el mejor momento para matar a los cristianos y echarlos al mar. Su libro era sobre todo un intento de mostrar al público, y especialmente a las autoridades coloniales, el peligro que el islam, y particularmente las cofradías sufíes, suponían para las posesiones coloniales europeas y la civilización cristiana en general. Al transmitir esa imagen Rouquette, evidentemente, deseaba atraer a esas autoridades hacia las posiciones de la Iglesia para que apoyaran más decididamente la empresa misional católica.

El libro de Rouquette es producto igualmente de una tradición, la tradición islamófoba o antimusulmana. El análisis de esta obra nos ha permitido comprobar cómo esa tradición se ha transmitido, manteniendo los elementos de continuidad que le dan unidad, a la vez que a lo largo de su existencia ha ido introduciendo cambios (86). En ella se ve con total claridad cómo una serie de ideas antiislámicas, nacidas en la Edad Media, pervivieron a lo largo del tiempo, hasta, al menos, finales del siglo XIX. La principal de esas ideas es, sin duda, la propia identificación del islam con el Mal, con el Diablo. En la obra de Rouquette se reproducen casi intactas las que posiblemente son las tres ideas antiislámicas más longevas: que Mahoma es un falso profeta que encarna todos los vicios y maldades; que el Corán es un libro inmundo, receptáculo de iniquidades; y, en definitiva, que el islam es un producto diabólico, un engendro creado por el mismo Satanás. A estas tres ideas centrales que vertebran toda la imagen que Rouquette tenía del islam y los musulmanes se suman otras, menos longevas quizás, pero que también pertenecían a la tradición islamófoba desde hacía mucho tiempo. La unión de Cruzada y misión como solución contra los males del islam es, desde luego, muy antigua. Y lo es también la identificación del islam como una religión irracional –una consecuencia lógica de su carácter diabólico–. Tal idea provenía igualmente de la Edad Media (87), y de ella se dedujo posteriormente la conclusión de que se trataba de una religión incapaz de progresar y crear una verdadera civilización. La incorporación de esos conceptos –civilización y progreso– será una novedad introducida en la tradición islamófoba a partir del XVIII. La introducción de esas ideas en el relato de Rouquette –cristianizadas, eso sí–, da cuenta también de cómo el discurso antiislámico cambia y se actualiza incorporando nuevas nociones, nuevos conceptos, para adecuarse al contexto en el que se reproduce. La introducción de la obsesión con las sociedades secretas y la masonería forma parte de este conjunto de actualizaciones. Recogía una preocupación contemporánea para incorporarla dentro del relato general de lucha eterna entre el Bien y el Mal, entre el cristianismo y el islam, un relato que, desde sus inicios, dio forma a la tradición islamófoba.

(86) Sobre esta cuestión véase BRAVO LÓPEZ (2013).

(87) Véase TOLAN (2002): 250-251.

8. BIBLIOGRAFÍA

- AGERON, CHARLES-ROBERT (1968): *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 vols., París, Presses Universitaires de France.
- ARKOUN, MOHAMMED y LE GOFF, JACQUES (eds.) (2006): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel.
- BANTON, MICHAEL (2004): «Environmentalism», en CASHMORE, ELLIS (ed.): *Encyclopedia of race and ethnic studies*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 127-128.
- BIRNBAUM, PIERRE (1998): *Le moment antisémite: un tour de la France en 1898*, París, Fayard.
- BLOXHAM, DONALD (2005): *The great game of genocide: imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- BOZZO, ANNA (2006): «Islam et citoyenneté en Algérie sous la III^e République: logiques d'émancipation et contradictions coloniales (l'exemple des lois de 1901 et 1905)», en LUIZARD, PIERRE-JEAN (ed.): *Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, París, La Découverte, pp. 197-222.
- BRAVO LÓPEZ, FERNANDO (2011): «Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 4 (abril), pp. 556-573.
- (2012): *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Ed. Bellaterra.
- (2013): «Islamofobia: acerca de la continuidad y el cambio en la tradición antimusulmana», *Historia Social*, n.º 75, pp. 41-61.
- CLARK, CHRISTOPHER y KAISER, WOLFRAM (eds.) (2003): *Culture wars: secular-catholic conflict in Nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COHN, NORMAN (1995): *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza Editorial.
- CONKLIN, ALICE L. (2011): «The civilizing mission», en BERENSON, EDWARD; DUCLENT, VINCENT y PROCHASSON, CHRISTOPHE (eds.): *The French Republic: history, values, debates*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, pp. 173-181.
- CHABAUTY, EMMANUEL-AUGUSTIN (1880): *Francs-maçons et Juifs: sixième âge de l'Église d'après l'Apocalypse*, París, Bruselas y Génova, Société Générale de Librairie Catholique.
- DANIEL, NORMAN (1993): *Islam and the West: the making of an image*, Oxford, Oneworld Pub.
- DEPONT, OCTAVE y COPPOLANI, XAVIER (1897): *Les confréries religieuses musulmanes*, Argel, Adolphe Jourdan imp.
- DESCHAMPS, NICHOLAS (1882): *Les sociétés secrètes et la société, ou philosophie de l'histoire contemporaine*, 3 vols., 6.^a ed., Avignon y París, Seguin Frères y Oudin Frères.

- DOMÍNGUEZ ARRIBAS, JAVIER (2009): *El enemigo judeo-masónico en la propaganda franquista (1936-1945)*, Madrid, Marcial Pons.
- DUVEYRIER, HENRI (1884): *La confrérie musulmane de Sîdi Mohammed ben 'Alî es-Senoûsî*, París, Société de Géographie.
- ÉMERIT, MARCEL (1953): «La lutte entre les généraux et les prêtres aux débuts de l'Algérie française», *Revue Africaine*, n.º 97, pp. 66-97.
- (1960): «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire: le conflit entre Mac-Mahon et Lavigerie», *Revue Historique*, n.º 223, pp. 63-84.
- FERRER BENIMELI, JOSÉ ANTONIO (1982): *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo a la P-2*, Madrid, Istmo.
- FLORI, JEAN (2010): *El islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad occidental*, Madrid, Akal.
- FRÉMEAUX, JACQUES (1991): *La France et l'islam depuis 1789*, París, Presses Universitaires de France.
- HARRISON, CHRISTOPHER (1988): *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARVEY, DAVID A. (2006): «Lucifer in the city of light: the palladium hoax and “diabolical causality” in fin de siècle France», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1, n.º 2 (invierno), pp. 177-206.
- IRWIN, ROBERT (2011): «An orientalist mythology of secret societies», en GRAF, ARNDT; FATHI, SCHIRIN y PAUL, LUDWIG (eds.): *Orientalism and conspiracy: politics and conspiracy theory in the Islamic world*, Londres, IB Tauris, pp. 71-86.
- JARRIGE, MICHEL (2010): *L'Église et la franc-maçonnerie: histoire des soupçons et du complot*, París, J.-C. Godefroy.
- JONES, W. R. (1970): «Palladism and the Papacy: an episode of French anticlericalism in the nineteenth century», *Journal of Church and State*, vol. 12, n.º 3, pp. 453-473.
- KENT, MARIAN (ed.) (1996): *The Great Powers and the end of the Ottoman empire*, Londres, Frank Cass.
- LAURENS, HENRY (2007): *Orientales*, París, CNRS Éditions.
- LAVIGERIE, CHARLES MARTIAL (1868): «Les industries d'une famille antropophage», *Annales Religieuses & Littéraires de la Ville et du Diocèse d'Orléans*, vol. VIII, n.º 22 (25 de abril), pp. 520-521.
- (1869): *Recueil de lettres publiées par Mgr. l'Archevêque d'Alger sur les oeuvres et missions africaines*, París, Typographie de Henri Plon.
- LE CHATELIER, ALFRED (1888): *L'Islam au XIX^e siècle*, París, Ernest Leroux.
- MEURIN, LÉON (1893): *La franc-maçonnerie, synagogue de Satan*, París, Victor Reaux et Fils.
- NEVEU, ÉDOUARD DE (1846): *Les khouan: ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*, 2.^a ed., París, Imp. A. Guyot.
- O'BRIEN, DONAL CRUISE (1967): «Towards an “Islamic Policy” in French West Africa, 1854-1914», *Journal of African History*, vol. 8, n.º 2, pp. 303-316.
- (1981): «La filère musulmane: confréries soufies et politique en Afrique noire», *Politique Africaine*, n.º 4, pp. 7-30.

- ÖZCAN, AZMI (1997): *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*, Leiden y Nueva York, Brill.
- PERCHER, JULES-HIPPOLYTE (pseud. Harry Alis) (1891): *À la conquête du Tchad*, París, Hachette.
- POPOVIC, ALEXANDRE y VEINSTEIN, GILLES (eds.) (1997): *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Bellaterra.
- RINN, LOUIS (1884): *Marabouts et Khouan*. Étude sur l'islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan.
- ROBINSON, DAVID (1999): «France as a Muslim power in West Africa», *Africa Today*, vol. 46, n.º 3/4 (verano-otoño), pp. 105-127.
- RODINSON, MAXIME (1989): *La fascinación del islam*, Madrid, Júcar.
- ROUQUETTE, JULIEN (1899): *Les sociétés secrètes chez les musulmans*, París y Lyon, J. Briguet.
- SAID, EDWARD W. (2003): *Orientalismo*, 2.^a ed., Barcelona, Debolsillo.
- SHAW, STANFORD J. y SHAW, EZEL K. (1977): *History of the Ottoman empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, revolution and Republic: the rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- TAITHE, BERTRAND (2006): «Algerian orphans and colonial Christianity in Algeria, 1866-1939», *French History*, vol. 20, n.º 3, pp. 240-259.
- TAXIL, LÉO (1886): *Les Mystères de la Franc-maçonnerie*, París, Letouzey et Ané.
- TOLAN, JOHN V. (2002): *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, Nueva York, Columbia University Press.
- TRIAUD, JEAN-LOUIS (1995): *La légende noire de la Sanûsiyya: une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- TRIMINGHAM, J. SPENCER (1971): *The Sufi orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press.
- VAUGHAN, DIANA (1896): *Memorias de una ex-paladista*, México, Imp. de Victoriano Agüeros.
- WEBER, EUGEN (1964): *Satan franc-maçon: la mystification de Léo Taxil*, París, Julliard.
- (1986): *France: fin de siècle*, Cambridge, Mass., Belknap Press.
- WEIL, PATRICK (2006): «Le statut des musulmans en Algérie coloniale: une nationalité française dénaturée», en ARKOUN, MOHAMMED y LE GOFF, JACQUES (eds.): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel, pp. 548-561.
- WILSON, STEPHEN (1982): *Ideology and experience: antisemitism in France at the time of the Dreyfus affair*, Rutherford, N.J. y Londres, Fairleigh Dickinson University Press y Associated University Presses.

