

CRUZADA Y MISIÓN.  
LA ISLAMOFOBIA DE LOS ANTISEMITAS  
CATÓLICOS FRANCESES DURANTE EL SIGLO XIX

*Crusade and mission  
The Islamophobia of French Catholic Anti-Semites  
during the nineteenth century*

Fernando BRAVO LÓPEZ  
fernandobravolopez@yahoo.es

Fecha recepción: 21/03/16; Revisión: 22/04/16; Aceptación: 03/10/16

RESUMEN: En el presente artículo se realiza un análisis de la visión que los antisemitas católicos franceses tenían del islam durante el siglo XIX. Para ello, se estudiarán los textos que Louis de Bonald, Louis Veuillot, Roger Gougenot des Mousseaux y D. Kimon dedicaron al islam. El objetivo es, en primer lugar, mejorar nuestro conocimiento de la imagen del islam en la Europa del XIX, atendiendo a un colectivo que, hasta la fecha, ha sido poco tratado en los estudios sobre el tema. En segundo lugar, entender mejor el antisemitismo como ideología y movimiento político, mostrando que, lejos de ser personas únicamente obsesionadas con el peligro judío, los antisemitas católicos del XIX estaban también obsesionados con otros enemigos, y muy principalmente con el islam. En tercer y último lugar, este estudio pretende mostrar que, a pesar de lo que vienen afirmando algunos especialistas en el tema durante los últimos años, los sentimientos antiislámicos o islamóforos no tienen por qué estar basados necesariamente en prejuicios racistas, sino que pueden estar basados exclusivamente en la intolerancia religiosa. Al menos, ese fue el caso entre los antisemitas católicos de la Francia del XIX. Esto, sin embargo, no hacía que su hostilidad hacia el islam fuera menos virulenta, ni mucho menos.

*Palabras clave:* Antisemitismo católico; Francia; islam; musulmanes; colonialismo; islamofobia.

**ABSTRACT:** In this article we analyse how French Catholic Anti-Semites perceived Islam during the nineteenth century, to which end we examine the works Louis de Bonald, Louis Veuillot, Roger Gougenot des Mousseaux and D. Kimon devoted to Islam. The aim of this exercise is, firstly, to improve our knowledge of the European image of Islam in the nineteenth century, focusing on a ideological trend that has hitherto aroused scant interest among scholars. Secondly, this article will enhance our understanding of anti-Semitism as an ideology and a political movement, showing how Catholic anti-Semites, far from being solely obsessed with the Jewish peril, were also obsessed with other threats, primarily the Islamic menace. Finally, it attempts to demonstrate that, despite the arguments brandished by many scholars in recent years, anti-Islamic or Islamophobic sentiments are not necessarily based in racial prejudices, but can spring exclusively from religious intolerance. This certainly was the case among nineteenth-century French Catholic anti-Semites. However, their hostility was no less virulent because of that, far from it.

*Key words:* Anti-Semitism; France; Islam; Muslims; Colonialism; Islamophobia.

## 1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de su historia, el antisemitismo ha mostrado una gran capacidad para combinarse con las más diferentes creencias religiosas e ideologías políticas. Podemos encontrarlo entre católicos intransigentes<sup>1</sup> como Gougenot des Mousseaux, y entre clérigos protestantes como Adolf Stöcker; entre socialistas revolucionarios como Alphonse Toussenel o Bruno Bauer, y entre liberales conservadores como Charles Newdegate; entre los nacionalsocialistas paganizantes alemanes, y los fascistas católicos españoles<sup>2</sup>.

Y es que los antisemitas no eran —ni son— sólo antisemitas, también eran —y son— otras muchas cosas. Defendían un proyecto de sociedad, cada uno diferente según su ideología, y luchaban contra aquellos que, a su juicio, lo ponían en peligro. Lo que todos tenían en común era que consideraban que el principal enemigo de ese proyecto era el judaísmo. Sin embargo, al lado del judaísmo podían aparecer otros enemigos que, en algunas ocasiones, se pensaba que estaban estrechamente vinculados a él, dando forma a una verdadera conspiración. Estos

1. Utilizamos a partir de ahora la expresión «catolicismo intransigente» en el sentido que se le ha dado en la historia de Francia; véase MAYEUR, Jean-Marie: «Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27 (2), 1972, pp. 483-499.

2. La bibliografía existente sobre la historia del antisemitismo es extensísima, por lo que citaremos sólo algunas obras de referencia que, además, dan cuenta suficiente de su variedad interna: KATZ, Jacob: *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1980; POLIAKOV, Léon: *Historia del antisemitismo*, vol. 4. Barcelona: Muchnik, 1985; POLIAKOV, Léon: *Historia del antisemitismo*, vol. 5. Barcelona: Muchnik, 1986; LINDEMANN, Albert S.: *Esau's tears: modern anti-Semitism and the rise of the Jews*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1997; ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo: *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

otros enemigos, de nuevo, variaban dependiendo de las otras ideas y creencias que los antisemitas defendían. Para los socialistas revolucionarios podían ser los católicos intransigentes, los grandes financieros, los liberales; para los nacionalistas *völkisch* alemanes, podían ser los grandes financieros, los liberales, los socialistas; para los católicos intransigentes, podían ser los protestantes, los liberales, los masones, y también el islam.

Efectivamente, como veremos a lo largo de este artículo, para algunos antisemitas el islam podía ser un enemigo casi tan peligroso como el judaísmo, o incluso igual de peligroso. Para ellos, el islam era una aberración, una monstruosidad que muchos consideraban de origen diabólico. Era una doctrina no sólo errónea, sino maléfica, que abocaba a todos aquellos que la seguían al pecado y la perdición; una doctrina radicalmente diferente del cristianismo, antitética; y más aún: esencialmente anticristiana. Eso hacía, según su punto de vista, que, desde su mismo origen, el islam hubiera sido un enemigo mortal del cristianismo, y que, a lo largo de toda su historia, hubiera tratado de destruirlo.

Hasta la fecha, sabemos muy poco acerca de lo que los antisemitas pensaban del islam. Los estudios que, desde hace años, se vienen realizando sobre la imagen que se ha tenido del islam en la Europa de los siglos XIX y XX se han centrado principalmente en el análisis de las obras de los académicos orientalistas y de los agentes del aparato colonial europeo en el mundo islámico<sup>3</sup>. De manera secundaria, la atención se ha dirigido hacia la imagen que del islam han transmitido grandes intelectuales como Tocqueville, Weber, Marx o Nietzsche<sup>4</sup>; o hacia la representación del islam en el arte, la literatura y los medios de comunicación<sup>5</sup>. En

3. Citaremos únicamente algunas obras de referencia: WAARDENBURG, Jean J.: *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. 3.<sup>a</sup> ed. París y La Haya: Mouton, 1962; HOURANI, Albert: *Islam in European thought*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1991; WEISS, Holger: «German images of Islam in West Africa», *Sudanica Africa*, 11, 2000, pp. 53-93; SAID, Edward W.: *Orientalismo*. 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Debolsillo, 2003; KONTJE, Todd: *German orientalism*s. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004; LOCKMAN, Zachary: *Contending visions of the Middle East*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2004; LAURENS, Henry: *Orientales*. París: CNRS Éditions, 2007; KHATTAK, Sahin: *Islam and the Victorians*. Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2008; MARCHAND, Suzanne: *German Orientalism in the age of empire*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2009; TRUMBULL IV, George R.: *An empire of facts: colonial power, cultural knowledge, and Islam in Algeria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; WOKOECK, Ursula: *German orientalism*. Nueva York: Routledge, 2009; LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español*. Granada: Universidad de Granada, 2011.

4. Véase, por ejemplo, TURNER, Bryan S.: *Weber and Islam*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998; CURTIS, Michael: *Orientalism and Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009; ALMOND, Ian: *History of Islam in German thought*. Londres y Nueva York: Routledge, 2010.

5. Véase, por ejemplo, THOMPSON, James: *The East: imagined, experienced, remembered: orientalist nineteenth century painting*. Dublín: National Gallery of Ireland, 1988; BEHDAD, Ali: *Belated travelers: orientalism in the age of colonial dissolution*. Cork: Cork University Press, 1994; MACKENZIE, John M.: *Orientalism: history, theory, and the arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995; DAVIES, Kristian: *The Orientalists: Western artists in Arabia, the Sahara, Persia & India*. Nueva York: Laynfarah, 2005; SAID, Edward W.: *Cubriendo el islam*. Barcelona: Debate, 2005; ARAVAMUDAN, Srinivas: *Enlightenment Orientalism*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2012.

los últimos tiempos, también ha sido objeto de atención la imagen que tenían del islam los misioneros, evangélicos y católicos, destinados en el mundo islámico durante el periodo colonial<sup>6</sup>. Por el contrario, la imagen del islam que tuvieron otros sectores de la sociedad europea, ha permanecido en la más absoluta oscuridad. Nada, o casi nada, sabemos de lo que los liberales progresistas o conservadores, los socialistas, los nacionalistas, los fascistas o los comunistas pensaban acerca del islam; a no ser que, casualmente, alguno de ellos fuera, además, orientalista, agente del aparato colonial o alguno de los pocos grandes intelectuales que sí han sido objeto de estudio. Y, como decimos, tampoco sabemos mucho acerca de lo que los antisemitas pensaban del islam, a pesar de la importancia social y política que tuvo el antisemitismo en la Europa de entonces<sup>7</sup>.

No nos detendremos aquí destacando la indiscutible importancia que el antisemitismo tuvo, como ideología y movimiento político, en la Europa de los siglos XIX y XX —al menos durante la primera mitad de éste—. En cambio, sí merecerá la pena detenerse en justificar por qué resulta interesante el análisis de la imagen que los antisemitas tenían del islam.

En primer lugar, este análisis nos puede ayudar a entender mejor el antisemitismo, como ideología y como movimiento político. Puede ayudarnos a entender, por ejemplo, si la actitud de rechazo que los antisemitas mostraban contra los judíos era una actitud aislada o si se repetía con respecto a otros grupos étnicos o religiosos. Es decir, gracias a un análisis como el presente podemos tratar de responder a preguntas como ¿era el antisemitismo producto de un racismo que rechazaba a todas las «razas inferiores» por igual? ¿Era el antisemitismo un movimiento intelectual y político contra todos los «semitas»? Recuérdese, en este sentido, que el islam era considerado por el orientalismo del siglo XIX como un producto semita, e incluso, en palabras de Ernest Renan, como manifestación de «lo semítico por excelencia»<sup>8</sup>. Un estudio de este tipo, por tanto, nos puede permitir entender mejor la relación existente entre el antisemitismo y el racismo, una cuestión que permanece abierta aún<sup>9</sup>.

6. SMITH, Jane I.: «Christian missionary views of Islam in the nineteenth and twentieth centuries», *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9 (3), 1998, pp. 357-373; POWELL, Avril A.: *Muslims and missionaries in pre-mutiny India*. Londres: RoutledgeCurzon, 2003; BARNES, Andrew E.: «Religious insults»: Christian critiques of Islam and the government in Colonial Northern Nigeria», *Journal of Religion in Africa*, 34 (1-2), 2004, pp. 62-81; BRAVO LÓPEZ, Fernando: «El Diabolo entre los musulmanes»: Islamofobia y antimasonismo en la Francia de fin de siglo», *Historia y Política*, 31, 2014, pp. 225-253.

7. La excepción son esos orientalistas, intelectuales o agentes del aparato colonial que, siendo abiertamente hostiles al judaísmo, y habiendo sido tratados en los estudios sobre antisemitismo, también lo han sido en los dedicados al análisis de la imagen del islam en Europa. Un ejemplo claro es Ernest Renan; véase, sobre la actitud de éste hacia el judaísmo y el islam, KATZ: *op. cit.*, pp. 133-138; HOURANI: *op. cit.*, pp. 28-30; SAID: *Orientalismo*, *op. cit.*, pp. 183-208.

8. RENAN, ERNEST: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*. París: Michel Lévy Frères, 1862, p. 27.

9. Véase la discusión de este asunto en VOLKOV, Shulamit: *Germans, Jews, and Antisemites*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2006, pp. 75-79.

En segundo lugar, nos puede ayudar a conocer mejor la percepción que del islam se tenía en Europa durante los siglos XIX y XX, dirigiendo nuestra atención hacia un sector de la sociedad —los antisemitas— que, como queda dicho, resultó muy importante durante el periodo y que, repetimos, ha recibido hasta hoy muy poca atención en los estudios sobre el tema.

Y finalmente, en tercer lugar, nos puede ayudar también a arrojar cierta luz en el debate que, desde mediados de los años 90, se viene desarrollando acerca de cuál es la naturaleza de las actitudes antiislámicas o islamóforas; acerca de si están vinculadas al racismo o a la intolerancia religiosa. Por el momento, la postura más extendida entre los especialistas es la que defiende que la islamofobia es una forma de racismo o racismo cultural, pues, según este punto de vista, estaría basada en el rechazo hacia una población particular, los musulmanes, definidos en función de su origen etnocultural, y no necesariamente en función de sus creencias religiosas<sup>10</sup>. Sin embargo, resulta dudoso que se pueda definir la islamofobia en tales términos, dado que, aunque en algunos casos puede efectivamente tener esas características<sup>11</sup>, en otras ocasiones tiene una base estrictamente confesional; es decir, en otras ocasiones el rechazo hacia los musulmanes se basa en su identificación con una religión percibida como amenazante, independientemente de cuál sea el origen etnocultural de quienes la profesan. Nuestro análisis puede servir para mostrar que, efectivamente, eso es así: que, a pesar de mostrar una actitud extremadamente hostil hacia el islam y los musulmanes, una actitud que claramente puede ser tildada de islamófoba, los antisemitas católicos no dejaron de considerar que lo que hacía que los musulmanes fueran seres despreciables y peligrosos no era su origen étnico, sino sus creencias religiosas; y esto hasta final de siglo, cuando alguno de ellos empezó a basar todo su pensamiento en la idea del antagonismo eterno entre arios y semitas.

El objetivo es, pues, entender mejor la islamofobia y el antisemitismo, así como la relación entre ambos fenómenos, a través del análisis de lo que los antisemitas pensaban del islam. Para ello, nuestro análisis se centrará en el caso de los antisemitas católicos franceses del siglo XIX, cuya influencia en el desarrollo posterior del antisemitismo, hasta el Holocausto, fue decisiva. Con este objetivo, hemos seleccionado cuatro autores de importancia, y cuyas trayectorias vitales nos permitirán cubrir todo el siglo XIX. Se trata de Louis de Bonald, Louis Veuillot, Gougenot des Mousseaux y D. Kimon. Todos ellos compartieron, con pequeñas diferencias, la misma actitud con respecto al judaísmo y al islam, pero, a la vez, tuvieron perfiles bien diferentes. En Bonald tenemos al filósofo de la contrarrevolución, el

10. Véase el debate en BRAVO LÓPEZ, Fernando: «¿Qué es la islamofobia?», *Documentación Social*, 159, 2010, pp. 189-207; BRAVO LÓPEZ, Fernando: «Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century», *Ethnic and Racial Studies*, 34 (4), 2011, pp. 556-573.

11. Es el caso, por ejemplo, de la extrema derecha de raigambre etnicista o *völkisch*; véase, en este sentido, BRAVO LÓPEZ, Fernando: *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2012, pp. 319-334; BANGSTAD, Sindre: *Anders Breivik and the rise of Islamophobia*. Londres: Zed Books, 2014.

constructor del sistema de pensamiento que guiará al conservadurismo católico francés durante todo el siglo; en Veuillot al gran publicista de la causa católica, defensor del papado y azote de los republicanos; en Gougenot des Mousseaux al profeta anunciador del fin de la civilización cristiana, derrotada por la judaización creciente; y, finalmente, en Kimon tenemos al apóstol del movimiento antisemita en el momento cumbre del affaire Dreyfus. Todos ellos lucharon denodadamente contra el «peligro judío», pero, como veremos a continuación, dejaron espacio en sus vidas y sus obras para luchar contra ese otro «peligro» inminente que era para ellos el islam.

Nuestro trabajo se basa en un análisis histórico de los textos, orientado a la comprensión de las ideas que estos autores manejaron con respecto al islam en sus respectivos contextos conceptuales y sociopolíticos<sup>12</sup>. El objetivo de nuestro análisis no es, pues, criticar tales ideas, sino comprenderlas y explicarlas. El lector podrá, por su parte, juzgarlas como considere oportuno.

Para terminar esta introducción, dejaremos claro que consideramos que las ideas que aquí exponemos son privativas del antisemitismo católico, y que no pretendemos hacerlas extensibles ni a todo el antisemitismo, ni, desde luego, a todo el catolicismo y conservadurismo franceses. Sólo apuntaremos como hipótesis la posibilidad de que sean extensibles a toda esa tendencia que se ha llamado «catolicismo intransigente», en espera de que más trabajos en este sentido puedan arrojar luz sobre este punto. Por lo mismo, y a falta de más trabajos sobre el tema, no haremos extensibles en el tiempo las ideas manejadas por estos autores. Como se verá, una misma visión del islam pervivió durante todo el siglo XIX en ese sector ideológico al que nos referimos; una visión que provenía, en gran medida, de la tradición antiislámica anterior. También provenía de esa tradición, y también pervivió durante todo el siglo, una misma idea acerca de cuál era la mejor manera de lidiar con el islam: la Cruzada y la misión. Determinar si esa visión y esa idea pervivieron después o no, ya sea en ese mismo sector ideológico o fuera de él, es algo que dejaremos para futuros trabajos.

## 2. EL TEÓRICO

Louis de Bonald (1754-1840) fue, junto a Joseph de Maistre (1753-1821), el padre del pensamiento contrarrevolucionario francés. En su principal obra, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796), Bonald trató de acabar con los fundamentos intelectuales de la Revolución francesa, que él situaba en la Ilustración. La crítica a

12. No pretendemos aquí entrar en el debate acerca de la contextualización tal y como viene desarrollándose, especialmente en el campo de la historia de las ideas, desde finales de los años 60. Para una aproximación a la problemática véase BEVIR, Mark: «The contextual approach». En: KLOSKO, George (ed.): *The Oxford handbook of the history of political philosophy*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2011, pp. 11-23.

los *philosophes*, a su concepción de la sociedad, de la religión y del poder político, era, para él, el primer paso para acabar con los males de la Revolución y reinstaurar el Antiguo Régimen. Sólo cuando las bases ideológicas de la Revolución fueran eliminadas, sólo cuando el Gobierno legítimo sancionado por Dios volviera a regir los destinos de Francia, volvería el orden. Como afirmaría Bonald, «la revolución francesa empezó con la Declaración de los Derechos del Hombre; terminará sólo con la Declaración de los Derechos de Dios»<sup>13</sup>.

Tal y como quería acabar con las ideas que los ilustrados habían transmitido acerca del hombre, de Dios, de la sociedad y del buen gobierno, Bonald quiso acabar con sus ideas sobre la tolerancia religiosa. Para él, la tolerancia no era sino permisividad con el error; y tolerar el error conllevaba poner en peligro el orden establecido por Dios. Sólo el ignorante o el débil podían tolerar el error. Desde luego, una sociedad concedora de la Verdad no debía tolerarlo, y cuanto más ilustrada fuera, menos tolerante debía ser<sup>14</sup>.

Tales ideas tenían una implicación evidente para las minorías religiosas en Francia, y Bonald no tardaría en aplicarlas a los judíos. Como es de sobra conocido, una de las más importantes decisiones que tomó la Asamblea Nacional francesa en los primeros años de la Revolución fue la de otorgar la ciudadanía a los judíos de Francia<sup>15</sup>. Más tarde, sin embargo, Napoleón quiso reexaminar esa decisión. Fue en ese contexto, en febrero de 1806 —poco antes de que el Emperador convocara el Gran Sanedrín para resolver las dudas que existían acerca de la capacidad de los judíos para ser ciudadanos como el resto de los franceses—, cuando Bonald publicó unas páginas para convencer a sus lectores de que la emancipación de los judíos era un peligro que había que evitar a toda costa.

Según Bonald, el judaísmo era una «religión enemiga» del cristianismo, lo que convertía a los judíos en enemigos de los cristianos. Por esa razón, mientras los judíos siguieran siendo judíos, mientras no se convirtieran al cristianismo, no podrían ser ciudadanos iguales: «Que los judíos no pueden ser, y *se haga lo que se haga*, no serán jamás ciudadanos bajo el cristianismo sin hacerse cristianos»<sup>16</sup>.

Como en todo lo demás, Bonald se ponía directamente en contra de los planteamientos ilustrados al respecto. Para los ilustrados, la situación de degeneración

13. BONALD, Louis de: *Oeuvres complètes de M. de Bonald*, 3 vols. París: J.-P. Migne, 1859, vol. 1, p. 1133. Todas las traducciones del francés son nuestras, salvo que se diga lo contrario. Sobre Bonald y su pensamiento véase *ibid.*, pp. v-xxviii; BONALD, Louis de: *Teoría del poder político y religioso*. Estudio preliminar y selección de Colette Capitan, presentación y traducción de Julián Morales. Madrid: Tecnos, 1988, pp. XV-XXIV; KOYRÉ, Alexandre: «Louis de Bonald», *Journal of the History of Ideas*, 7 (1), 1946, pp. 56-73; KLINCK, David: *The French counterrevolutionary theorist Louis de Bonald (1754-1840)*. París: Wien, 1996; SIMPSON, Martin: «Bonald, Louis de (1754-1840)». En: CLAEYS, Gregory (ed.): *Encyclopedia of nineteenth-century thought*. Abingdon y Nueva York: Routledge, 2005, pp. 80-84.

14. BONALD: *Oeuvres, op. cit.*, vol. 3, pp. 486 y ss.

15. Sobre el proceso de emancipación de los judíos en la Francia revolucionaria y napoleónica véase POLIAKOV: *Historia del antisemitismo*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 12-25; WINOCK, Michel: *La France et les juifs*. París: Seuil, 2004, pp. 11-27.

16. BONALD: *Oeuvres, op. cit.*, vol. 2, pp. 947 y 943-944, cursivas en el original.

en la que supuestamente vivían los judíos de la época se debía al sometimiento y la marginación causados por la legislación discriminatoria a la que habían sido sometidos. Pensaban que, una vez eliminada esa legislación, y convertidos en ciudadanos con los mismos derechos y libertades, los judíos se reformarían, desaparecerían las características despreciables que se les atribuían. Bonald, sin embargo, consideraba que la reforma de los judíos debía preceder a la concesión de la ciudadanía, y no al revés, y que la verdadera reforma sólo vendría con la conversión. Si no se convertían y, a pesar de ello, se les concedía la ciudadanía, la población cristiana caería en sus manos. Los judíos terminarían gobernando, apoderándose de todo, judaizando la sociedad cristiana, y la población cristiana sería sometida a un régimen de servidumbre<sup>17</sup>.

Evidentemente, con respecto al islam Bonald no mostró más tolerancia. Atacar al islam entraba, además, dentro de su programa de destrucción total del pensamiento ilustrado. Según él, los ilustrados, en su empeño por destruir las bases cristianas de la sociedad francesa, habían mostrado una «predilección» hacia el islam<sup>18</sup>. Por eso, devolver al islam su pretendida imagen real, supuestamente tergiversada por los ilustrados, fue una de las tareas que se impuso a sí mismo.

A lo largo de más de veinte años, desde su primera obra de 1796 hasta una serie de cartas publicadas en la prensa en 1821, Bonald repitió una y otra vez cuál era la «verdadera» naturaleza del islam. Sus primeros textos al respecto, recogidos en *Théorie du pouvoir*, tenían, como el resto de la obra, un carácter teórico, filosófico; tenían vocación de mostrar el carácter esencial del islam, más allá de cualquier contexto histórico. Los siguientes textos, en cambio, estuvieron más apegados al contexto, pues se dedicaban al análisis de las circunstancias políticas que vivía Europa en dos momentos diferentes: hacia 1801 el primero, y, como hemos dicho, en 1821 los últimos. Sin embargo, no por ello Bonald dejó en estos últimos textos de referirse una y otra vez al carácter esencial que ya desde 1796 había atribuido al islam. Para él, ese carácter esencial lo explicaba todo.

En su *Théorie du pouvoir*, obra publicada cuando su autor estaba aún refugiado en Heidelberg, adonde había ido huyendo de la Revolución, Bonald caracterizó al islam como el producto de la mente de «un impostor, de un genio audaz y de costumbres voluptuosas» que «hizo adoptar al pueblo más grosero las opiniones más absurdas». Según él, Mahoma simplemente acomodó las creencias judías y cristianas a «las costumbres sensuales de sus seguidores». Les permitió así llevar una vida licenciosa y, para después de la muerte, les prometió un paraíso lleno de placeres<sup>19</sup>.

Esa permisividad hacia la voluptuosidad, además de la fuerza de las armas explicaba, para Bonald, la expansión del islam: con «la cimitarra en una mano,

17. *Ibid.*, p. 948. Sobre la actitud de Bonald con respecto a los judíos véase especialmente AGES, Arnold: «Bonald and the Jews», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 44 (1), 1974, pp. 32-43.

18. BONALD: *Oeuvres, op. cit.*, vol. 2, p. 395.

19. *Ibid.*, vol. 1, p. 598.



el Corán en la otra, los hijos de Ismael, acostumbrados al robo, se expandirán entre sus vecinos, los saquearán, los convertirán, o los exterminarán<sup>20</sup>. El islam era, pues, «la religión más opresiva», y el gobierno fundado sobre su ley, el «más destructor»<sup>21</sup>. Así, el islam, «fundado sobre la conquista, no subsiste más que mediante la ayuda del imperio». Sólo pervivía cuando estaba apoyado por la fuerza del Estado<sup>22</sup>. Era el terror ejercido por un Estado despótico y cruel lo que permitía al islam pervivir. Una vez que ese apoyo desapareciera, desaparecería el islam:

Si se levantara en Oriente un poder cristiano, el islam no subsistiría ni un siglo; porque esa religión, puramente de opinión, no tiene otro poder conservador que el poder político, y en ella todo es contrario a la naturaleza de Dios y a la naturaleza del hombre. El Imperio otomano, dependiente como son todas las sociedades no constituidas, no se sostiene más que por el sistema general de Europa<sup>23</sup>.

Para Bonald, la crisis que sufría el Imperio otomano desde principios del siglo XVIII —y que finalmente resultaría irreversible— no era más que fruto de la naturaleza de las cosas. A sus ojos, la destrucción de ese Imperio era pura necesidad. Aún existía gracias a los manejos de las potencias europeas, pero estaba intrínsecamente destinado a desaparecer, por su propia imperfección, por estar fundado sobre una religión contraria a la ley natural, a la ley de Dios. Era pura barbarie, y sólo podía ser destruido. No había reforma posible. El islam sólo podría civilizarse si dejaba de ser el islam:

En su estado de ignorancia y de barbarie, no puede luchar contra las naciones civilizadas, ni civilizarse sin renunciar a sus opiniones religiosas. Será por tanto destruido, y su destrucción está en la naturaleza de las cosas, porque la civilización está en la naturaleza de la sociedad<sup>24</sup>.

Apenas inaugurado el siglo XIX, en una Europa abocada a quince años de guerras napoleónicas, Bonald retomó el tema del islam. Las circunstancias entonces, a pesar del fracaso de la expedición a Egipto mandada por Napoleón, parecían darle la razón con respecto a la destrucción inminente del Imperio otomano. Bonald escribió entonces una extensa reflexión sobre el estado en el que se encontraba entonces Europa, y allí mostró su entusiasmo por esa expedición que podría haber servido para llevar las «bondades de la civilización» al mundo islámico. Sin embargo, él contemplaba la expedición de manera diferente a como lo habían hecho Bonaparte y sus seguidores. Para éstos, la expedición era —además,

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 599.

22. *Ibid.*, p. 600.

23. *Ibid.*, p. 602. La mayoría de los autores franceses del XIX utilizaban el término *islamisme* para referirse al islam —y no, obviamente, al movimiento político contemporáneo que conocemos como «islamismo», y por eso, para evitar equívocos, lo traducimos así.

24. *Ibid.*

evidentemente, de un movimiento clave en la guerra contra Inglaterra— el primer paso para llevar la civilización, encarnada en la Francia republicana, a Oriente<sup>25</sup>. Para Bonald, todo intento de llevar la civilización a un país musulmán que no pasara por su previa conversión al catolicismo estaba destinado al fracaso. La expansión de la civilización sólo vendría con la destrucción del islam y su sustitución por la única religión verdadera. Pero la expedición había fracasado, y Bonald se lamentaba de que Egipto no hubiera permanecido en manos francesas, de que no se hubiera introducido en el país la religión católica, «y con ella todas las instituciones bienhechoras»<sup>26</sup>.

Como hemos visto, para Bonald, un Estado basado en la religión islámica no podía ser más que un Estado bárbaro. La civilización sólo podía tener su origen en el cristianismo, y la misma superioridad técnica, militar y económica de los Estados europeos cristianos demostraba que esto era así. Esa superioridad demostraba, por tanto, que el cristianismo era la verdadera religión. Al contrario, la situación de decadencia del Imperio otomano demostraba la falsedad del islam. A ojos de Bonald, era esta falsedad de su religión «la única causa de la irremediable debilidad del Imperio otomano»<sup>27</sup>. La decadencia otomana era, por tanto, irremediable, pues tenía su causa en la base sobre la que se sustentaba su sociedad, en lo que Bonald llamaba su «constitución».

El Imperio otomano, por ello, no podría reponerse del estado en el que se encontraba. Estaba en la propia naturaleza de las cosas que sucumbiera, dado su fundamento erróneo. Bonald sostenía que de una doctrina religiosa buena no podía nacer una sociedad bárbara, así como de una doctrina falsa, una sociedad civilizada. Por eso «la incurable estupidez de los mahometanos» tenía su origen y causa en la doctrina religiosa que profesaban. La falsedad del islam tenía su reflejo en las sociedades islámicas, en su forma de vida, en sus leyes, en su gobierno:

Entre los turcos, como entre todos los pueblos mahometanos, todo es vicioso, absurdo, opresivo, constitución y administración; constitución religiosa, constitución familiar, constitución de Estado, administración de la paz, administración de la guerra, política exterior y régimen interior<sup>28</sup>.

Era pura barbarie. El despotismo, la poligamia, el fanatismo, el fatalismo, todo era signo de barbarie y remitía a la falsedad del islam<sup>29</sup>. Y esto seguiría siendo así mientras la base religiosa de su sociedad fuera el islam; pues sólo en el cristianismo católico, decía de Bonald, estaba la civilización: el progreso de una nación «es el resultado de la civilización, lejos de ser su comienzo. El islam *condena a los*

25. COLE, Juan: *Napoleon's Egypt*. Nueva York y Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

26. BONALD: *Oeuvres, op. cit.*, vol. 2, pp. 379-380.

27. *Ibid.*, p. 443.

28. *Ibid.*, p. 462.

29. *Ibid.*, pp. 462-464.

*turcos a una incurable estupidez*, y es por la religión, y no por la geometría, por lo que comienza la civilización»<sup>30</sup>.

Cualquier gobierno islámico era, pues, ilegítimo, dado que se fundamentaba en el error; mientras que todo gobierno cristiano era legítimo, por estar fundado en la Verdad. Acabar con el error y destruir a las sociedades fundadas en él era un derecho del gobierno legítimo sancionado por Dios, y una necesidad para su supervivencia. Por todo ello, las potencias europeas no sólo tenían derecho a intervenir en el Imperio otomano y destruirlo, sino que estaban obligadas a ello, por pura necesidad. La intervención europea en el mundo islámico adquiría así tintes sagrados: se trataba de la lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad del Diablo. No es extraño, por tanto, que el modelo que Bonald tenía en mente a la hora de hablar de la intervención armada contra el Imperio otomano fueran las Cruzadas.

Efectivamente, Bonald presagia una vuelta a las Cruzadas en un futuro no muy lejano. Desde su punto de vista, dado que la decadencia islámica no tenía solución, el fin de la presencia otomana en Europa estaba cercano. Perderían Grecia, y Constantinopla volvería a manos cristianas. Esto quizás hiciera que, en cierto momento, los turcos quisieran volver a recuperarla, por lo que no sería extraño, decía Bonald, que «nuestros descendientes estén destinados a ver, para escándalo de la filosofía moderna, nuevas Cruzadas de cristianos»<sup>31</sup>. Esa nueva Cruzada sería un golpe mortal para el islam.

Bonald volvería al mismo tema en un artículo y dos cartas al editor que fueron publicados en el *Journal des débats* entre septiembre y noviembre de 1821, en el contexto de una Europa pendiente de la revuelta que los griegos habían iniciado contra el dominio otomano. En esos textos, Bonald trató de defender la revuelta griega reiterando que el Gobierno otomano era ilegítimo, pues, como había defendido durante toda su vida como intelectual de la contrarrevolución, la legitimidad de un gobierno dependía de su conformidad con la ley de Dios. El gobierno islámico era contrario a Dios y, por tanto, ilegítimo:

Toda sociedad que, por culpa de sus leyes, no puede conducir a los hombres a su perfección moral; toda sociedad que, como la de los turcos, *condena a sus pueblos a una inmutable estupidez* (es Condorcet quien lo dice); toda sociedad en la que las leyes son contrarias a la naturaleza del hombre y de la sociedad, donde la religión es absurda, donde las prácticas son bárbaras y licenciosas, no es una sociedad legítima, pues no es conforme a los mandatos del padre y autor de toda sociedad<sup>32</sup>.

Se trataba, por lo tanto, de un gobierno basado en una ley falsa que, por eso mismo, era incapaz de elevar a su pueblo a un estado de civilización, incapaz de «conducir a los hombres a la virtud y la felicidad», lo que lo convertía en ilegítimo. Todo ello se debía, como hemos visto tantas veces, a que se trataba de un gobierno

30. *Ibid.*, p. 469.

31. *Ibid.*, p. 470.

32. *Ibid.*, pp. 909-911, cursivas en el original.

que no se basaba en el catolicismo: «El estado legítimo de la sociedad es la civilización, pues es su estado natural, y la civilización no es más que el cristianismo aplicado al estado social»<sup>33</sup>. Por esa razón, por su ilegitimidad intrínseca, cualquier revuelta contra el poder otomano estaba totalmente legitimada.

Siguiendo esa línea argumental —y respondiendo a algunas críticas que había recibido—, Bonald llegaba a legitimar el gobierno colonial —católico, se entiende— sobre los musulmanes como el más noble deber que un pueblo podía tener: el deber de extender la verdad por el mundo y acabar con el error, la barbarie y el Mal. Sostenía, de hecho, que un pueblo tenía el deber de obligar a otro a abandonar sus costumbres cuando éstas resultaban aberrantes:

Y puesto que me pregunta si, bajo el pretexto de la ilegitimidad de sus leyes, podríamos atacarles [a los pueblos bárbaros], le respondería que, si fuéramos sus vecinos, el más noble uso que podríamos hacer de nuestras fuerzas y nuestras luces sería el de obligarles a renunciar a sus costumbres abominables: la fuerza no se ha dado a las naciones cristianas más que para difundir los beneficios de la civilización<sup>34</sup>.

En definitiva, no existía ilegitimidad en el gobierno de un pueblo extranjero sobre otro cuando aquél lo hacía para extender los beneficios de la civilización —es decir, del catolicismo—. En tal caso, se convertía en un bien para el pueblo sometido y en un deber. En cambio, si el dominio era ejercido por un pueblo que no tenía con él la verdad y la civilización —es decir, que no era católico—, entonces ese dominio era ilegítimo y debía ser destruido. La legitimidad sólo estaba en el catolicismo, pues era el único depositario de la verdad, de la razón, el único agente de civilización, la encarnación del Bien.

### 3. EL PERIODISTA

A mediados de siglo, una vez consumada la colonización de Argelia por los franceses, los planteamientos de Bonald sobre el objetivo de una intervención europea en el mundo islámico seguían muy vivos. Entre los católicos militantes, esta intervención debía dar pie al inicio de una verdadera empresa de civilización, entendida como una empresa de proselitismo cristiano que acabara con el culto islámico. Ésta fue la opinión que Louis Veuillot (1813-1883) defendió a lo largo de sus escritos dedicados al islam y el colonialismo francés en Argelia.

Redactor jefe del diario católico francés *L'Univers*, y «verdadero dirigente del catolicismo francés» —en palabras de Léon Poliakov—<sup>35</sup>, Veuillot fue uno de los más virulentos publicistas católicos del siglo XIX, incansable fustigador de todos aquellos que él consideraba enemigos de la Iglesia y la moral católica. Defendió

33. *Ibid.*, pp. 909-912.

34. *Ibid.*, p. 921.

35. POLIAKOV: *Historia del antisemitismo*, vol. 5, *op. cit.*, p. 51.

con ahínco el papel de la Iglesia durante el affaire Mortara, el escándalo que estalló en toda Europa cuando en 1858 un niño judío de Bolonia llamado Edgardo Mortara fue bautizado en secreto por una sirvienta de su familia y posteriormente secuestrado por la Iglesia y educado como católico<sup>36</sup>. En ese momento, Veuillot debió considerar que la mejor manera de defender lo que había hecho la Iglesia era atacando con dureza al judaísmo. Fue entonces cuando escribió sus textos más violentamente antisemitas, espoleado además por el hecho de que algunos representantes destacados de la comunidad judía francesa y belga empezaron a criticar las cosas que escribía<sup>37</sup>.

Para Veuillot, los judíos posteriores a Cristo no eran iguales que los judíos anteriores a él. Habían dejado de ser el pueblo elegido al haber rechazado al verdadero Mesías. Desde entonces, se habían convertido en el peor enemigo de los cristianos; más aún desde que empezaron a seguir de forma ciega las enseñanzas del Talmud. El Talmud, según Veuillot, era el código de conducta de todos los judíos, el cual les enseñaba a odiar a los cristianos y a hacerles todo el mal posible. Era el Talmud el responsable de haber perpetuado en los judíos la animadversión que sentían hacia todo lo cristiano. Para el Talmud —aseguraba Veuillot—, el no judío no era más que una bestia con la que no se debía tener la menor consideración. Siendo así los judíos, no era extraño que despertaran la animadversión del resto de pueblos, y especialmente de los cristianos. Y eso seguiría siendo así mientras no abandonaran las enseñanzas talmúdicas para adoptar la religión católica<sup>38</sup>.

Pero este gran publicista de la causa católica en Francia no mostraba mejor opinión del islam y los musulmanes. Algunos años antes de ofrecer al mundo sus opiniones acerca del judaísmo, no desperdició la oportunidad de, en el contexto del relato de un viaje que realizó a Argelia en 1841, obsequiar al público con una exposición reveladora de sus ideas acerca del islam.

Por entonces, hacía 11 años desde que Carlos X había decidido invadir Argelia en respuesta al gran agravio que Francia había recibido al ver cómo el dey Hussein expulsaba a su cónsul en el país. Después vino la guerra emprendida por Luis Felipe contra la resistencia del emir Abdelkáder, que se entregó a los franceses el mismo año en el que la obra de Veuillot veía la luz. El viaje fue realizado, por tanto, en el contexto de los años finales de la guerra contra Abdelkáder, después de que éste ya hubiera buscado refugio en Marruecos, pero cuando todavía mantenía viva su capacidad de resistencia. El libro se terminó cuando ya el emir había sido derrotado<sup>39</sup>.

36. Véase KERTZER, David: *The kidnapping of Edgardo Mortara*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1997.

37. Véase ASTRUC, Élie-Aristide: *Les juifs et L. Veuillot*. París: E. Dentu, 1859.

38. VEUILLOT, Louis: *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, 6 vols., 2<sup>e</sup> série. París: Gaume frères et J. Duprey, 1860-1861, vol. 5, pp. 1-316. Sobre el antisemitismo de Veuillot véase AGES, Arnold: «Veuillot and the Talmud», *The Jewish Quarterly Review*, 64 (3), 1974, pp. 229-260.

39. Véanse las páginas dedicadas a la derrota de Abdelkáder en la conclusión de la obra, VEUILLOT, Louis: *Les français en Algérie: souvenirs d'un voyage fait en 1841*. 2.<sup>a</sup> ed. Tours: A. Mame et C<sup>ie</sup>, 1847, pp. 368-370.

Ya por entonces había estallado un conflicto, que se extenderá hasta fin de siglo, entre dos formas de entender la colonización. De un lado se situaron los herederos de las ideas revolucionarias; de otro, los católicos partidarios de la reacción. En el contexto argelino estos dos bandos estuvieron encarnados por, por un lado, las autoridades militares encargadas del gobierno colonial —que más tarde pasaría a manos civiles— y, por otro, por las autoridades religiosas, encabezadas por el obispo de Argel. Los primeros defendían una concepción de la colonización basada en la idea de la *mission civilisatrice*, entendida como la tarea de difundir entre la población indígena las «bondades» de la civilización moderna encarnada por Francia; las ideas de libertad y progreso, la ciencia moderna, los adelantos de la técnica, etc. Por el contrario, los segundos, siguiendo las ideas que años antes había defendido Louis de Bonald, defendían que el primer paso hacia la civilización era la conversión al catolicismo. Sólo el catolicismo era la vía hacia la civilización; y, sin esa previa conversión, los musulmanes seguirían siendo lo que habían sido siempre: enemigos acérrimos de los cristianos.

Fiel a esos planteamientos, el primer obispo de Argel, Antoine-Louis-Adolphe Dupuch (1800-1856), se asignó a sí mismo la tarea de convertir a los musulmanes. Quería «liberar» a las poblaciones bereberes de lo que él creía que era una religión que se les había impuesto por la fuerza, una religión que, a su juicio, los sumía en la ignorancia y el despotismo y les impedía acceder a la Verdad de Cristo, única vía de civilización. Sin embargo, sus tentativas de proselitismo inquietaron a las autoridades militares, que se atenían a la promesa hecha a los argelinos en 1830 de respetar su religión, y que pensaban que el dominio francés no podía asentarse sólidamente si los indígenas sentían sus creencias más profundas amenazadas. A partir de ese primer encontronazo entre Dupuch y las autoridades militares, surgió una lucha constante entre unos y otros por imponer su visión de cómo debía conducirse la colonización<sup>40</sup>.

Las ideas expuestas por Veuillot en su libro no pueden entenderse fuera de este contexto de lucha entre dos concepciones de la colonización. Efectivamente, en su obra, desde el principio, se mostró totalmente partidario de la visión defendida por el obispo de Argel. Para ello, para demostrar que uno de los objetivos primordiales de la administración francesa de Argelia debía ser la conversión de los musulmanes, Veuillot consideró que lo mejor era atacar con fiereza al islam, mostrar su malignidad intrínseca, para deducir de ahí la necesidad de acabar con él, de liberar de él a los argelinos.

El islam era, a ojos de Veuillot, la antítesis perfecta del cristianismo, como el Mal lo es del Bien. El Corán era la antítesis del Evangelio, como Mahoma era la

40. Sobre el conflicto entre las autoridades eclesiásticas y militares en Argelia véase ÉMERIT, Marcel: «La lutte entre les généraux et les prêtres aux débuts de l'Algérie française», *Revue Africaine*, 97, 1953, pp. 66-97; ÉMERIT, Marcel: «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire», *Revue Historique*, 223, 1960, pp. 63-84; TAITHE, Bertrand: «Algerian orphans and colonial Christianity in Algeria», *French History*, 20 (3), 2006, pp. 240-259.

antítesis de Jesús de Nazaret. De un lado estaban la razón, la caridad, el amor, la misericordia, y todo aquello que se consideraba bueno y deseable; del otro estaban la sinrazón, el odio, la violencia, la depravación, y todo aquello que se consideraba malo e indeseable:

El Corán es una imitación del Evangelio, como el diablo es una imitación de Dios; lo imita caricaturizándolo, lo copia defendiendo lo contrario de sus acciones y de sus discursos. Desde el primer vistazo que echamos al libro sagrado de los musulmanes, resulta un amasijo de locuras y depravaciones que subleva; apenas concebimos que tantas horribles absurdidades se puedan encontrar en la cabeza de un hombre<sup>41</sup>.

El Diablo de un lado, Dios del otro. Mahoma era, en este sentido, un «herejarca» que se había sublevado contra Dios, contra sus enseñanzas más básicas, que había dado la vuelta a todo lo que Dios había transmitido al hombre, para dar rienda suelta a sus instintos más bajos, a su «naturaleza corrupta», a su lujuria: «Todo aquello que el Evangelio condena en el hombre, él lo permite; todo lo que el Evangelio ordena, él lo destruye»<sup>42</sup>.

Dando licencia para que el hombre siguiera sus más bajos instintos es como se ganó a los pueblos más bárbaros de Arabia. Justificaba todos sus vicios, alimentaba todas sus depravaciones, su lujuria, su sensualidad, su rapacería, su violencia. Les prometía conquistas y riquezas; y, sobre todo, un «paraíso lleno de delicias, hecho para cautivar las mentes de los habitantes del desierto». Mahoma enseñaba, en definitiva, «la guerra, la dominación, la rapiña en este mundo»; y, para el otro mundo, los placeres de la carne<sup>43</sup>.

De la lectura del Corán se extraía fácilmente cuán depravado fue Mahoma. Se trataba de un libro destinado a justificar todos sus caprichos carnales, a darle privilegios especiales, a legitimar sus atrocidades, sus asesinatos. En él, todos los pasajes «de dulzura y tolerancia» fueron producto de los días en los que Mahoma era aún débil militarmente y no se sentía suficientemente fuerte para imponer su credo<sup>44</sup>. Pero, en el fondo, ya desde el principio, su objetivo era «matar a todos los hombres hasta que confiesen que no hay más Dios que Dios, y que Mahoma es su profeta», tal y como, aseguraba Veuillot, decía la *Sunna*<sup>45</sup>.

Como ya afirmó Bonald, el islam era radicalmente contrario a la Razón —entendida como la entendía un católico intransigente; esto es, la fundamentada en la Revelación—, y por eso sumergió a todos los pueblos regidos por él en la más absoluta ignorancia. Mahoma era iletrado y por eso «prohibió a sus sectarios el estudio de las letras y de la filosofía». Era la suma de la violencia y de la obligada

41. VEUILLOT: *Les français en Algérie, op. cit.*, p. 152.

42. *Ibid.*, p. 154.

43. *Ibid.*, pp. 154-155.

44. *Ibid.*, pp. 156-157.

45. *Ibid.*, pp. 157-158.

ignorancia a la que se sometía a los pueblos musulmanes lo que permitía al islam pervivir. Fue el miedo y la ignorancia lo que permitió que el Corán se convirtiera en su libro sagrado<sup>46</sup>.

Las enseñanzas de Mahoma habían sumido al mundo islámico en una situación deplorable, en donde toda moralidad estaba ausente. La mujer se veía degradada a un estado de esclavitud, debido a la desnaturalización del matrimonio por la permisión del divorcio y la poligamia, y la condena de la castidad. Los cinco pilares fundamentales de la fe islámica no eran más que una caricatura. La oración era una «fórmula vana, sin amor, sin vida», en la que en ningún momento se daba «a Dios el nombre de padre», en la que nunca se le decía que se le amaba o que había que amarlo. La limosna, la caridad islámica, era en realidad un tributo que Mahoma se quedaba para él. El ayuno no era más que una excusa para que los ricos durmieran por el día y festejaran por la noche, mientras los pobres sufrían<sup>47</sup>. En suma, el islam era una caricatura grotesca del cristianismo. No tenía ninguna de sus virtudes y permitía todo aquello que el cristianismo prohibía.

Y además estaba «la guerra santa». El islam, a diferencia del cristianismo —que, según Veuillot y todos los demás autores católicos, se difundía por la palabra—, se propagaba mediante la violencia. Mahoma recurrió a la violencia para «establecer su religión de rapiña y lujuria», y había establecido esa forma de proceder como un mandato de su religión. Así, Veuillot citaba como prueba un supuesto pasaje del Corán: «Combatid contra los infieles hasta que toda falsa religión sea exterminada —matadlos, no los perdonéis—; cuando los hayáis vencido, sometedlos a la esclavitud y aplastadlos por los tributos»<sup>48</sup>. No había, según Veuillot, ley más sagrada ni mejor seguida que ésa en todo el Corán. La guerra contra los infieles parecía ser el objetivo mismo del islam. Los seguidores de Mahoma habían hecho de ese mandato «su principal y casi único modo de acción»<sup>49</sup>.

De la construcción de esas dos imágenes antitéticas de cristianismo e islam se deducirá la existencia de un conflicto eterno e insoslayable, derivado necesariamente del conflicto eterno entre el Bien y el Mal, entre Dios y el Diablo. La lucha contra el Mal encarnado en todos los musulmanes del mundo requerirá una estrategia doble, tanto militar como misional, hecha a imagen y semejanza de las Cruzadas medievales.

46. *Ibid.*, p. 158.

47. *Ibid.*, pp. 161-162.

48. *Ibid.*, p. 179. Veuillot no da la referencia de la cita, pero es posible que se refiera a Corán 9:29. El autor altera el texto original con el objetivo de incrementar su ya de por sí evidente crueldad. Este versículo, como el anterior «versículo de la espada» (9:5), ha sido recurrentemente utilizado por polemistas islamófobos e islamistas radicales con idéntico objetivo: mostrar que el Corán ordena acabar con todos los infieles. Sobre esto, y la interpretación correcta de estos versículos, véase HALEEM, Muhammad A.: «El mito del “versículo de la espada”». En HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y PEÑA, Salvador (eds.): *El Corán ayer y hoy*. Córdoba: Berenice, 2008, pp. 307-340.

49. VEUILLLOT: *Les français en Algérie*, *op. cit.*, p. 180.



Era ésa la idea que Veuillot tenía al respecto de cómo lidiar con el peligro islámico. Se trataba del diseño de un nuevo tipo de colonización francesa, una colonización realizada por familias, no por hombres solos; y organizada en pequeñas ciudades repartidas por todo el territorio de la colonia, donde esas familias residirían. Pero lo más importante es cómo entendía que debían organizarse esas ciudades. Debían ser «como pequeñas repúblicas», las cuales necesitarían «una organización al menos tan militar como teocrática» que les enseñase «a responder a la guerra santa de los musulmanes con la guerra santa de los cristianos»<sup>50</sup>. Estarían, pues, regidas por un código religioso y militar que, evidentemente, seguía el modelo de las órdenes militares cristianas creadas durante las Cruzadas. Ese era el modelo a seguir, el medieval. Cruzada y misión, unidas para hacer la guerra al infiel y extender el cristianismo. Allí donde terminara la labor del soldado, seguiría la del misionero. Las Cruzadas, reivindicadas por Bonald como empresas encomiables, como el único modo legítimo y útil de lidiar con el mundo islámico, permanecerán, en la mente de muchos católicos intransigentes, como un ideal, como un modelo a seguir; y, a lo largo de todo el siglo XIX, como se verá, seguirán pretendiendo implantarlo en las colonias francesas de población musulmana.

Sin embargo, Francia, una vez vencidas las fuerzas de la resistencia de Abdelkader, una vez enviados a los soldados, no apoyaba de manera decidida a los misioneros. La labor misional del obispo de Argel no era bien vista por los militares, y así los musulmanes seguían presos de su ignorancia, de su fanatismo, de su odio anticristiano. Había una multitud de clérigos franceses dispuestos a dejar su vida por la cristianización de Argelia, y, sin embargo —se quejaba Veuillot—, nada se hacía. Más aún, los militares «imbuidos de filosofismo» estaban incluso apoyando el culto islámico con la construcción de mezquitas. Era la falta de fe lo que impedía a los franceses llevar a cabo la labor que tenían que realizar en Argelia. La cristianización de Argelia debía empezar por la vuelta de los franceses al seno de la Iglesia. Y esas familias francesas verdaderamente cristianas debían ser las encargadas de poblar Argelia y transmitir la Palabra, auxiliadas por los misioneros y los militares. Pero nada de eso se estaba haciendo. Y mientras los musulmanes siguieran siendo musulmanes, mientras no se convirtieran al cristianismo, no serían franceses, y mientras eso no sucediera, no habría paz en Argelia<sup>51</sup>.

En cualquier caso, para Veuillot, como para Bonald años antes, y como para buena parte de los católicos intransigentes del siglo XIX, la colonización europea en el mundo islámico anunciaba la derrota final del islam, su destrucción. Sólo había que recristianizar Europa para hacer posible que la colonización en el mundo islámico fuera dirigida como debía serlo: con el objetivo claro de acabar con el islam y extender el cristianismo entre esas gentes que sucumbían bajo sus efectos nocivos. De hecho, recordaba Veuillot, el fin del islam ya había sido anunciado por el profeta Daniel, como ya señaló Rohrbacher. Mahoma era el pequeño

50. *Ibid.*, pp. 150-151.

51. *Ibid.*, pp. 165-177, 371-373.

cuerno que despuntaba entre los diez de la cuarta Bestia que vio Daniel, esa que «tenía enormes dientes de hierro, comía y trituraba y aplastaba las sobras con sus patas»<sup>52</sup>. Pero así como Daniel profetizaba el surgimiento del islam, profetizaba también su destrucción. Hablaba de tres periodos de poder islámico: «Uno primero de crecimiento, uno segundo de lucha y un tercero de decadencia». Así, según las predicciones de Daniel, era «no solamente posible, sino muy probable» que hacia 1882 el imperio «anticristiano» del islam fuera destruido<sup>53</sup>. Así que el fin del islam estaba escrito, sólo era cuestión de unos años más.

#### 4. EL PROFETA

En 1869 vio la luz *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, de Henri-Roger Gougenot des Mousseaux (1805-1876). Ya entonces la obra fue recibida con entusiasmo por los católicos intransigentes. El propio Pío IX la elogió y condecoró a su autor como comendador de la orden papal<sup>54</sup>. Sin embargo, para el gran público el libro permaneció casi desconocido. El contexto no parecía suficientemente propicio para una obra de este tipo. En esos años el antisemitismo no había adquirido aún el radicalismo y la difusión que adquiriría tras la derrota de 1870 y el establecimiento de la III República. Sin embargo, apuntaba ya en esa dirección, como consecuencia directa de dos factores principales. En primer lugar, por la imparable integración, el éxito social y la influencia política que muchos judíos franceses habían adquirido para entonces. Y, en segundo lugar, por el apoyo que, a partir de los años 60, Napoleón III había encontrado entre los liberales, lo cual había hecho que se incrementara la tendencia hacia la secularización del Estado y la sociedad, que muchos interpretaban como un ataque al cristianismo, una obra del judaísmo. Ambos factores contribuyeron a que, especialmente entre los católicos intransigentes, se difundiera la identificación entre judaísmo y liberalismo, y la idea de que los judíos querían dominar la sociedad, judaizarla. Ése fue el caso de Gougenot des Mousseaux<sup>55</sup>.

Pero, en cualquier caso, no fue hasta la reedición del libro en 1886, gracias al apoyo del famoso líder del movimiento antisemita Édouard Drumont, cuando adquirió su verdadera importancia. Se convirtió entonces en «la Biblia del antisemitismo moderno», como diría Norman Cohn<sup>56</sup>. Fue, efectivamente, una obra

52. Daniel, 7:7-8; La Biblia, ed. de Serafín de Ausejo y Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 2003, p. 1360.

53. ROHRBACHER, René F.: *Histoire universelle de l'Église catholique*, 29 vols. París: Gaume Frères, 1842-1849, vol. 10, pp. 11-14; VEUILLOT: *Les français en Algérie, op. cit.*, pp. 375-378.

54. KERTZER, David: *Popes against the Jews*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2001, p. 128.

55. Sobre el antisemitismo durante el Segundo Imperio véase ISSER, Natalie: *Antisemitism during the French Second Empire*. Nueva York: Peter Lang, 1991.

56. COHN, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 40.

inspiradora, precursora, para los antisemitas de finales del XIX y principios del XX. No extraña, por tanto, que el prologuista de la edición de 1886 exclamara: «El movimiento antisemita que hoy se muestra a la luz del día en Francia nace en 1869»<sup>57</sup>. No extraña tampoco que no tardara en ser traducida a otras lenguas. En castellano se publicó en forma de folletín por *El Siglo Futuro*, antes incluso de que apareciera la segunda edición<sup>58</sup>. Y en 1921 apareció en alemán una traducción realizada por uno de los principales ideólogos del movimiento nazi: Alfred Rosenberg<sup>59</sup>.

Y es que, en las páginas de *Le juif*, se encontraban todas las acusaciones manejadas por el antisemitismo hasta la fecha, y la mayoría de las que se seguirán utilizando hasta el día de hoy: las doctrinas antisociales y anticristianas del Talmud, el crimen ritual, la antropofagia, la asociación con el Anticristo, la conspiración judeo-masónica, el dominio judío de la economía, de la prensa, de la política, etc. Y, sobre todo, la idea central de que Europa, la sociedad europea, estaba siendo judaizada; que la judaización de los pueblos europeos era cada vez mayor y que, por lo tanto, la civilización cristiana europea estaba siendo destruida.

Todo eso tenía una causa evidente para Gougenot des Mousseaux: los judíos habían abandonado la Ley de Dios tal y como había sido transmitida por Moisés, y la habían sustituido por las enseñanzas del Talmud. Eso les había abocado a un rechazo obstinado de Jesucristo, incapacitándolos para ver que Jesús era el verdadero Mesías. Ellos seguían esperando un mesías que era, en realidad, el Anticristo.

Pero el efecto nocivo de las enseñanzas talmúdicas no acababa ahí. El Talmud, además, convertía a los judíos en seres antisociales, enemigos de todos los pueblos, y especialmente de los cristianos. Enseñaba a los judíos que hacer todo el mal posible a los cristianos, que robarles, mentirles, o incluso matarles, era un deber. El Talmud era, por tanto, un enemigo mortal de la civilización europea cristiana. Un conflicto a muerte existía entre los judíos seguidores del Talmud y los cristianos:

Talmud es la ley suprema del judío, la fuente de su fe y de sus sentimientos, la regla de sus costumbres. Es por ello que, hasta el día en el que el Talmud sea destruido, el judío será un ser insociable. En otros términos, un duelo a muerte, cuyo final no debe estar lejos, se mantiene entre el judío talmúdico y la sociedad cristiana; entre el judaizante y los hombres de la sola y única civilización que le ha sido posible producir al mundo<sup>60</sup>.

Así, mientras los judíos no abandonaran el Talmud, su integración como ciudadanos de los Estados en donde habitaban no sería posible: «¡Mientras los judíos sigan siendo judíos, su emancipación será por lo general imposible!», decía; y

57. Son palabras de Charles Chauliac en GOUGENOT DES MOUSSEUX, Roger: *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*. 2.<sup>a</sup> ed. París: F. Watterliet et C<sup>ie</sup>, 1886, p. vi.

58. Véase desde el número de 13 de febrero de 1883 en adelante.

59. GOUGENOT DES MOUSSEUX, Roger: *Der Jude, das Judentum und die Verjudung der christlichen Völker*. Traducción e introducción de Alfred Rosenberg. Múnich: Hoheneichen Verlag, 1921.

60. GOUGENOT DES MOUSSEUX, ROGER: *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, París: Henri Plon Imp., 1869, p. 99.

seguía: «pues el Talmud, la ley que gobierna la conciencia del judío *ortodoxo*, es la muerte de la civilización cristiana»<sup>61</sup>. Así que, mientras el Talmud no desapareciera, mientras los judíos no dejaran de ser judíos para abrazar el catolicismo, no podrían ser ciudadanos de Francia.

Pero los judíos no cambiaban, seguían abrazados a sus creencias antisociales, a las enseñanzas criminales del Talmud; y, en cambio, se les concedía la ciudadanía, se les daban todos los derechos. Eso había permitido a los judíos avanzar en su dominio de los cristianos, les había permitido avanzar en la judaización de la sociedad cristiana, destruir la única civilización que merecía ese nombre. Y así, seguían esperando a su mesías el Anticristo, que no tardaría en llegar, pues el avance del judaísmo no era sino anuncio de la llegada de los Últimos Días<sup>62</sup>.

Ésas eran las ideas que Gougenot des Mousseaux tenía acerca del judaísmo y los judíos, y las mismas reservaba para el islam y los musulmanes. La misma diferencia absoluta que existía entre el judaísmo y el cristianismo, el mismo antagonismo radical, el mismo enfrentamiento a muerte, existía entre el islam y el cristianismo. Y el mismo lugar funesto que ocupaba el Talmud entre los judíos ocupaba el Corán entre los musulmanes. El mismo diagnóstico que valía para unos valía para otros; también la misma solución: el abandono de su religión y la conversión al catolicismo. La situación de enfrentamiento a muerte era tan semejante en uno y otro caso que, de hecho, compartir un mismo enemigo había llevado a judíos y musulmanes a aliarse contra el cristianismo.

En Argelia, aseguraba Gougenot des Mousseaux, los judíos eran «los auxiliares del Corán contra Cristo»<sup>63</sup>. Allí todo parecía conjurado para entorpecer la labor de la Iglesia y la expansión de la «civilización cristiana». Desde que Charles Martial Lavignerie (1825-1892) había sido nombrado arzobispo de Argel, el conflicto entre la Iglesia y el gobierno militar en Argelia no había hecho sino empeorar. El enfrentamiento con el gobernador general Mac-Mahon llegó a su culmen durante la hambruna de 1867, cuando el arzobispo recogió a un grupo de niños huérfanos y los adoctrinó en el catolicismo. A pesar de las protestas del gobernador general, Lavignerie defendió que esos niños en situación de extrema necesidad serían el primer paso para la conversión de toda la población argelina, lo que traería consigo su «verdadera asimilación»:

Será el comienzo de la regeneración de ese pueblo y de esa verdadera asimilación que buscamos sin encontrarla jamás, *porque la buscamos* CON EL CORÁN, y con

61. *Ibid.*, p. 98.

62. Sobre el antisemitismo de Gougenot des Mousseaux véase BUSI, Frederick A.: «Faith and race: Gougenot des Mousseaux and the development of antisemitism in France». En: EHRLICH, Leonard et al. (eds.): *Textures and meaning: thirty years of Judaic studies at the University of Massachusetts Amherst*. Amherst: University of Massachusetts, 2004, pp. 119-139; BRAVO LÓPEZ: *En casa ajena, op. cit.*, pp. 135-141.

63. GOUGENOT DES MOUSSEAUX: *Le juif, op. cit.*, p. 280.

el Corán, en mil años, como hoy, nosotros seremos *perros cristianos*, y será meritorio y santo matarnos y arrojarnos al mar<sup>64</sup>.

Lavigerie recogía las ideas que, desde Bonald, estarían presentes en el catolicismo intransigente francés durante todo el XIX, y aún después: la conversión de la población musulmana era la única vía para la expansión de la «verdadera civilización», y para el mantenimiento del dominio colonial. Era, además, la más caritativa, pues llevaría consigo la salvación de los «indígenas». De otra forma, decía el arzobispo, más valía expulsarlos al desierto<sup>65</sup>.

La lucha del arzobispo Lavigerie se convirtió en una causa que unió a todo el catolicismo intransigente francés. Los periódicos e intelectuales católicos de la época se sumaron a su campaña en pos de extender la «verdadera civilización» en las colonias. A ella se sumó también Gougenot des Mousseaux.

Efectivamente, en su libro no dejó de referirse a la labor del arzobispo y a sus críticas hacia la política que estaba siguiendo el gobierno militar en Argelia, precisamente porque consideraba que la actitud de los militares era un signo de la judaización de la sociedad francesa. Así, insertó una de las muchas cartas que el arzobispo publicó en la prensa francesa, una dirigida al gobernador general en la que se quejaba de las críticas que había recibido por su labor con los huérfanos. Mientras a él se le criticaba por querer salvar a esos huérfanos de las «pasiones bestiales de sus correligionarios», el gobierno militar se dedicaba a construir mezquitas, a pagar imanes, a mantener la educación islámica, a facilitar el peregrinaje a La Meca, condenando así a los musulmanes al fanatismo del islam. Esos huérfanos, decía el arzobispo, «me pertenecen, porque soy yo el que ha conservado la vida que todavía les anima», y sólo por la fuerza se los arrebatarían<sup>66</sup>.

*L'Univers Israélite*, la revista judía francesa, había criticado con dureza lo que el arzobispo había hecho con los huérfanos argelinos, comparándolo explícitamente con el caso de Edgardo Mortara. Eso, para Gougenot des Mousseaux, era un ejemplo de la unión de judaísmo e islam contra el cristianismo, y mostraba a las claras la diferencia abismal que existía entre las morales que defendían cada una de esas religiones.

Gougenot des Mousseaux repetía lo que a lo largo de todo su libro será un motivo central: el hombre actúa de acuerdo a sus creencias; si conocemos cómo son éstas, sabremos cómo se comportará el hombre. Así que bastaba con identificar a un hombre como judío o musulmán, identificarlo así con unas creencias, para deducir a partir de ahí cómo se comportaría en su vida diaria. En ese sentido, el islam, la «religión de Mahoma», era «la religión del orgullo y del libertinaje», la cual

64. LAVIGERIE, Charles M.: *Recueil de lettres publiées par Mgr. l'Archevêque d'Alger sur les oeuvres et missions africaines*. Paris: Typographie de Henri Plon, 1869, p. 41, cursivas y versales en el original.

65. LAVIGERIE, Charles M.: «Les industries d'une famille antropophage», *Annales Religieuses & Littéraires de la Ville et du Diocèse d'Orléans*, VIII (22), 1868, pp. 520-521. Véase también ÉMERIT: «Le problème de la conversion», *op. cit.*; TAITHE: *op. cit.*

66. GOUGENOT DES MOUSSEAUX: *Le juif*, *op. cit.*, pp. 280-284.

daba por fruto la lujuria, el fatalismo, el despotismo, «un desprecio salvaje de la vida humana», sobre todo desprecio «por el infiel», «ese perro con apariencia humana», que debe ser exterminado cuando es beneficioso hacerlo. El islam era también desprecio por la mujer, un «ser sin alma», la sierva y no la compañera del hombre, instrumento de su libertinaje. El islam era, por tanto, una «civilización imposible, en una palabra, ¡barbarie doctrinal y práctica!»<sup>67</sup>.

En el judaísmo, continuaba Gougenot des Mousseaux, nos encontrábamos con «el mismo espectáculo». Su ley religiosa era «una ley de exclusión y de odio», pero, a pesar de eso, el judío no podía separarse de los demás pueblos, pues sólo sabía vivir de ellos. Para eso mismo, para la explotación del resto de los pueblos, estaba hecha la ley del judío talmúdico, pues el robo, la usura, la expoliación, se convertían en «derechos religiosos». El no judío era, para el judío, una bestia sin derechos. Ni siquiera su vida era respetable. En definitiva, reiteraba, «la doctrina antisocial del talmudista es la muerte de la civilización cristiana»<sup>68</sup>.

En cambio, la ley de Cristo era todo lo contrario, una «ley de unión, de amor, de fraternidad», que hacía «del orgullo un crimen, del odio un crimen; y de la humildad, una de sus virtudes capitales». Para el cristiano, todo hombre era su prójimo, sin importar cuáles eran sus creencias o cuál su procedencia<sup>69</sup>.

Ahí radicaba la diferencia abismal que hacía que judaísmo e islam fueran enemigos mortales de la civilización cristiana. De un lado el Mal, del otro el Bien. Por eso el buen cristiano, el que seguía los mandamientos de Cristo, se convertía en un santo; mientras que el judío sólo podía alcanzar la santidad si era mal judío, si abandonaba el judaísmo<sup>70</sup>. Lo mismo cabría decir del musulmán. Unos y otros, judíos y musulmanes, mientras siguieran siendo fieles a los mandatos del Talmud y del Corán, seguirían siendo enemigos mortales de los cristianos. Si el judío no podía convertirse en un ser sociable, en un ciudadano como el resto, mientras no abandonara el Talmud y dejara de ser judío, lo mismo sucedía con el musulmán: mientras siguiera al Corán, su asimilación sería imposible:

Según el Corán para el musulmán, y según el Talmud para el judío, el cristiano es una bestia que es meritorio eliminar. ¡El Corán es por tanto el mayor obstáculo imaginable para la civilización, para la fusión de las razas, para la unión del árabe y el francés, el cristiano!<sup>71</sup>.

Por eso era tan necesaria la labor del obispo Lavigerie. Porque mientras los musulmanes siguieran siendo musulmanes, seguirían siendo enemigos de los cristianos, y seguirían extendiendo el islam, pues «todo mahometano es un misionero». Mediante la violencia, los musulmanes tratarían siempre de extender lo que

67. *Ibid.*, pp. 285-286.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*, pp. 291-292.

defendía el islam, especialmente el «desprecio, el odio y la muerte a todo aquél que rehúse estar con Mahoma». El islam no hacía del hombre un ser civilizado, sino un «destructor de la civilización». Eso significaba que, si Francia favorecía el culto islámico e impedía la labor de proselitismo de la Iglesia, lo que estaba haciendo era extender la barbarie del islam. Por lo tanto, había que apoyar a la Iglesia, dejar que trabajara con libertad convirtiendo a esos «bárbaros de granito en miembros vivos de una civilización honesta»<sup>72</sup>.

## 5. EL EXTERMINADOR

Gougenot des Mousseaux fue seguido años después por infinidad de antisemitas franceses, desde los más apegados al catolicismo intransigente, hasta los que fueron derivando hacia posturas más seculares y trataron de basar todo su pensamiento en las ideas provenientes del racismo científico. Entre los primeros, tanto el judaísmo como el islam siguieron siendo presentados como encarnaciones del Mal, instrumentos del Diablo en su lucha eterna por acabar con el cristianismo. Un buen ejemplo es el abate Chabauty, uno de los máximos teóricos de la conspiración judeomasónica, quien, en el contexto de una reflexión sobre las profecías del Apocalipsis, e identificando al islam con el infierno que sigue a la Muerte tras la apertura del cuarto sello<sup>73</sup>, decía: «Los pueblos del islam son justamente llamados “el infierno”, pues son el producto directo de la cólera de Satán»<sup>74</sup>.

En cambio, entre los antisemitas más seculares el islam se empezó a juzgar a partir de su identificación como un producto semítico y, como tal, antítesis perfecta de lo ario o indoeuropeo. Seguirán en esto las ideas defendidas por Ernest Renan, quien en 1862 afirmó que:

En esta hora, la condición esencial para que la civilización europea se expanda, es la destrucción de lo semítico por excelencia, la destrucción del poder teocrático del islam, por consecuencia la destrucción del islam; [...]. Ahí está la guerra eterna, la guerra que no cesará más que cuando el último hijo de Ismael muera de miseria o haya sido relegado por el terror al fondo del desierto<sup>75</sup>.

Entre ambas posturas existió una amplia gama de autores que mezclaron con escasa coherencia los postulados de unos y de otros, utilizando un discurso racista dentro de un planteamiento eminentemente confesional. Éste precisamente fue el caso del autor del que nos ocuparemos a continuación.

72. *Ibid.*

73. Apocalipsis 6:8.

74. CHABAUTY, Emmanuel-Augustin: *Francs-maçons et Juifs*. París, Bruselas y Génova: Société Générale de Librairie Catholique, 1880, p. 66.

75. RENAN: *De la part des peuples sémitiques*, *op. cit.*, p. 27.

En 1897 un autor de origen griego que utilizaba el pseudónimo de «D. Kimon» publicó una obra antiislámica de radical virulencia. Kimon fue un personaje conocido dentro de la extrema derecha nacionalista antisemita de la Francia de fin de siglo. Fue miembro de la Union Nationale y de la Liga Antisemita Francesa liderada por Édouard Drumont, Jacques de Biez y Jules Guérin, hasta que, según parece, fue expulsado por desavenencias con Guérin. Su primer libro, *La politique israélite*, data de 1889. Fue la obra con la que se dio a conocer y la que le permitió hacerse un hueco en el mundillo antisemita. En 1897 publicó la obra de la que nos vamos a ocupar, y al año siguiente otra obra antisemita, *La guerre antijuive*. Además, publicó diversos artículos en *La libre parole* de Drumont, así como en *Le peuple français*, el órgano de la Union Nationale<sup>76</sup>.

Kimon publicó su libro sobre el islam en un contexto especialmente propicio para ese tipo de excesos; para que ese «submundo» de «sinvergüenzas» y «fanáticos semicultos» del que hablaba Norman Cohn capturara la atención de «multitudes de gentes normalmente cuerdas y responsables»<sup>77</sup>.

Francia vivía un momento de importante cambio social, de efervescencia artística y transgresión cultural, de movilización obrera y nacionalista; también de furibunda reacción conservadora. Fueron años de crisis económica y política; años de radical antisemitismo: los años del affaire Dreyfus<sup>78</sup>. También fueron años en los que se extendió el miedo al islam.

Por entonces, la presencia en Argelia y Túnez, la influencia creciente en Marruecos, la penetración cada vez mayor en el África Occidental estaban haciendo de Francia una «potencia musulmana»<sup>79</sup>. Ese proceso de colonización no se realizó sin derramamiento de sangre. Las poblaciones sometidas se enfrentaron de forma violenta a las pretensiones imperiales de Francia y las guerras coloniales atrajeron pronto la atención del público francés. De la misma manera, el interés de las potencias europeas se dirigía hacia un Imperio otomano en rápida descomposición, y la atención de los medios de comunicación se dirigía hacia lo que sucedía en los Balcanes. Se organizaron verdaderas campañas antiturcas durante la intervención

76. Sobre Kimon véase CARON, Vicki: «Catholic political mobilization and antisemitic violence in fin de siècle France: the case of the Union Nationale», *Journal of Modern History*, 81 (2), 2009, pp. 294-346; BRAVO LÓPEZ, Fernando: «The genocidal Islamophobia of a late nineteenth-century French anti-Semite: D. Kimon and *The pathology of Islam*», *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25 (1), 2014, pp. 101-116.

77. COHN: *El mito*, *op. cit.*, pp. 11-12.

78. Sobre la Francia de fin de siglo véase WEBER, Eugen: *France: fin de siècle*. Cambridge, Ma.: Belknap Press, 1986.

79. La expresión es contemporánea; véase LE CHATELIER, Alfred: *L'Islam au XIXe siècle*. París: Ernest Leroux, 1888, p. II. La bibliografía existente sobre el colonialismo francés en el mundo islámico es muy amplia. Citaremos sólo algunas obras de referencia: AGERON, Charles-Robert: *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 vols. París: Presses Universitaires de France, 1968; HARRISON, Christopher: *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; FRÉMEAUX, Jacques: *La France et l'islam depuis 1789*. París: Presses Universitaires de France, 1991; LAURENS: *Orientales*, *op. cit.*



otomana en Bulgaria en 1876 y la consiguiente guerra ruso-turca; así como durante las matanzas de armenios en los años 1894-1896. Estas campañas fueron utilizadas por las potencias europeas para legitimar sus aspiraciones en la zona<sup>80</sup>.

Por otro lado, y en respuesta a la presión europea, el Imperio otomano trató de unir a todos los pueblos islámicos alrededor del Califa difundiendo propaganda panislámica, lo que hizo que las potencias europeas con intereses en el mundo islámico se pusieran en guardia. El miedo al «panislamismo» estuvo desde entonces muy presente en la política colonial de las potencias<sup>81</sup>.

Todo eso hizo que el miedo al islam, que, como hemos visto, nunca dejó de estar presente en la sociedad francesa, creciera, y reverberara la tradicional imagen amenazante del enemigo musulmán. La fuerza de esas ideas antiislámicas fue tal que, ya a principios del siglo XX, surgieron las primeras críticas de lo que empezó a llamarse «islamofobia»<sup>82</sup>.

Ése fue, como decimos, el contexto propicio en el que apareció el libro de Kimon: *La pathologie de l'islam et les moyens de le détruire*.

*La patología del islam* constituye un ejemplo inmejorable de cómo, a finales del siglo XIX, el discurso secularizado y pseudocientífico del racismo se filtró en el discurso confesional de los autores cristianos, mezclándose con él de manera compleja<sup>83</sup>. En su obra, Kimon trató de conjugar los principios racistas y los cristianos, aunque finalmente los segundos terminaron imponiéndose. Sin embargo, no por ello dejó de hablar de la diferencia esencial y radical entre arios y semitas.

Existían, decía Kimon, sociedades arias y sociedades semitas. Existía entre ellas una diferencia radical que hacía que las primeras resultaran deseables y que las segundas resultaran indeseables y peligrosas. Conocer esa diferencia era esencial, porque, si se desconocía, no se podían poner los medios para defender a las sociedades arias de la influencia nefasta de las semitas. Por lo tanto, era necesario conocer quién y cómo eran los franceses, y quién y cómo eran sus enemigos. Ése era el primer paso para hacer frente a la amenaza semita<sup>84</sup>.

Para mostrar quiénes eran los franceses, Kimon realizaba una descripción de los pueblos arios y la contraponía a una imagen totalmente antagónica de los pueblos semitas. Los arios eran productivos, los semitas parasitarios; los arios eran trabajadores, los semitas indolentes; los arios eran creativos, los semitas eran

80. KENT, Marian (ed.): *The Great Powers and the end of the Ottoman empire*. Londres: Frank Cass, 1996; BLOXHAM, Donald: *The great game of genocide*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2005, pp. 51-57.

81. ÖZCAN, Azmi: *Pan-Islamism*. Leiden y Nueva York: Brill, 1997.

82. BRAVO LÓPEZ: «Towards a definition of Islamophobia», *op. cit.*

83. Sobre este tema véanse JUCQUOIS, Guy y SAUVAGE, Pierre: *L'invention de l'antisémitisme racial: l'implication des catholiques français et belges, 1850-2000*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2001; KERTZER: *Popes against the Jews*, *op. cit.*, pp. 205-212; MICHAEL, Robert: *A history of Catholic anti-semitism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 193-204.

84. KIMON, D.: *La pathologie de l'islam et les moyens de le détruire*. París: Chez l'auteur, 1897, pp. 1-3.

incapaces de creación cultural, científica o filosófica alguna; los arios eran idealistas, los semitas materialistas. Así, la imagen que se ofrecía de los pueblos arios era la imagen idealizada de un pueblo depositario de todas las características buenas y deseables. Por el contrario, los pueblos semitas resultaban despreciables. Establecer esa barrera de separación entre dos imágenes antitéticas, representantes del Bien y del Mal respectivamente, era el paso previo para después defender la necesidad de preservación de la sociedad que encarnaba al Bien en contra de la amenaza que representaba la sociedad que encarnaba al Mal.

Y es que las sociedades arias estaban mortalmente amenazadas por las sociedades semitas parasitarias. La primera de esas sociedades parasitarias era la judía, destructora, disolvente, pérfida, dominadora mortal: «Toda sociedad laboriosa, atacada por el judaísmo, sin defenderse, está llamada a desaparecer». La segunda de esas sociedades era el islam, «parásito violento, absorbente, devastador sanguiinario». Cualquier sociedad aria que fuera atacada por una sociedad parasitaria, gradualmente empezaba a perder su capacidad para producir<sup>85</sup>. Por ello, resultaba necesario defenderse del peligro que suponía el contacto y la penetración gradual del semitismo.

Según Kimon, el gobierno de una sociedad productiva como la francesa tenía el deber de defenderla de los «elementos parasitarios, franceses o extranjeros», y extender, «por la persuasión o por la fuerza», las «virtudes inmutables de la sociedad productiva y laboriosa», que coincidían con las transmitidas por la tradición griega y cristiana. Dejar de hacer eso equivalía a convertirse en un gobierno traidor, un gobierno dominado por un poder extraño a la nación, que trabajaba contra ella, para someterla y explotarla, y que llevaba «consciente o inconscientemente, hacia la aniquilación de Francia y su supresión progresiva de la faz de la Tierra»<sup>86</sup>.

Ésa era, precisamente, la situación en la que se encontraba Francia a ojos de los antisemitas. Francia había perdido su identidad, se había convertido en una nación dominada por una fuerza extraña, extranjera, que la explotaba sin piedad y buscaba su destrucción total. Esa fuerza era el judaísmo.

El judaísmo era ese enemigo interior que descomponía la sociedad francesa, la explotaba y la destruía desde dentro. Pero Francia también se veía acosada por un enemigo exterior que quería acabar con ella desde fuera: el islam. Ambos enemigos estaban, además, íntimamente unidos. Ambos eran producto del «espíritu semita» y, como tales, enemigos eternos y acérrimos de las sociedades arias, especialmente de Francia. «Los israelitas como los musulmanes —afirmaba Kimon haciendo uso del lenguaje médico que utilizaba a lo largo de toda la obra— tienen *casi* la misma estructura cerebral, la misma fuerza de cohesión, los mismos impulsos delirantes, el mismo estado neurótico». Esto se debía a que el islam tenía «un parentesco con el judaísmo», pues ambos eran «dos hermanos semitas, dos parásitos». Sin embargo, había diferencias entre ellos. El islam era violento, mientras

85. *Ibid.*, pp. 11-12.

86. *Ibid.*, pp. 21-23.

el judaísmo era astuto. El judaísmo estaba «compuesto de una sola raza», mientras el islam se componía de «muchas razas»<sup>87</sup>.

Pero, a pesar de las diferencias, provocaban los mismos males entre los cristianos. Ambos eran «un elemento de desunión, de agitación moral, de inextricable confusión, un veneno fatal para la sana razón, la prudencia y la sabiduría». El contacto con ellos era igualmente pernicioso, y, además, actuaban en conjunto para acabar con los pueblos cristianos arios. Los judíos habían jugado ya un papel en el proceso de las conquistas islámicas de los siglos VII-VIII, ayudando a los musulmanes a explotar a las poblaciones cristianas conquistadas<sup>88</sup>. De la misma manera, decía Kimon, era la influencia judía la que hacía que las potencias europeas cristianas no se pusieran de acuerdo para acabar de una vez por todas con el Imperio otomano, dejando a merced de la explotación islámica a las poblaciones cristianas sometidas<sup>89</sup>.

Por todo ello, para que las sociedades arias cristianas sobrevivieran, era necesario defenderse del enemigo semítico, combatir a judíos y musulmanes por igual:

El mundo cristiano está hoy atrapado por un monstruoso tornillo destructor: se encuentra ahogado entre el astuto reptil israelita, y el violento reptil islámico. O bien se dejará triturar estúpidamente, o bien tomará la resolución enérgica de derrotar a uno y otro y de destruir por el fuego a uno y otro.

¡Hay que destruir al islam!  
¡Hay que vencer a Israel!  
¡La razón de la civilización lo quiere!  
¡El Dios de los cristianos lo quiere!<sup>90</sup>.

Destruir al judaísmo y al islam, luchar contra la influencia perniciosa de judíos y musulmanes, evitar su penetración en las sociedades arias y liberar a los pueblos arios cristianos sometidos a su poder. Ése debía ser el cometido de las naciones arias cristianas, especialmente de Francia.

La amenaza del islam era una amenaza espiritual que podía afectar a cualquiera. Pero, evidentemente, esa amenaza tenía también un carácter material, se encarnaba en todos los musulmanes del mundo. Para Kimon —y esto es algo que repetía una y otra vez— todos los musulmanes eran iguales y todos, al final, eran una encarnación del musulmán arquetípico: Mahoma. Entre ellos sólo había, si cabe, diferencias en la forma en la que les afectaba la locura del islam<sup>91</sup>; pero todos, al fin y al cabo, eran la misma clase de bestias salvajes.

87. *Ibid.*, pp. 110-112, cursivas en el original.

88. *Ibid.*, pp. 126-128.

89. *Ibid.*, p. 195.

90. *Ibid.*, p. 196.

91. Según Kimon, el islam provocaba en el creyente una patología mental, de ahí el título de su obra.

Al ser todos iguales, al pensar de la misma manera y tener las mismas características morales e intelectuales, no era extraño que todos actuaran de la misma manera, guiados por una suerte de pensamiento suprahumano que los controlaba. Para Kimon el islam era una especie de energía maléfica que controlaba a todos los musulmanes como si fueran autómatas. Éstos actuaban bajo lo que él llamaba «automatismo»: la incapacidad para razonar individualmente, la tendencia mental que hacía que los musulmanes —y también los judíos y aquellos que habían caído en sus garras—<sup>92</sup> pensaran y actuaran como si sólo fueran una persona<sup>93</sup>.

Tal sometimiento al islam hacía que, por supuesto, los musulmanes sufrieran de los mismos defectos y vicios que el islam mismo. Siendo el islam producto del semitismo y, como tal, una forma más de parasitismo, no era extraño que los musulmanes sufrieran de la misma incapacidad que el islam para la creación y la productividad<sup>94</sup>. Para Kimon, los musulmanes eran como animales, o como seres mecánicos; nada de humano había en ellos, salvo quizás el aspecto<sup>95</sup>. Según él, lo único que los musulmanes habían sabido practicar con habilidad era la violencia<sup>96</sup>.

Era la violencia lo que caracterizaba al islam y, por tanto, lo que caracterizaba a los musulmanes, quienes, manejados como autómatas por el islam, se veían sometidos a sus deseos, se veían dominados por sus enseñanzas maléficas. No podían más que ser seres maléficos, bestias feroces abocadas al vicio y al crimen. Ese poder de dominio del islam actuaba en los musulmanes como si fuera «un impulso auditivo, una voz que vibra en las orejas del musulmán y le dice: “hay que matar a los armenios”». Esa voz, según Kimon, tenía efectos inmediatos en el musulmán, que la consideraba una voz divina, cuando en realidad era una voz infernal<sup>97</sup>.

Todo lo dicho explicaba las revueltas anticoloniales, y el hecho de que, según Kimon, ocurrieran simultáneamente en muchos lugares diferentes. No se trataba de luchas por la independencia, sino de mandatos coránicos, de la obligación absoluta impuesta por el islam en todos los musulmanes de acabar con los infieles. Esa pulsión asesina explicaba también, evidentemente, las masacres de armenios y búlgaros cometidas por los otomanos a finales del siglo XIX<sup>98</sup>.

Era ese poder ultraterreno que dominaba hasta la total sumisión la mente de millones de personas lo que hacía de los musulmanes seres peligrosos, sanguinarios asesinos de cristianos. Más allá de toda la palabrería pseudocientífica acerca de la raza aria y la semita que llenaba el comienzo del libro, la identidad racial no tenía nada que ver, según Kimon, en las tendencias maléficas de los musulmanes.

92. Véase KIMON, D.: *La Guerre antijuive*. París: Chez l'auteur, 1898, pp. 11-12.

93. «Autómata estúpido», así llama Kimon al musulmán. La imagen que Kimon utiliza para referirse a esa fuerza es la de una «poderosa pila eléctrica a la que todos los musulmanes están unidos». Véase KIMON: *La pathologie, op. cit.*, pp. 52, 89.

94. *Ibid.*, p. 54.

95. *Ibid.*, pp. 89-90.

96. *Ibid.*, p. 130.

97. *Ibid.*, p. 149.

98. *Ibid.*, pp. 92, 150-152.

El origen del mal no estaba en la raza, sino en la religión. Era el islam lo que explicaba por qué los musulmanes eran una amenaza y por qué debían ser combatidos, independientemente de su origen racial. Kimon lo repetía en diversas ocasiones: ese «estado cerebral» del musulmán era «el efecto de la religión mahometana», era «el Corán o la educación coránica [...] la causa principal del estado mental y moral de todos los musulmanes»<sup>99</sup>.

El «origen racial» no tenía peso alguno en esta cuestión. Daba igual a qué «raza» se perteneciera, el islam podía hacer los mismos estragos en cualquiera:

El mal coránico o el veneno coránico no afecta solamente a una única raza de individuos, sino a todas las razas sin excepción, a todos los hombres que son atraídos hacia el Corán, que se envenenan con esa histeria coránica<sup>100</sup>.

Así pues, aunque el islam era un producto semítico y tenía por ello todas las características negativas atribuidas al espíritu semítico, se podía transmitir, como una enfermedad, más allá de las fronteras raciales, infectando a hombres de todas las razas. El islam podía, por tanto, infectar también a los arios, volviéndolos musulmanes y haciendo de ellos seres peores que animales. En el pensamiento de Kimon, en definitiva, el problema no era la mezcla racial, sino la contaminación espiritual, la transmisión de las ideas coránicas.

Pero el cristianismo también tenía esa capacidad de extenderse más allá de las fronteras raciales e impregnar a cualquier pueblo. También el cristianismo tenía ese poder para sobreponerse a la raza y convertir en un ser civilizado a cualquiera, fuera cual fuera su origen racial o religioso. Incluso entre los musulmanes podía ejercer sus efectos benéficos. Los musulmanes no podían cambiar mientras siguieran siendo musulmanes, pero si se convertían, también para ellos había esperanza:

El pueblo tártaro islámico, que se ha distinguido, a lo largo de la historia, por su excesiva crueldad y su parasitismo violento, al cristianizarse, al introducirse en el cristianismo, se hace laborioso, pierde su temperamento nómada, se asienta en una región de territorio y se hace sedentario, se dedica a la agricultura, a la marina, a la ciencia, al arte militar, a las letras y a la política; se convierte también, en fiel a la Iglesia, a los principios cristianos de los que era enemigo irreconciliable, y, poco a poco, llega a las más altas esferas sociales y administrativas de cualquier país<sup>101</sup>.

Es decir, la conversión lo cambiaba todo. El que antes no pensaba, ahora sí; se convertía en un ser creador y productivo, un verdadero ser humano. Sin embargo, si permanecía siendo musulmán, seguía siendo un monstruo que era necesario combatir y destruir, por cualquier medio:

99. *Ibid.*, pp. 53, 70.

100. *Ibid.*, p. 92.

101. *Ibid.*, pp. 142-143.

esos mismos tártaros, esos mismos turcomanos, esos mismos turcos, practicando el culto de Mahoma, el islam, son monstruos horribles que es necesario, para preservar la humanidad, destruir con fuego y explosivos<sup>102</sup>.

Una vez demostrado que el islam era un mal absoluto, un enemigo irreductible de los pueblos arios y cristianos, y que, por lo tanto, era necesario combatirlo y, finalmente, destruirlo, resultaba necesario diseñar un plan para conseguirlo. Sin embargo, Kimon era consciente de que acabar por la fuerza de las armas con el islam resultaba imposible, porque «no se puede masacrar a 130 millones de individuos». Bastaba, según él, con desislamizar a la mayoría de ellos. Pero, para ello, había que acabar primero con Mahoma y el Corán. Una vez se hubieran eliminado las dos fuentes del mal, el islam desaparecería poco a poco<sup>103</sup>.

Sin embargo, era de esperar que la «supresión violenta, de Mahoma y el Corán» produjera entre algunos musulmanes recalcitrantes una reacción violenta de rechazo. Contra éstos sólo había una solución: la muerte<sup>104</sup>. Kimon calculaba que esos recalcitrantes suponían una veinteaava parte de la población musulmana mundial; es decir, según sus cálculos, seis millones y medio de personas<sup>105</sup>. Ésos eran «inmutables», y era necesario eliminarlos para poder salvar al resto. «La política cristiana no puede producir efectos humanitarios», decía, «más que a condición de que se suprima, de las sociedades civilizadas, a los criminales»<sup>106</sup>.

La solución estaba, pues, en una estrategia de guerra que uniera a las principales potencias cristianas y que acabara con los musulmanes recalcitrantes. Contra el Imperio otomano había que crear una milicia de voluntarios cristianos —una especie de nuevos cruzados— que penetrara en Anatolia con el objetivo de proteger a las minorías cristianas, pero que, poco a poco, fuera acrecentando su radio de acción hasta controlar buena parte de Asia<sup>107</sup>.

A los supervivientes de la masacre había que someterlos a una especie de régimen cuasi totalitario de semiesclavitud para que, poco a poco, fueran abandonando las ideas islámicas. «Tres años de un régimen así», decía Kimon, «y la población musulmana se haría ella misma antiislámica, anticoránica»<sup>108</sup>.

Pero, además, tal régimen de sometimiento debía ser acompañado por otra medida que facilitara el tránsito de los musulmanes hacia el cristianismo: reescribir el Corán. Debía crearse un «Consejo especial» de sabios cristianos que darían forma a una nueva versión del Corán. El Consejo debía eliminar del Corán «todas las atrocidades, todos los horrores que forman el fondo de ese libro y reemplazarlas por ideas de caridad, de fraternidad, de bondad». El objetivo de tal trabajo

102. *Ibid.*, p. 144.

103. *Ibid.*, p. 36.

104. *Ibid.*, pp. 181-182.

105. *Ibid.*, p. 31.

106. *Ibid.*, pp. 182-183.

107. *Ibid.*, pp. 203-212.

108. *Ibid.*, pp. 36-42.

sería «construir, por decirlo así, un puente sobre el que los musulmanes pasen en pequeños grupos, para entrar en el cristianismo». Ése era el objetivo final: la conversión al cristianismo<sup>109</sup>.

Ésta era la solución final al problema islámico que proponía Kimon: eliminar a seis millones y medio de musulmanes y someter al resto a un régimen de semiesclavitud que permitiera su conversión al cristianismo. Quizás resultaba una medida extrema, pero era necesaria si se quería preservar la civilización cristiana aria y su espíritu idealista, creativo y humanitario. La que, según Kimon, era la civilización más humana del mundo debía convertirse en la más inhumana para preservar su propia existencia. Se trataba, en cualquier caso, de una cuestión de vida o muerte.

A pesar de su virulencia, el libro de Kimon no dejó de recibir algunos elogios. Los recibió del obispo de Grenoble, Amand-Joseph Fava (1826-1899), famoso en su momento por sus campañas antijudeomasónicas<sup>110</sup>. El diario católico *La Croix* recomendó el libro<sup>111</sup>, y la *Revue politique et parlementaire* le dedicó una reseña en la que se elogiaba lo oportuno de su publicación<sup>112</sup>.

Dado su carácter, el libro no dejó de tener también críticas. Las recibió de Gabriel Hanotaux —por entonces ministro de Asuntos Exteriores—, así como del intelectual sirio Rashid Rida y del intelectual turco Yusuf Fehmi<sup>113</sup>.

En definitiva, el libro de Kimon apareció en un contexto propicio y retomaba un tema muy presente a lo largo de todo el siglo entre los católicos antisemitas, el de la destrucción del islam, de ahí su buena acogida en esos círculos. Ofrecía un diagnóstico alejado de la tradición católica, basado en buena medida en las ideas raciales que por entonces parecían tener el visto bueno de la ciencia, pero ofrecía finalmente una solución que, aunque extrema, estaba en línea con la tradición católica y, especialmente, con lo que los católicos intransigentes franceses habían estado defendiendo durante todo el siglo XIX: Cruzada y misión.

## 6. CONCLUSIÓN

Al menos tres de los autores que aquí hemos analizado —Bonald, Veuillot y Gougenot des Mousseaux— tuvieron una influencia indiscutible en el catolicismo intransigente en su conjunto, además de en el antisemitismo en general. Del cuarto —Kimon— no se puede decir que tuviera una influencia semejante, pero tampoco se puede dudar de que se trató de un representante reconocido y elogiado del movimiento antisemita católico de final de siglo. Fue, además, representativo

109. *Ibid.*, pp. 39-40.

110. Véase *ibid.*, pp. 167-169.

111. Véase el suplemento del día 17 de abril de 1897, p. 1.

112. «Bibliographie», *Revue Politique et Parlementaire*, XIII, 1897, pp. 435-448.

113. Véase HADDAD, Mahmoud: «Arab religious nationalism in the Colonial era», *Journal of the American Oriental Society*, 117 (2), 1997, pp. 253-277; FEHMI, Youssouf: *La révolution ottomane (1908-1910)*. París: V. Giard & E. Brière, 1911, p. 116.

de ese sector del movimiento que empezó a utilizar las teorías raciales —aunque de manera equívoca— como base para legitimar su odio antijudío. En cualquier caso, si los cuatro autores que aquí hemos estudiado son representativos de todo el colectivo del antisemitismo católico francés del siglo XIX, podemos afirmar sin dudar que este sector de la sociedad francesa decimonónica fue, en la misma medida, antisemita e islamófobo. Cabe preguntarse si estos autores eran antisemitas e islamófobos precisamente porque eran católicos intransigentes. Cabe preguntarse si todo el catolicismo intransigente francés de la época fue tan antisemita como islamófobo. Los estudios que hasta la fecha se han realizado acerca del antisemitismo francés no ofrecen duda al respecto: el antisemitismo era una parte esencial del bagaje intelectual del catolicismo intransigente del XIX. Por lo que hemos visto en este estudio, se podría afirmar lo mismo acerca de la islamofobia, aunque, evidentemente, serían necesarios más estudios sobre el tema para llegar a conclusiones más sólidas.

Los cuatro autores que aquí hemos analizado cubren todo el siglo, desde los años de la Revolución francesa hasta los del *affaire Dreyfus*. Nuestro estudio da cuenta, por tanto, de la sorprendente estabilidad de la imagen del islam a lo largo de todo el siglo, al menos en este sector de la sociedad. Las imágenes manejadas por Bonald, extraídas en su mayor parte de la tradición antiislámica anterior, fueron repetidas una y otra vez por los demás autores, hasta el final de siglo. El lector, sin duda, habrá tenido la sensación de estar leyendo, una y otra vez, las mismas cosas.

Efectivamente, para los cuatro autores el islam era una aberración, una religión violenta y anticristiana —antihumana, en definitiva—; un insulto a Dios que conllevaba la perdición de los hombres y su conversión en seres bestiales. En el islam era imposible la civilización, porque ésta sólo podía darse entre pueblos que seguían el mandato divino, tal y como era interpretado por la Iglesia católica. Así, mientras los musulmanes siguieran siendo musulmanes, seguirían siendo seres despreciables incapaces de vivir civilizadamente, y seguirían siendo enemigos acérrimos de los cristianos. Sólo la conversión al catolicismo llevaría la civilización a esas tierras dejadas de la mano de Dios. Sólo una estrategia que, a imagen y semejanza de las Cruzadas, combinara la fuerza militar y las misiones cristianas permitiría convertir a los musulmanes y hacer de ellos verdaderos seres humanos civilizados. En el caso de Kimon, esa estrategia, además, resultaba explícita y desmesuradamente sangrienta. Los anteriores autores no explicitaron cuáles serían las consecuencias de la estrategia militar que proponían, pero no debían quedar lejos.

Sin embargo, esa estabilidad no debe hacernos creer que se trata de una imagen totalmente inmutable; al contrario. A lo largo de todo el periodo se fueron introduciendo algunos cambios en el discurso; si bien es cierto que los principales cambios se dieron al principio y al final. Louis de Bonald puso las bases e introdujo los principales cambios, alterando la tradición anterior para incorporar en ella una nueva forma de argumentación, inspirada, paradójicamente, en el discurso ilustrado. El cambio más importante, en este sentido, fue la introducción



del concepto de «civilización», tan evidentemente ligado a la Ilustración. Bonald lo tomó de los ilustrados, pero lo alteró para hacerlo casar con sus presupuestos teocráticos. Bonald fue también el primero en aplicar esas ideas a la cuestión colonial. Veuillot y Gougenot des Mousseaux siguieron, en lo principal, a Bonald, sin aportar ninguna novedad reseñable.

El segundo cambio importante se dio a final del siglo, con la introducción de las ideas racistas acerca del antagonismo radical entre arios y semitas. Sin embargo, como hemos visto, este cambio fue más cosmético que otra cosa. Al final, la diferencia entre los musulmanes semitas y los cristianos arios era de naturaleza exclusivamente confesional. Entre musulmanes y cristianos no había ninguna barrera racial insalvable. El ario podía hacerse musulmán y terminar siendo tan despreciable y peligroso como el musulmán semita. Y al contrario: el musulmán semita podía convertirse al cristianismo y hacerse tan bueno y civilizado como el ario. En cualquier caso, fue un cambio reseñable y permitió al discurso de autores como Kimon ganar una cierta aura de cientificismo y respetabilidad en algunos círculos sociales.

En conclusión, por lo que se puede colegir del estudio que hemos realizado, la actitud de los antisemitas católicos franceses del siglo XIX hacia el islam fue radicalmente hostil. Consideraban que el islam era una amenaza que era preciso conjurar. Pensaban que la destrucción del islam era algo deseable e, incluso, proponían una solución inspirada por la tradición católica: Cruzada y misión. En definitiva, tenían una actitud que no dudamos en calificar de islamófoba. Sin embargo, su concepción del «peligro islámico» era estrictamente confesional. Por tanto, los autores que aquí hemos estudiado son una muestra de que, al menos hasta finales del siglo XIX, y a pesar de los intentos de Kimon, la islamofobia no estuvo necesariamente basada en consideraciones raciales.