

# APROXIMACIÓN AL RADICALISMO ISLÁMICO

Federico Aznar Fernández-Montesinos

*Capitán de corbeta.*

*Cuando los cimientos se tambalean,  
¿Qué podrá hacer el hombre justo?*

LIBRO DE LOS SALMOS. Vg. (10,3)

## **Islam: encuentro o modernidad**

Cuando el 28 de septiembre de 1877 el Ejército Imperial, dotado con el armamento más avanzado de la época, se encontró en Kagoshima con los 30.000 samuráis liderados por Saigo Takamori y deliberadamente pertrechados con armas medievales, el resultado de la batalla era predecible pero resultaba irrelevante; su desarrollo no era más que la fórmula japonesa para abrir un debate sobre las esencias.

En fin, ya lo dijo el Cohelet, hijo de David, rey de Jerusalén en sus reflexiones:

«Pasa una generación y viene otra pero la Tierra es siempre la misma, no se hace nada nuevo bajo el Sol. Una cosa de la que dicen “mira esto, es nuevo”, aun esa fue ya en los siglos anteriores a nosotros... todo era vanidad y apacentarse de viento. Lo tuerto no puede enderezarse y lo falto no puede completarse.»

Algunos de los problemas del radicalismo, o mejor dicho de los que resuelve, a su manera, se relacionan con la adaptación del hombre a la modernidad o, más propiamente, con la definición del universo de relaciones entre las normas de la fe religiosa y las fuerzas profanas que mueven una sociedad en cambio. Pero eso no es nuevo.

Y es que basta acudir a la Historia no ya para apreciar el carácter recurrente de muchos de los debates de hoy en torno al islam, sino también para encontrar en ellos similares razonamientos a los que precedieron a la sustitución de la forma política del Antiguo Régimen: la legitimación religiosa de la autoridad, el debate sobre el laicismo, la religión como elemento sustancial en la estructuración del Estado, la condena al liberalismo.

En perspectiva comparada, señalar que se necesitaron 131 años, desde 1517 (cuando Lutero clavó sus 95 tesis en las puertas de la iglesia del castillo de Wittemberg) hasta el año 1648 en que la Paz de Westfalia cerrara, y sólo parcialmente, la disputa religiosa intercristiana bajo el principio *Eius regio, cuius religio*, la religión del príncipe como religión del Estado; esto es, sin dar opción a la diversidad. La pluralidad asociada a todo encuentro de religiones no llegaría de nuevo en Europa hasta la segunda mitad del siglo XX.

## Cuestiones y debates previos de actualidad

Uno de los problemas que plantea la definición doctrinal del islam es la no existencia de una autoridad jerarquizada y con capacidad para fijar la *sharia*, literalmente «el Camino hacia el manantial»; su desarrollo, por tanto, obedecerá tanto a principios religiosos como a la praxis histórica.

El hecho es muy relevante en una religión fundamentada en un libro que recoge una sucesión de revelaciones hechas por mediación del arcángel San Gabriel a lo largo de 23 años. Éstas se encuentran distribuidas en dos periodos: el *mequí* (más interiorista) y el *medinés* (más próximo a la acción política), separados por la hégira (huida de Mahoma a La Meca) y que contienen algunas ambigüedades; de hecho, existen abrogaciones explícitas de versículos y otras consideradas implícitas por modificar una revelación anterior.

Y debe considerarse atentamente, además, con vistas al correcto encuadramiento del concepto, que su formulación se produjo en una sociedad desestructurada y poliárquica, a cuya vertebración contribuía.

La conformación de la doctrina islámica tradicional se logra complementando los textos sagrados con referencias interpretativas. Las más importantes son los dichos (*hadices*) y los hechos del Profeta (la *sunna*, el camino trillado); también existen fuentes derivadas como el *quiyas* (analogía), el *ijma* (consenso de la comunidad) y el *ijtihad* (el esfuerzo interpretativo).

También son referencias para muchos musulmanes el proceder de la generación del Profeta y de la siguiente, en especial de sus cuatro primeros sucesores, los *rachidun* (los rectamente guiados) y la jurisprudencia (*fiqh*) cuyas puertas se cerraron en el siglo X al considerarse que se disponía de suficientes precedentes para resolver todos los supuestos, así como por prevención frente a las innovaciones (*bid'a*) en asuntos religiosos.

No obstante, no existe acuerdo unánime sobre la validez de las fuentes; por una parte, para muchos musulmanes, ni la jurisprudencia ni el proceder humano pueden ser sacralizados, por otra, no pocos hadices fueron inventados para legitimar a las autoridades; así las cosas, un salafista, puro como Gaddafi no aceptará fuentes distintas del Corán; en el mismo sentido se pronunciará Mahmut Taha, ahorcado en el Sudán de Hassán Al-Turabi, para quien sólo es referente el periodo de revelación *mequí*.

En conclusión, la *sharia* no se puede considerar que se encuentre positivizada para su aplicación directa, salvo en casos muy concretos (de los más de 6.000 versículos del Corán, sólo unos 80 tienen un claro sentido normativo) y, además está construida sobre una base axiológica distinta de la occidental y su modelo racional-cartesiano, con las dificultades de comprensión que ello comporta.

Por otra parte, el islam no es monolítico ni inmutable en el tiempo sino diverso, *ijtjilaf*, (de hecho, las sociedades islámicas son más plurales que las europeas marcadas aún por el Tratado de Westfalia) no ya por las distintas lecturas que admite respecto del hecho religioso (existe una pluralidad aceptada de Escuelas Jurídicas o *madhab*), también por las distintas culturas locales a las que se encuentra asociado y la amplitud geográfica del

área de implantación; y es que no es igual un musulmán bosnio, que malayo, que de Arabia Saudí.

Estas circunstancias son expresión de la tensión entre dos relevantes hadices: «mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo sobre un error» y «las diferencias de opinión en mi comunidad son un signo de la bondad de Dios» (1). La concurrencia de ambas afirmaciones permite hablar de unidad en la diversidad; el problema es que genera un espectro interpretativo cuyas líneas rojas resultan de notable amplitud y en las que puede llegar a tener cabida, por espuria y débil que sea su argumentación, las posturas más radicales. Citando al imam Alí:

«No discutáis sobre el Corán puesto que es portador de diferentes facetas.»

La *sharia* en su sentido más tradicional rechaza la secularización, y conforme al principio teocéntrico de unicidad, *tawhid*, hace confluir todo en torno a Dios; es una aproximación integral a la realidad humana constituyéndose en un conjunto dispositivo de naturaleza personal que fija tanto la conducta de los musulmanes como su inserción en la sociedad.

Regula la realidad del hombre, su naturaleza dual, conforme a postulados generales, y establece lo bueno, lo malo, lo conveniente, lo inapropiado o lo indiferente; supera así una concepción intimista de la religión, propia de la cultura cristiana, y también el formalismo conceptual de la Ley Hebraica (la *halaká*). Su tradicionalismo se sustenta en la imitación (*taqlid*) de los antiguos tomando siempre el proceder del Profeta como referencia; esto se lleva en ocasiones hasta tal punto que, se cuenta, el famoso jurista Ibn Hanbal no comió nunca sandía, porque no existía constancia de que el Profeta lo hubiera hecho.

No obstante, históricamente en el islam ha prosperado la aproximación formalista. Se han aplicado las reglas de la *sharia* con un cierto descuido de sus principios, de modo que ha existido un divorcio entre teoría y práctica, entre ortopraxis y ortodoxia.

Bajo estas premisas, se entiende que la palabra laicismo no exista en árabe, porque como reza el hadiz del Profeta: «el *imam* (la fe) es interior, el islam es exterior». Si en Occidente la modernidad está, hasta cierto punto, asociada a la marginación de la experiencia religiosa, en Oriente no ha sucedido así. En el islam tradicional no se dan los debates interioristas en torno a la fe tan propios del cristianismo, mientras que la predicación (*dawa*), como en el mundo protestante, está por encima de la Teología. El islam es con esta aproximación purista una nomocracia, *Din, Dunya, Dawla* (Religión, Sociedad y Estado); no existe un espacio laico exclusivo para la política.

Las referencias tampoco son las mismas ya que la dimensión sociopolítica del islam no coloca al individuo y a la verdad como ejes de su actuación, sino que vertebra ésta en torno a la comunidad y a la justicia. La libertad y la igualdad, los valores más enalteci-

---

(1) Como norma general, tras las citas coránicas se colocará un paréntesis, refiriéndose la primera cifra a la sura y la segunda a la aleya en que comienza. Las citas que no dispongan de tal referencia, son hadices de las colecciones de Bujari, Muslim, Tirmirdhi, etc., con un alto nivel de confianza desde la perspectiva de la ciencia del hadiz.

dos en Occidente, no son del todo compatibles con la primacía de la justicia y el interés por la comunidad inherentes a la ética islámica. Así, principios distintos generan un sistema de valores igualmente diferente bien porque se incorporen algunos nuevos, bien como resultado de una dispar ordenación, y la diferencia en las claves de comprensión se traduce en graves problemas de comunicación.

En Occidente, el Derecho es expresión del alma de la sociedad en que se encuentra implantado. Ley y jurisprudencia son elementos diferenciados con una relación de prevalencia clara, de modo que no se cierra la puerta a la innovación, sino que se dinamiza el sistema permitiendo que así se aproxime a la realidad social y a todas sus mutaciones.

Sin embargo, en el mundo islámico la Ley no procede ni está moldeada por la sociedad sino que es expresión de un ideal trascendente emanado de la divinidad, del Absoluto Ético; por consiguiente, sus prescripciones son misonieistas y no pueden ser modificadas ni en fondo (en cuanto a su alcance y contenido) ni en forma (en cuanto a su concreción positiva, como sí puede hacerlo el Derecho Canónico).

Su propósito no es la creación de un reino de Dios en la Tierra sino guiar a la comunidad, la *umma*, una entidad teleológica, hacia Dios. Encarna pues un ideal cosmopolita, en la medida en que cifra la patria del musulmán como aquel lugar en que se da cumplimiento a las leyes islámicas, por encima de fragmentaciones territoriales impuestas por convenciones humanas.

Y, aunque los reformistas citan a menudo la aleya «Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene» (11,13), lo cierto es que las reformas sólo pueden justificarse a través de elementos espurios de un *corpus* doctrinal sustancialmente tradicionalista que no atienden a su naturaleza esencial. Debido a esto, su basamento argumental es endeble, un subterfugio jurídico con el que se trata de obviar el núcleo central del debate: o es ley positiva e inamovible o son principios inspiradores e interpretables.

El problema es que, desde la perspectiva tradicional «no hay nada peor que la novedad; toda novedad es una innovación (*bid'a*); toda innovación un extravío; todo extravío conduce al fuego del infierno». Con estas premisas, no es posible desarrollar un constructo intelectual sólido en un punto intermedio, lo que impide el tránsito gradual de una formulación hacia la otra. Como al final, la necesidad siempre acaba por abrirse camino, el Derecho occidental fue mayoritariamente adaptado al ámbito penal y civil, mientras la *sharia* quedaba como estatuto personal y familiar (*mudawana*).

El debate queda así expresado en términos dicotómicos y excluyentes según se sitúen los ejes de referencia en el hombre (antropocentrismo) o en Dios (teocentrismo): religión o civilización, activismo o pietismo. De las posiciones que se adopten cabe deducir, en esencia, si es la sociedad la que se debe adaptar a la Ley o si es la Ley la que se debe adaptar a la sociedad; es, pues, la reedición de un debate que en clave bíblica se sitúa entre el sábado y el hombre.

## El despertar del islam. *Al Nahda*

La tradición considera la rápida expansión que tuvo el islam en sus orígenes como una prueba de la guía de Dios y de las verdades contenidas en el Corán.

Y aunque algunos radicales afirmen que la decadencia del islam se inició con la pérdida de Al-Andalus (de ahí el valor de su recuperación) en el año 1492, lo cierto es que en 1532 tuvo lugar el primer sitio de Viena y, en el año 1683, el segundo. Éstas son las fechas que sirven para marcar el apogeo del Imperio Otomano en Europa; entonces, como una tenaza, que situaba uno de sus extremos sobre Viena y el otro en el Mediterráneo (desactivado con la batalla de Lepanto), sí amenazaba realmente a toda la cristiandad.

Desde esas fechas se inició la caída del Imperio, acentuada en el siglo XIX al no sumarse a la Revolución Industrial (es más, hasta entonces no se había generalizado el uso de la imprenta), circunstancia que unida al éxito de la implantación del Estado-Nación acabó por convertirlo en el «enfermo» de Europa, cuya existencia sólo resultaba posible por intereses de terceros y el desacuerdo de las potencias sobre su reparto.

La invasión de Egipto por las tropas de Napoleón fue una experiencia traumática para el islam, cuyos territorios se vieron sometidos rápidamente. Espacios de mayoría musulmana, por primera vez en la Historia (con la excepción hecha de lo sucedido en Sicilia y en el Al-Andalus), pasaron a estar dominados por los infieles.

Después se instalarían en colonias y protectorados, y con ello surgirán las primeras reacciones en contra, como el movimiento *mahdista* que sacudió el Sudán; de hecho, la mayoría de los pensadores radicales desarrollaran sus ideas en antiguas colonias como Pakistán y Egipto. Tradicionalmente, los musulmanes han estado llamados a emigrar (como hiciera Mahoma) a separarse, de los territorios dominados por otras religiones. Algunos llegaron a pensar que la dominación occidental era resultado de la falta de fe y de su desviación de los caminos del islam.

Conscientes de su propia decadencia, como los españoles en el siglo XVII, se publicaron arbitrios y surgieron intentos de reforma como el *Tanzimat*, pero nada pudo evitar la caída del Imperio Otomano y su división tras los Acuerdos de Versalles, Saint-Gemain, Trianon, Neully y Sèvres con los que se puso fin a la Primera Guerra Mundial. Resaltar que de esa fragmentación, cuyos principios se encuentran en el Pacto de Sykes-Pickot, derivaran buena parte de los problemas de hoy en los Balcanes, Israel, Irak, etc.

El despertar del islam y sus intentos de reforma regeneracionistas estarán encabezados por los llamados *islahiyyun*. El primero será Jamal Al Din Al Afgani, probablemente un persa que trataba de ocultar su condición, que marcó el camino que después seguirían Mohammed Abdú y Rachid Ridda. En su obra, se formulan simultáneamente los dos grandes planteamientos de un debate que perdura hasta hoy en día: islamizar la modernidad o modernizar el islam.

## El encuentro con Occidente

El encuentro de culturas es también el encuentro de los valores en que se soportan y de los principios en que se inspiran. Cuando estas culturas, que pese a su proximidad se han construido de un modo autónomo, entran en contacto bruscamente se originan desequilibrios y paradojas. Afrontar los problemas que de la interacción se derivan trae consigo distintas réplicas a las cuestiones que su adaptación y mutuo entendimiento plantea: «vosotros sois mi parte de los pueblos y yo vuestra parte de los profetas».

Éstas pueden agruparse en respuestas continuistas que tienden a su mera utilización instrumental, cuando no a la autoexclusión y a su ignorancia; o respuestas reactivas que suponen un posicionamiento a favor o en contra de sus postulados. Así, el islamismo es una reacción al encuentro y a la modernidad, pero también una forma de contestación política que sirve de expresión a la frustración identitaria.

La reacción puede ser participativa y, en cierta manera occidentalizante; sería el caso del liberalismo, de la vía socialista árabe y del tercermundismo, entendido este último como un movimiento transnacional y de liberación de los pueblos; también puede ser orientalizante, en cuyo caso el posicionamiento se haría en contra, en ese supuesto se encontrarían el asociacionismo y el islamismo político, así como el radicalismo islámico.

De cualquier manera, para la correcta interpretación de los postulados que incorpora el islam a la política, conviene considerar que aporta una cultura y unos valores propios a la vez que introduce un lenguaje político cuyo desarrollo se realiza conforme a una lógica de pensamiento distinta de la occidental. Como consecuencia, el lenguaje político del islam no admite una traducción directa y descontextualizada; de hecho los comunicados oficiales en árabe y otra lengua son marcadamente diferentes.

Y es que los conceptos deben ser interpretados en el contexto de su formulación. Así por ejemplo, el sultán, en vez del *Rey Sol* es la sombra de Dios en la Tierra; pero, aún más importante, afecta a la interpretación de conceptos clave como nación, Estado o democracia que no tienen equivalente o una correspondencia biunívoca por la carga axiológica occidental que portan; a *sensu* contrario, otros como *yihad* o *hisba* que no tienen un igual en Occidente por idéntica razón.

### *La opción tradicionalista*

Las respuestas de signo continuista se encuentran fundamentadas en el tradicionalismo como concepción religiosa y se manifiestan en la aceptación del ordenamiento establecido, así como en el cumplimiento de los preceptos coránicos y los ritos fijados por la costumbre, en el marco de la distribución territorial propia de todas las diferentes escuelas jurídicas.

Su referente es un pasado irreal, el de los *rachidun* al que se ha liberado de conflictos y de todas las incongruencias inherentes a la mayoría de las acciones humanas. Se concreta en el camino ya trillado de la *sunna* materializada en la imitación (*taqlid*) de las conductas ejemplares, exenta de innovaciones (*bid'a*) y modernismos; suele ser el credo de las clases medias piadosas.

En él tiene encaje la vía sufí, próxima al misticismo, con sus cofradías lideradas por un maestro, algunos ritos próximos a lo supersticioso y formas tan populares como el marabutismo, que practica una cierta veneración de santones. Estas últimas prácticas son rechazadas violentamente por los más radicales.

La forma de resolver el problema de dar acomodo de la modernidad (entendiendo por tal a la alteridad occidental en su conjunto) en los países que se declaran musulmanes tiene diversas formulaciones. Una de ellas está falta de sinceridad y se realiza a hurtadillas para salvar las apariencias; consiste, básicamente, en desligar el espacio privado del público. De este modo al tiempo que se asume la legislación mercantil internacional y se favorece el consumismo, se busca la legitimidad que otorga la más rancia y formalista interpretación de la *sharia*.

Para otra, el auténtico tradicionalismo, la modernidad es instrumental, sus medios no se rechazan sino que se utilizan, pero sólo en la medida en que sea necesario y sin interés por profundizar. Así, se comentan casos extremos como el de ayatolá Jomeini que, distando mucho de ser inculto, estuvo a 40 kilómetros de París y nunca fue a visitar esa ciudad, entrevistado no sabía quien fue Bethoveen y solamente habló una vez por teléfono con un hermano enfermo.

El *wahhabismo* es un movimiento de signo tradicionalista surgido finales siglo XVIII en la península Arábiga, muy potenciado por la alianza de su promotor Abd al Wahhab con la casa de Saud, pese a ser derrotado a principios del siglo XIX por los turcos. Es un movimiento de inspiración *hanbalí* y su interpretación de la religión es de un rigorismo tan ultramontano que los más puristas condenan la música, la poesía, el tabaco y hasta la risa. Su expansión se ha producido como consecuencia de la financiación saudí al envío de formadores a diferentes países árabes.

Otro ejemplo lo constituye la *Yam'a At-Tabligh Al-Dawa* que es un movimiento de inspiración deobandí y carácter transnacional muy extendido que pretende la reislamización de la vida cotidiana mediante el ejemplo, la práctica rigurosa del islam y la *dawa* (predicación) y que, a su vez, implica una cierta autosegregación de los musulmanes en las comunidades en que se instala; no obstante, pretende permanecer al margen de polémicas políticas.

Así, el tradicionalismo ofrece como solución para el presente una trayectoria histórica mitificada mientras que la oferta radical es una doctrina que se presenta como inmutable. La cuestión es que estas formulaciones no son excluyentes, sino que, por el contrario ambas presentan amplios espacios en común, por más que los movimientos tradicionalistas proclamen su carácter no violento y no político; sus adeptos son accesibles a los radicales al compartir credo aunque no metodología, pudiendo ser captados o instrumentalizados ya que el discurso radical apela con fuerza a los fundamentos de unos creyentes que conocen el ideal y se saben llamados al activismo en defensa de la fe.

#### *Aproximaciones reactivas. El reformismo*

La reacción occidentalizante trata de aprovechar el desarrollo tecnológico e incorporar al país a las vías del progreso incidiendo en la dotación material del pueblo y en la bús-

queda del conocimiento. Pretende modernizar el islam haciendo de la relectura del Corán su fuente de inspiración; a la *sunna* y al *fiqh* se les dará un valor más limitado.

La reacción puede ser próxima al liberalismo (*infitah*), al socialismo o explorar la vía del tercermundismo reforzando el discurso de liberación de los pueblos; su justificación teológica se encuentra tanto en el Corán: «Dios no cambia la condición de un pueblo que no cambia lo que en sí tiene» (11,13), como en los hadices: «buscad el conocimiento aunque sea en China».

Líderes como Gaddafi o Bumedían pertenecen a la tendencia socialista de este movimiento, otros, como el último sha de Irán, pueden considerarse uno de sus adalides liberales; es más, el plano religioso como elemento aglutinador y de definición fue, de hecho, incorporado al proceso revolucionario que condujo a la independencia de algunos países árabes.

### *La vía orientalizante. Asociaciones y movimientos sociales*

La vía endógena que llamamos reformismo orientalizante, está dotada de una valiosa autonomía ideológica de modo que, de su reacción contra la tecnología y la dependencia cultural aneja, puede entreverse la búsqueda de sus propias formas. Esta reacción puede ser posibilista y tratar de reorientar gradualmente la vida nacional en un sentido más islámico; en ella caben el asociacionismo islámico o el islamismo político. También puede formular propuestas utópicas; en ese marco cabría hablar de radicalismo islámico.

Las primeras organizaciones islámicas aparecieron antes de la guerra fría; es decir, el movimiento no quedó constreñido por el enfrentamiento entre las superpotencias. Simplemente, no se le prestó atención.

Así, la organización de los Hermanos Musulmanes surgió ya en el año 1928 (cuatro años después del fin del Califato y de la desmembración del Imperio Otomano) de la mano de Hassan Al Banna, un maestro egipcio. No obstante, será en la década de los años setenta/ochenta cuando se produzca la consolidación del fenómeno y su lanzamiento definitivo, coincidiendo con años de grave crisis social, económica y política pero también de choque cultural.

Estas asociaciones, bajo la consigna «el Corán es nuestra Constitución» pretenden proceder a la reislamización de la sociedad desde abajo, centrándose primero en el individuo y sucesivamente después en la familia, la sociedad y el gobierno. Para ello inciden en la justicia social mediante la creación de redes asistenciales que suplen a unos Estados colapsados, además de preocuparse por la educación; la concreción material de esta ayuda se llevará acabo desde la ética y la ejemplaridad y de un modo que contrasta con los ambientes de corrupción imperantes, lo que les hará ganar el favor de la población y legitimidad.

No dudan en recurrir a cualquier medio para el logro de sus fines, incluidas formas populistas que rozan lo que se clasifica en Occidente como prácticas milagreras. Sus criterios de interpretación son, en ocasiones, forzados y tangenciales, y sus propuestas implican ciertas innovaciones en aspectos relativos a vestimenta, ritos, relaciones con otros

credos, etc. cuyo propósito muchas veces es escenificar la diferencia con Occidente (por ejemplo, el viernes ahora festivo en algunos países, siempre ha sido laborable), por más que se presenten como tradicionales y continuistas.

Desde su perspectiva, la clase clerical no lleva acabo el papel de guía que tiene consiguado y está al servicio de un cuerpo político al que acusa de ser hipócrita, faltar a su religión y estar al servicio de potencias extranjeras cuyos valores y formas adopta, pese a contravenir la *sharia* y amenazar a la civilización musulmana.

El paquistaní Abú Ala Mawdudi, creador del concepto de Estado Islámico, pretende la reislamización de la sociedad desde arriba y considera que todos los nacionalismos son infieles (*kafir*), pero que la formulación de un Estado cuya soberanía pertenece a Dios (*hakimmiyya*) y se encuentra regido por la *sharia* es la única opción válida frente a la amenaza que se cierne sobre los musulmanes. Para el logro de esta misión fundó la organización *Yamaat-i-islami* que participaría en las instituciones de Pakistán.

Además, estas asociaciones se encuentran dotadas con la vocación internacionalista implícita al panislamismo al que llama la *umma* y crearán distintas ramas nacionales. Al moverse en el plano religioso podrán incorporar simultáneamente distintos discursos (económicos o políticos, en cualquier caso, sustanciales en Occidente, como también hace el islamismo político) sin incurrir en una contradicción estructural grave, lo que dará lugar a planteamientos difusos y populistas. Están focalizadas a las clases medias, pero también a proletarios y parados.

Las concepciones de Al Banna y Mawdudi comparten muchos elementos en común, pero no implican en sí mismas violencia o revolución, aunque se encuentre en su sustrato, y constituyen una especie de bálsamo restaurador aplicable a aquellas áreas del imaginario social que habían sufrido mayor desestabilización por el encuentro entre culturas.

La radicalización que sufrirían con Sayyed Qutb, dirigente de los Hermanos Musulmanes, sí la tendría. La reacción de las autoridades ante una organización transnacional de estas características, no será única y será, además, variable en el tiempo; irá desde su ilegalización, su marginación legal y hasta su legalización en función de necesidades coyunturales de apoyo político.

### *El islamismo político*

El Profeta no fijó una forma precisa de gobernación (de hecho, siendo en principio tribal, con su expansión, el mundo musulmán dio acogida a las formas de gobierno de los imperios asiáticos); si bien, dejó claro cuales debían ser sus principios inspiradores.

El islamismo político surge en los años veinte y se presenta como una solución integral que pretende ser el punto de encuentro entre religión y política, «el poder pertenece a Dios, a su Enviado y a los creyentes» (53,8). Su diseño encarna un ideal trascendente al tratar de islamizar la modernidad llevando a la arena política los principios y credos del islam tradicional, la *siyasa sariyya*, la política según la Ley de Dios.

La cuestión es que en el mundo islámico el poder religioso y el político desde el principio, a diferencia de lo sucedido en el mundo cristiano, han estado unidos hasta épocas

bien recientes. Se puede, incluso, afirmar que si en Occidente ha habido interferencias de la religión con el poder, en Oriente el poder instrumentalizó y moduló la religión para sus propios fines; hay ejemplos tan significativos como la atribución de hadices al Profeta, entre otras formas de legitimación de la autoridad.

En principio, el islamismo político parece tener muchos elementos en común con la democracia cristiana, la diferencia estriba en que los sistemas de gobierno y administración pública más avanzados han sido creados según patrones axiológicos occidentales, diferentes a las formas tradicionales islámicas de gobernación. Ello supone una propuesta de modificación de las bases del sistema, cosa que la democracia cristiana no cuestiona, a la vez que hace difícil analizar la lógica interna de su proyecto de sociedad.

El carácter más o menos posibilista de la propuesta política, su flexibilidad, es el elemento determinante a la hora de proceder a una adecuada catalogación. El problema se encuentra en diferenciar lo que es el islamismo político del radicalismo islámico por lo difuso de los límites entre ambos. Uno y otro pueden pretender lo mismo; resulta, pues, muy difícil definir como islamistas por su moderada pretensión islamizante a unos y llamar radicales a los otros, por más que como dijera Protágoras de Samos:

«El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son.»

En atención a estas consideraciones y sin olvidar la propuesta política que tengan tales movimientos, la clasificación parece que debe hacerse en otro plano, el metodológico, y en función de las vías de actuación propuesta y, más concretamente, en base a la aceptación que hagan del sistema institucional y en la aceptación, o no, del recurso a la violencia.

Respecto a la conveniencia de su participación política, conviene considerar que la legitimidad del conjunto del sistema se encuentra en relación directa con el marco del debate de ideas; además, el choque con la realidad suele ser el Thermidor de todo movimiento de signo revolucionario y carácter utópico.

Pensadores como el chifí Alí Shariati luchan contra la alienación material ideológica y cultural de Occidente y propugnan romper con ella tratando de islamizar la modernidad. Otros como el ayatolá Jomeini, líder espiritual de la Revolución Iraní, materializarán el concepto de Estado Islámico en torno a la soberanía divina (*hakimmiyya*) y con la creación de la figura del *Wilayat-i-Faquihi*, el Guardián Jurisconsulto, situada por encima del ordenamiento legal, y para la que se llegó a pretender que tuviera no sólo capacidad de decisión sobre la adecuación de actitudes, personas o grupos a la *sharia*, sino hasta sobre cuando y cuando no debía aplicarse ésta.

Algunos partidos configurados como movimientos sociales, al igual que comenzara hacer el Frente Islámico de Salvación en Argelia antes de su ilegalización, han tratado de ocupar el espacio público, utilizando estrategias de reislamización por abajo. Esta forma de control del campo social se sirve del desarrollo de actividades paraestatales simultáneas a la islamización de normas jurídicas y sociales, y obliga a que el Estado, que no puede admitir su ordenación bajo fórmulas diferentes de las que promulga, acabe por incorporarlas de forma progresiva para no quedar en entredicho. Esto es forzando, colateralmente, a una reislamización por arriba.

Las políticas gubernamentales de contención supusieron la prohibición de partidos confesionales, o la ubicación de la frontera legal en un punto intermedio de su escala doctrinal, de modo que alternando periodos de legalización e ilegalización, asumiendo parcialmente su discurso y siguiendo la vieja máxima de *divide et impera* se posibilitase el fraccionamiento de sus bases, al tiempo que se incorporaban al régimen los sectores más moderados, las clases medias tradicionalistas y piadosas.

Paralelamente se aumentaba el gasto social para disminuir la efervescencia pública y se trataba de controlar el espacio religioso de la mezquita, mediante el adoctrinamiento y control de los líderes religiosos a través de los Ministerios de Asuntos Religiosos (*habús*). Todas estas medidas eran complementadas con otras de signo policial como la infiltración en organizaciones radicales.

La interrupción del proceso electoral argelino no supuso una sorpresa para los radicales por más que la frustración creada se encuentre en la raíz del conflicto interno de aquel país. Pocas veces el recambio de las élites en el seno de las sociedades árabes se había hecho de forma pacífica y siguiendo los cauces legales previstos. Lo que sí se puso en evidencia fue la doble moral y las contradicciones del discurso de Occidente.

### **Hermenéutica y dificultades para la definición del radicalismo**

Reza un antiguo proverbio mesopotámico, «ponerle nombre a las cosas es comenzar a apoderarse de ellas», por eso el debate en torno a la adecuada denominación del fenómeno dista mucho de ser baladí y resulta por el contrario de carácter sustancial al afectar a su correcto encuadramiento; también sirve para su alienación, para su separación del resto de los musulmanes y la negación de su discurso, porque como ya se apuntó: «mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo sobre un error».

Confundir los términos islamismo e islam es inaceptable pues es igualar la parte al todo. La línea recta es un lugar geométrico que pasa por dos puntos, pero no todo lugar geométrico que pasa por dos puntos es una recta. Otra cosa sería aceptar el discurso radical, además de un grave error estratégico, pues implicaría convertirse en enemigo de 1.200 millones de personas, una proporción importante de la humanidad.

Puritanismo, fundamentalismo e integrista son conceptos originariamente cristianos con cuya adaptación al mundo islámico se pretende unir política y una percepción ultramontana de la religión. Aunque los pensadores musulmanes rechazan el término al considerar que la realidad es bien distinta, que es occidental y, además, no existe como palabra en árabe; sin embargo, nada hay que objetar a su transposición analógica.

El fundamentalismo designa a un movimiento protestante instalado en Estados Unidos, que se había desarrollado durante el siglo XVII en Europa Central; preconiza, como su nombre indica, una relectura más literal de las fuentes y se encuentra circunscrito a cuestiones religiosas. Algo similar sucede con el calificativo puritano.

El integrista, por su parte, es un movimiento de signo católico que critica el desviacionismo de las nuevas prácticas respecto de la tradición de la Iglesia y subraya la naturaleza humana y social, integral u holística, de la religión vinculando sus preceptos con la

sociedad civil y la vida pública; surgió en el siglo XIX y reverdeció contra el Concilio Vaticano II. Conviene, pues, no confundirlo con la ortodoxia, a la que no pertenece y de la que se aparta; ésta precisamente implica el repudio discursivo del disidente.

Las denominaciones islamismo e islamistas (*islamiyin*) son neologismos que sirven para afirmar la especificidad del movimiento, su carácter innovador y su concreta naturaleza religiosa. Con sus postulados se incide en la vocación pública de la religión y en su dimensión social, presentándose como un compromiso holístico a la vanguardia del islam.

Mediante otros términos como islam revolucionario, movimientos de reislamización, etc. se hace alusión a la metodología y se señala el carácter sesgado de su análisis, de su concreta visión de la religión. En suma, y utilizando las palabras de Khaled al-Berry:

«La lámpara mágica del islam se había hecho añicos con la muerte del Profeta y no había cesado de dispersarse desde entonces en millones de pedazos, cada partido recogía un fragmento para contemplar sus propios sueños y deseos, reivindicándolos en el nombre absoluto del islam.»

Con la expresión radicalismo islámico se alude a una pretensión de retorno a las raíces musulmanas, a los fundamentos primeros de la fe; para ello se sirve de un adjetivo neutro desde un punto de vista religioso pero que señala una vía de aproximación, complementando a otro que expresa una concreta opción; en principio, no habría nada que objetar a ello, la cuestión es que la palabra tiene connotaciones extremistas e intransigentes, como habitualmente sucede en las personas y en las sociedades en crisis.

Se prefiere la figura de radicalismo islámico a islamismo radical porque situando el término radical en primer lugar se hace especial incidencia en su metodología al incluirsele en un grupo concreto y se resta valor a su justificación teológica, ya que el radicalismo recoge y reinterpreta algunos de los postulados islámicos, pero no todos ellos; al situar luz sobre algunos, otros implícitamente quedan en penumbra, soslayando la dimensión esencial y global de la religión.

Es más, la distinta selección de postulados permite hablar de radicalismos en plural, según los grupos doctrinarios pongan su acento en uno u otro aspecto del islam, o incluso se atiende a la diversidad de sus instrumentaciones. Basándome en lo expuesto y aceptando su naturaleza plural, se considera como más conveniente este término con el que se alude a una visión concreta e intransigente del islam.

## Los orígenes del radicalismo

«Así pues, que combatan por la causa de *Allah* quienes están dispuestos a dar la vida de este mundo a cambio de la ájira; pues a quien combata por la causa de *Allah*, tanto si muere como si sale victorioso, le daremos una magnífica recompensa. ¿Y cómo podéis negaros a combatir por la causa de *Allah* y la de aquellos hombres, mujeres y niños oprimidos que imploran: ¡Sustentador nuestro! ¡Sácanos de esta Tierra de gente opresora! ¡Danos de tu gracia un auxiliador!» (4,73).

Los antecedentes doctrinales del radicalismo aparecen en los albores mismos del islam cuando un movimiento, el *jariyi*, asesinó al cuarto de los califas perfectos, Alí Ibn Abú Talib, primo y yerno del Profeta, al haber aceptado contra sus intereses un pacto con Muawiya que, además, suponía su desalojo del poder. Se justificaban en que el imam Alí había negociado sobre algo perfectamente resuelto por Dios y por tanto, por encima de su voluntad.

Tendrá también mucha influencia la Escuela Hanbalí, la más rigorista de los cuatro *madhabs* suníes y partidaria de la literalidad al interpretar las fuentes del islam. A ella pertenece el *wahhabismo* del que ya se ha hablado.

Los asesinos (cuyo denominación proviene de la expresión *hashshashin* «ebrio de hachís»), nombre con el que se conoce a la secta ismailí de los nizaríes que en el siglo XI instalada en el castillo de Alamut, interferían en la política mediante el asesinato selectivo de aquellos que en opinión de su líder (Hassán Al Shabah, *el Viejo de la Montaña*) no se conducían conforme a la *sharia*. Finalmente, fueron destruidos por los mongoles.

En el siglo XIV el pensador hanbalí Ibn Taimiyya ya se mostró partidario de la rigurosidad, el literalismo y la imitación de los antiguos patrones y radicalmente en contra del sufismo, el marabutismo y las formas populares de religiosidad. A consecuencia de su discurso, sufrió persecución y cárcel por parte del régimen, y murió en prisión con la prohibición de volver a escribir.

Su condena de los mongoles por no regirse por la *sharia* y hacerlo por el código legal Yasa heredado de Gengis Khan, pese a haberse convertido al islam, será un ejemplo para los radicales de utilización del *takfir* (la excomunión), de aquellos dirigentes que no siguen las pautas islámicas de gobernación. De esta forma, y al no pertenecer ya a la comunidad, se les puede declarar la *yihad* y se hacen lícitos su sangre y bienes.

Su discurso considera que quien incumple puntualmente las normas del islam es un trasgresor, pero quien hace caso omiso de una sola regla es un apóstata. No obstante, de los vicios privados de un gobernante no cabe deducir su incapacidad (aunque sería mejor que no detentase el poder); la razón para el rechazo de su autoridad se encuentra en su falta de virtud pública derivada de no aplicar la *sharia*.

Lo que se consideraba una trasgresión, que no apartaba al fiel de la comunidad «debéis orar aun detrás de un trasgresor» ni le libera de su obligación religiosa de obedecer, ahora es objeto de la mayor de las sanciones. Resulta paradójico que el enfrentamiento con los radicales trajera la prohibición de algunas de sus obras, clásicos literarios, ya en el siglo XX.

Por otra parte, a la confusión ideológica creada por la implantación del colonialismo de sistemas construidos sobre principios axiológicos distintos y códigos de valores diferentes, como ya fuera apuntado por Frantz Fanon en su obra: *Los condenados de la Tierra*, se añade un nuevo golpe fruto del proceso de descolonización y, a partir de los años setenta, la potente penetración cultural que supuso el desarrollo de los medios de comunicación de masas.

Ciertamente el radicalismo tiene un sustrato trascendente, pero su concreción se encuentra afectada de la utopía que rodea todo discurso de oposición; su diagnóstico

señala que «el islam es la solución» y pretende acometer la reforma de la sociedad sin más planes que liberarla de los valores occidentales que, como el materialismo, el consumismo o el secularismo, la contaminan. El ambiente de crisis contribuye al establecimiento de las condiciones propicias para su aceptación por las clases más bajas y desfavorecidas.

Puede decirse, superando todo simplismo unicausal, que el radicalismo se alimenta de las clases altas y medias, por el atractivo de su discurso trascendente y, de las clases más desfavorecidas, por ofrecerles además de una nueva identidad, un sistema alternativo a aquel que motiva su descontento y una vía sagrada para poder expresarlo.

Las causas próximas del radicalismo se encuentran en lugares como el conflicto árabe-palestino y el sentimiento de agravio que genera a las naciones árabes: «a quienes luchan porque han sido víctimas de alguna injusticia les está permitido luchar, y verdaderamente *Allah* tiene poder para ayudarles. También tienen derecho a combatir los que han sido injustamente expulsados de sus hogares por haber dicho Dios es nuestro Señor» (22,40).

Los regímenes poscoloniales trataron de asentar su legitimidad más allá de referencias islámicas; así el sha buscó legitimación en los aqueménidas y Sadat en los faraones. La falta de asentamiento del nuevo ordenamiento legal, fruto de la crisis de hegemonía del modelo occidental transferido a las sociedades árabo-musulmanas, es consecuencia directa de la no adecuación a los códigos de valores de la sociedad en que se instala.

A ello se añadirán problemas como el desigual reparto de la riqueza, la manipulación religiosa, la superpoblación, el éxodo rural, el paro, el problema de la vivienda y la corrupción; todo lo cual redundará en la fragilidad de unas instituciones visiblemente minadas por el desarrollo paraestatal e invertebrado de una potente sociedad civil que pretende la radical transformación de unos Estados contruidos a imagen de los occidentales. Para agravar la situación, éstos, habían hecho uso de la religión tanto para su definición como para ampliar sus bases de apoyo en épocas de crisis.

Estas circunstancias han impedido conciliar modernización con identidad cultural convirtiendo a la mezquita en un espacio para la catarsis y determinando una falta de encaje entre los Estados real y formal, o incluso, entre Estado y sociedad; de hecho, el discurso islamista presenta al Estado como el enemigo de una sociedad que no puede controlar.

El éxito de la Revolución Iraní demostró que la propuesta de islamizar la modernidad no era una utopía sino una realidad practicable. La expansión ideológica del *wahabbismo*, fruto de los educadores financiados por los saudíes, sirvió a la extensión de ideas tradicionalistas pero ultramontanas, los pensadores de los años sesenta les dieron cuerpo doctrinal y cohesión militante. Afganistán proporcionó adiestramiento militar a guerreros fanatizados que habían sido instrumentalizados dentro del conflicto de las dos superpotencias del Primer Mundo y habían obtenido la victoria sobre una de ellas.

El fracaso de la vía socialista árabe materializada en la crisis económica y la derrota de los Estados en que se había implantado en la guerra del Yom Kippur demostró la debilidad de las ideas occidentales; numerosas organizaciones radicales se enfrentaron a sus

gobiernos al entender que pretendían suplantarse a la religión. Por último, la primera guerra del Golfo llevó a los infieles al Creciente Fértil y a los Santos Lugares, contraviniendo al Profeta:

«Expulsaré de la península Arábiga a los judíos y a los cristianos, y sólo dejaré en ella a los musulmanes.»

Es decir a finales de los años setenta había ya ideas, doctrina, dirección, adoctrinamiento, recursos y personal adiestrado.

El proceso se desarrolló en dos fases; en la primera actuó como un movimiento insurreccional islámico, revolucionario, tercermundista y político, que afectó a muchos países árabes y cuya formulación chií tomó el poder en Irán, aunque no fue capaz de exportar su modelo, pese a intentarlo; entonces, en una segunda fase, se transformó en un neofundamentalismo puritano, predicador, populista y conservador partidario de la reislamización de la sociedad desde abajo pero que, colateralmente forzaría a que, como reacción, también lo sea desde arriba.

El análisis que los grupos terroristas hicieron de la falta de consecuencias del asesinato de Anwar el-Sadat, fue que aún no se daban las condiciones objetivas para el cambio que se pretendía de la sociedad. Éste es el hito que define ambos periodos. La acción revolucionaria evolucionó entonces hacia modos de acción social concomitantes con la acción directa. Las actuaciones espectaculares y mediáticas no serán más que una estrategia añadida ya en el siglo XXI, que en nada modificarán lo sustancial del discurso.

### **El discurso radical a través de sus pensadores**

Los intelectuales radicales tienen elementos biográficos comunes: un pensamiento y acción, han recibido una educación islámica tradicional, cuentan con un amplio bagaje cultural (suelen ser educadores, doctores o licenciados), pocas veces utilizan el razonamiento deductivo en su trabajo (lo que dificulta su comprensión), han conocido y vivido en Occidente (Mawdudi murió en Estados Unidos), cuyos valores han llegado a despreciar, han padecido (como Ibn Taimiyya) persecución y prisión por parte del Estado, como reacción han ido radicalizando su discurso progresivamente, y en muchas ocasiones han sido ejecutados (como Qutb) o muerto en circunstancias violentas o sospechosas. Lo diverso de su ideología obedece a la naturaleza plural del radicalismo.

En el Corán se establece una obligación de obediencia, «obedeced a quienes de vosotros ostenten la autoridad» (4,59). Es más, una mera trasgresión no inhabilita al líder para el ejercicio del poder. Tampoco le inhabilita su carácter injusto porque el gobierno injusto es preferible al tumulto: «Setenta años de tiranía es mejor que una noche de guerra civil».

No obstante, la autoridad se encuentra limitada por la Ley Islámica que es su fuente de legitimidad, a cuyo marco se encuentra constreñido. En consecuencia el gobernante puede ser un autócrata, pero no un déspota:

«El musulmán ha de escuchar y obedecer, tanto sí le gusta como si no, excepto si se le ordena una trasgresión, entonces ni escucha ni obedece.»

La desobediencia a las órdenes legítimas es delito y pecado.

Reseñar que la praxis histórica muestra un espíritu tendente a la inacción frente al tirano, siempre que éste no trasgreda las líneas rojas fijadas por la *sharia* y no se le impute una manifiesta impiedad. Ello no sólo justifica la rebelión de la comunidad, sino que obliga a ella como reclaman los radicales.

En esto se apoyó el maestro egipcio Sayyed Qutb dirigente de los Hermanos Musulmanes que sentó las bases de una concepción revolucionaria y violenta para la toma del poder al considerar impío al Estado y a quienes lo gobiernan, reclamando que los musulmanes rompan con él y renuncien a participar en sus instituciones.

Un concepto clave en su constructo teórico será la *yahiliyya* término coránico con el que se designa la época previa al advenimiento del Profeta, que ahora se emplea para calificar a los idólatras (*mushikum*) que adoran ideas como nación o partido, asociando así dioses a Dios (*shirk*).

Siguiendo la lógica bipolar y reduccionista de Ibn Timmiyya, considera que hay islam sólo si el Estado aplica íntegramente la *sharia* y sino lo que existe es *yahiliyya*; cuando se da este supuesto el musulmán está llamado al *yihad* para cambiar tal estado de cosas, señalando a Occidente como el enemigo tradicional del islam cuyas fórmulas políticas e influencia cultural corrompen los valores de la *umma*.

Para justificar su llamamiento al *yihad* contra otros musulmanes, cosa que atenta contra las esencias del concepto, los acusa de haber apostatado, lanza el *takfir* (la excomunión), y demoniza a la autoridad; retomando el discurso de Ibn Taimiyya, los pone fuera de la comunidad y confiere una justificación religiosa a la violencia contra ellos, aunque sin pronunciarse expresamente por el terrorismo.

Como referente sirve, por ejemplo, el caso de las guerras de la *rida* emprendidas por el primero de los *rachidún*, Abú Bakr, contra las tribus beduinas que a la muerte de Profeta se habían negado a pagar el *zakat* (limosna) al entender que su relación era personal; por ello fueron acusadas de apostasía.

Abd Al-Salam Faraj, profundizando en la línea argumental de Qutb, incidirá singularmente en el concepto de *yihad*. Lo señala como el sexto pilar del islam, olvidado u ocultado por el clero oficial que lo interpreta sólo de una forma interesadamente pacífica; siendo, sin embargo, una obligación religiosa que afectaba a todos los musulmanes.

Se pronunciará, explícitamente, por el terrorismo y la acción directa; ya que considera que la caída de los líderes políticos arrastrará consigo al conjunto del sistema: «no cabe duda de que los ídolos de este mundo sólo pueden desaparecer mediante el poder de la espada», «el primer campo de batalla del *yihad* es la exterminación de esos dirigentes infieles y reemplazarlos por un orden completamente islámico». Será ejecutado por la participación de su grupo, *Yihad Islámica*, en el asesinato del presidente Anwar al-Sadat.

El también profesor egipcio Hassán Hanafi se pronunciaba en el año 1979 por el islam revolucionario como expresión de esperanza para la población musulmana pronunciándose por una sociedad sin clases. Para conseguirlo, fusiona islamismo y tercermundismo. El adjetivo que añade a la religión hace que el concepto se encuentre impregnado de antiimperialismo, anticapitalismo, antidespotismo y antisionismo. Así, el islam, a tra-

vés de las masas de sus fieles y de la mano de sus líderes religiosos, está llamado a la revolución de la sociedad más que a su mera reforma.

Abadallah Azzam, palestino y uno de los fundadores de Hamás, incidirá en la *yihad*: «el *yihad* fue un modo de vida de los piadosos predecesores, y el Profeta fue maestro de los *muyahidin*». Participará junto con Ben Laden en la creación del MAK, la red que permitirá el envío de los *muyahidin* al *yihad* afgano; no obstante, diferencias tácticas (era partidario de la guerra de guerrillas en el marco de un conflicto convencional, mientras Ben Laden propugnaba un terrorismo global aprovechando los propios canales del MAK) acabaron por producir la ruptura y, probablemente, sea una de las razones de su asesinato.

Hassan Al-Turabi ha recibido una esmerada educación occidental alternando posiciones de poder en el Sudán con el exilio y la prisión; dio asilo a Ben Laden. Su obra sincretiza el trabajo de distintos pensadores islámicos, pero no es sincera ya que las claves de su discurso se expresan tangencialmente y su materialización no concuerda con su apariencia, con el núcleo verbal; se pronunciará contra Occidente e impulsará ideas panislámicas y de signo califal recogidas por el saudí. Su permanencia en el poder coincidirá con masacres de cristianos y animista en su país.

### **Aproximación a la corriente salafista radical**

La corriente salafista (de *salaf al salih*, los piadosos antepasados) es un movimiento de retorno a las fuentes, de refundación. Sin embargo, es también la fórmula que sirve para romper con la tradición en nombre de sus esencias; en suma, es la formulación islámica del discurso revisionista de los Padres Fundadores. Su propuesta es, en sí misma, un *corpus* irreal. No debe perderse de vista que su lenguaje es un lenguaje de impugnación.

El *salafismo* es un fenómeno antiguo (Ibn Taimiyya era ya un salafista). En principio, no implica violencia y puede aplicarse tanto a las tendencias del movimiento occidentalizantes como orientalizantes; porque de esa matriz pueden extraerse varios discursos, por más que de su nombre se hayan apropiado los más radicales.

¿Qué fue el Renacimiento, en árabe *al Nahda*, sino una modificación en los ejes de referencia y una vuelta a las fuentes primeras, sin intermediaciones, materializada en una nueva lectura de los textos bíblicos y en un cuestionamiento, por desviacionistas, de las prácticas imperantes?

La visión rigorista de inspiración hanbalí del salafismo es literalista, se retrotrae al Corán, a la *sunna* y a la *sharia* desinteresándose por la historia del mundo musulmán a la que considera corrupta y decadente, aun en su esplendor, porque se aparta del modelo original; rechaza el sufismo, el marabutismo y cualquier fórmula populista o particularista de religiosidad, así como la división de las escuelas jurídicas.

Su proposición, que encaja plenamente con el fenómeno de la globalización, es un islam desterritorializado, universal y ajeno a cualquier cultura o etnia, razón por la que se opone a toda innovación o influencia no islámica, así como a cualquier subcultura o fórmula local de islam, por más que sea compatible con el dogma.

Esto supone una desculturación del modelo que se convierte en una forma superponible a toda identidad y adaptable a cualquier espacio social o cultural, asegurando con ello el éxito de su transnacionalización. Es una religión que es código y devoción; no precisa de un territorio que la defina para instalarse ni tampoco existe ninguno que le pueda ser vedado.

Su propuesta de eugenesia consiste en depurar el islam de todas las prácticas ajenas que lo contaminan. Para ello sugiere la autolimitación de los musulmanes como medida de higiene y completa su definición mediante la segregación de quienes no lo son; rechaza todo compromiso con el mundo de la impiedad, por más que pueda hacer su vida en él.

El vínculo local-global hace que la *umma*, el gran espacio imaginario de definición universal, se construya desde la mezquita, a partir del rechazo al Estado y a cualquier constructo occidental; pero también resulta posible en el marco del espacio virtual de la Red, pasando por algunas otras formulaciones como los «emiratos islámicos» que son territorios en que, sin declararse independientes, se rechaza la autoridad del Estado que corre el riesgo de transformarse en un ente «fallido» de prosperar la fórmula.

Internet ha permitido la creación de un espacio islámico que encaja en la naturaleza desterritorializada del salafismo y que permite la desagregación, el intercambio, la puesta en común y el adoctrinamiento a través de mecanismos como la resolución de cuestiones novedosas y consultas jurídicas. Pero no todo radicalismo es salafí, ni como ya se ha apuntado, todo salafismo es radical.

### **Los discursos radicales**

Tratando de definir las bases discursivas del radicalismo y aceptando, de partida, su carácter plural y atomizado, cabría añadir a lo hasta ahora apuntado algunas estrategias con las que se pretende demonizar la autoridad (los radicales identifican a Sadat con el faraón y al sha con el califa Yezid que hizo matar a Husseyn, hijo del imam Alí) y que se añaden al *takfir*, junto con otro concepto de la temporalidad y del ritmo de los acontecimientos, aunque sería más apropiado hablar de atemporalidad en la secuenciación.

Debe quedar claro que su lucha es por la religión, no por acabar con las injusticias económicas (como gráficamente diría Jomeini, «no hemos hecho una revolución para modificar el precio del melón»), aunque de lo uno se derive lo otro.

Para algunos radicales Occidente, con su nihilismo y pérdida de referentes morales, ha apostatado de unos credos que les otorgaban unas relaciones preferentes con el islam (*Alh-al Kitab*) y un estatuto de protección (*dhimmies*) para convertirse, por su adoración de lo material, en politeístas que en ningún caso gozan de tales consideraciones. De cualquier modo, no pueden tener iguales derechos que los musulmanes.

El imaginario radical utiliza la humillación padecida por el islam para hacer un memorial de agravios que comienza por el conflicto identitario asociado a la dependencia estructural de Occidente, y sigue por la alienación y corrupción de los musulmanes conseguida a través de los medios de comunicación, las empresas transnacionales y el turismo.

Tampoco ignora la presencia de tropas occidentales en la más sagrada tierra del islam y en territorios que, como el Al-Andalus, una vez le pertenecieron.

Obviamente también están presentes la cuestión árabe-israelí, el doble rasero con que en este marco se trata a unos y otros, la doble moral que posibilita la denuncia de los musulmanes y la existencia de una coalición judeo-cruzada en su contra, el Pacto Sykes-Picot como la gran traición a la nación árabe que, consumada durante la Primera Guerra Mundial, permitió que fueran utilizados en la lucha de los occidentales contra el turco para que luego su territorio fuera arbitrariamente dividido y entregado a aquéllos.

Retomando el discurso coránico: «lo que sí os prohíbe *Allah* es que toméis como amigos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuido a vuestra expulsión. Quienes les tomen como amigos, esos son los impíos» (60,9) sostienen, respecto de los regímenes que no aplican la *sharia* y además se apoyan en Occidente, que son traidores y doblemente impíos.

Pero Occidente no es el objetivo aunque con el *yihad* se defienda a los musulmanes de su agresión. Tras el asesinato de Sadat por el teniente Istambuli y al constatar que no se producía la caída del régimen, algunos concluyeron que tal cosa sólo era posible por su apoyo; se sustituyó la acción directa, por lo que Lidell Hart llamaría aproximación indirecta, consistente en atacar a Occidente para que abandone a los regímenes infieles y se propicie su sustitución, generando una geoestrategia de la inestabilidad que reformula para el mundo islámico la «teoría del dominó» de la era Eisenhower (que implica la caída sucesiva y recurrente de los países contiguos a los «liberados»).

Por otra parte, el *yihad* emprendido contra Occidente es de naturaleza defensiva pues sirve para proteger los valores y territorios del islam frente a la agresión de que se siente objeto. Las formas empleadas se ajustan al principio de reciprocidad «vuestra vida depende de la Ley del Talión» (2,175), aunque le imputan a Occidente un daño mucho mayor que el que puedan hacer los musulmanes con sus estrategias asimétricas.

El resentimiento del que ya hablara Nietzsche en su obra: *La genealogía de la moral* hará que los radicales sean presentados (y se presenten) como los paladines del islam y sean vistos con simpatía por una población que sin compartir sus actos, a veces los comprende y llega a sentir orgullo por ellos.

Su lucha contra la parcelación del *Dar el Islam* y por integrar a los musulmanes en una sola comunidad hacen que tengan una sólida vocación trasnacional e internacionalista. Para la gobernanza de la *umma*, se propone la figura del califa (vicario) que sirva de guía y dote de luz moral a la comunidad. La cuestión es que sólo es un imaginario en la medida en que no plantean ninguna formulación concreta de retorno.

Así, la violencia radical tiene una doble tipología; una violencia vertical contra los Estados y una violencia horizontal dirigida contra particulares y colectividades que trasgreden la *sharia*. En este contexto, debe analizarse la lucha de los radicales frente al desviacionismo, entendiendo por tal no ya las fórmulas populares de religiosidad como el marabutismo, sino algunas prácticas y hasta determinadas lecturas del Corán, por importante que sea el número de sus fieles. La actuación de Al Qaeda contra los chiíes en Irak puede entenderse en ese contexto.

## Radicalismo y sociedad

El filósofo utilitarista británico Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII diseñó un modelo de prisión al que denominó panóptico. Su novedad radicaba en que los carceleros podían controlar a los prisioneros en todo momento sin que ellos, que lo sabían, pudieran advertirlo obligándoles así a que, por prevención, modificasen sus pautas de conducta.

La *umma* es una entidad teleológica y trascendente que encarna el compromiso de una comunidad que no está construida en torno a un Estado, sino en torno a las relaciones horizontales de hombres virtuosos. Por consiguiente, resulta un ideal de armonía y sociedad civil, «los creyentes y las creyentes son amigos los unos de los otros, mandan lo establecido y prohíben lo reprobable» (9,71). Ésta es, pues, una obligación personal, mutua e interactiva.

Moralidad y legalidad convergen en el absoluto ético, desde el que toda conciencia individual es situada y clasificada. No obstante, la concreción material de cualquier discurso es siempre incompleta y perfeccionable, asintótica con una excelencia que nunca se llega a alcanzar. En esta lógica ninguna práctica es completamente islámica.

La permanente realimentación del discurso del «deber ser» materializado en listas precisas y hasta obsesivas de gestos o de comportamientos, las formas de comer, beber, dormir, etc., puede llegar a ser esquizoide; esto es, un razonamiento lógico que parte de premisas extremas o irracionales. Como consecuencia, el individuo se encuentra inmerso en una dinámica espiral de fanatización de la que públicamente no puede escapar pues supone su exclusión social: «quien muera apartado de la comunidad, morirá como pagano».

La apelación de los radicales a la fe de los fieles y a su compromiso es el más compulsivo de los argumentos, sobre todo sí debe de tener un reflejo externo en una sociedad llamada al activismo por la acción («con la mano»), la palabra o el pensamiento. La respuesta está condicionada por la dimensión integral del islam máxime cuando muchos de los fieles viven la religión, más que como una experiencia personal como un código jurídico que todo lo distribuye en la gran dicotomía lícito-ilícito (*halal-haram*)

Así las cosas, conviene cuestionarse cual puede ser el correctivo para tal trasgresión y cual la autoridad que corrige cuando no existe instancia de poder. La respuesta implica a cada individuo de la comunidad basándose en la obligación personal y comunitaria de la *hisba* de «promover el bien y prohibir el mal» en el control de la moralidad pública; cualquier individuo, y no sólo el Estado, está llamado a intervenir ante una trasgresión, aunque estén legalmente obligado a la inacción y no se encuentre llamado en causa.

Esto puede hacer de cada hombre un censor y un activista a la vez que genera un control social difuso pero permanente, pasivo en cuanto a la expectativa de respuesta (todos conocen el «deber ser» del comportamiento) pero también activo («con la mano» y a cargo de cualquier musulmán; la apostasía, por ejemplo, puede castigarse con la muerte), además de los mecanismos subjetivos característicos de toda religión que fija para el Más Allá la justicia.

De este modo no sólo se promueve una forma de pensamiento único sino que en la práctica, se puede invadir el ámbito de la autonomía personal, mermar el libre albedrío e impedir no ya la disidencia sino cualquier alteración visible del espacio social y sus usos: «tu Señor se ha quedado maravillado de ver como un pueblo era conducido, encadenado, al Paraíso».

Sin embargo, las sociedades radicales no se sienten ultramontanas ya que carecen de referencias por lo que se identifican con el tradicionalismo, dando primacía a la solidaridad intraislámica y a la identidad musulmana sobre cualquier otra adscripción.

Conviene llegados a este punto, considerar el discurso de Rousseau sobre la voluntad general, expresión de la voluntad de la comunidad. Su traslación al mundo islámico es la *ijma*, el consenso, sólo posible a través de la *asabiyya*, una llamada a la cohesión y solidaridad grupal; así, se desborda la suma de las voluntades particulares de sus miembros y se dirige hacia el logro del interés general, la *umma*, aun a costa del individuo.

Al recelo frente a lo occidental se añade una pretendida separación respecto a los infieles «quien tome un pueblo como ejemplo y lo imite, se transforma en parte y se asimila»; ello se manifiesta públicamente mediante elementos estéticos de identidad; ésta, a su vez, es reforzada por el rechazo de quienes no son del grupo y se sienten obligados a posicionarse ante una diferencia manifiesta; algo en principio tan anodino como el vestido se transforma así en una barrera frente a terceros y marcas visibles de separación y de pertenencia, «haced que vuestras casas estén unas al lado de las otras» que ayudan a definir la comunidad.

La dinámica intrínseca a todo sistema acción-reacción hace el resto y permite la existencia legal en el Estado de comunidades segregadas y en realidad regidas por sus propias leyes, más estrictas que el marco general de gobernación. De hecho, un importante grupo terrorista, *Al-Takfir wa al-Hijra*, asume en su denominación excomunión y hégira (la huida de Mahoma de La Meca en aquellos momentos infiel e insegura, un ejemplo a seguir), con lo que pretende señalar la necesidad de separación y distanciamiento de los fieles de quienes no lo son.

## **Yihad y terrorismo**

No todo radical es de por sí un terrorista, existe un salto cualitativo entre una y otra postura. No obstante, para el profesor Bernard Lewis:

«La mayoría de los musulmanes no son “fundamentalistas” y la mayoría de los “fundamentalistas” no son terroristas, pero la mayoría de los terroristas son musulmanes.»

Terror y revolución históricamente han ido de la mano. Ciertamente, Mahoma no fue un «Profeta desarmado» y el islam es una religión militante, pero el reduccionismo implícito a esta afirmación tan plástica ignora la dimensión poliédrica de los conflictos y deliberadamente los vertebró entorno a la religión, omitiendo hechos tan sustanciales como que no pocos territorios del islam están en áreas calientes por otras razones. La religión es una forma trascendente de vehicular conflictos profanos también ligados a bajos estándares de desarrollo y a diferencias de signo cultural.

El discurso de los radicales está cargado de trasposiciones analógicas relacionadas con conflictos del pasado: las cruzadas, Al-Andalus, Palestina, faraón Sadat, etc. Sin embargo, no existe en el mundo occidental una palabra que se amolde exactamente al concepto del *yihad*; literalmente significa «esfuerzo», aunque históricamente se ha asociado a la guerra en su condición de esfuerzo máximo.

No obstante, Mahoma hablará de una *yihad* menor, que es la guerra (el pragmatismo coránico acepta la guerra como una realidad inherente a la naturaleza humana y así la regula) y de una *yihad* mayor que es el esfuerzo interno de superación en la dirección demandada por la fe «regresamos del pequeño *yihad* (la lucha física) al gran *yihad*».

Estas dos acepciones, como esfuerzo interno y como lucha frente a apóstatas e infieles son las formulaciones clásicas de la jurisprudencia, el *fiqh*. No hay precedentes que justifiquen el *yihad* frente a los malos musulmanes. Sobre esa base, los grupos *yihadistas* tratan de combinar la reforma religiosa con la movilización política y lucha armada.

En el ámbito del Derecho Internacional, la tradición occidental ha desarrollado sus propios esquemas para los conflictos, su legitimidad, justificación y positivación. El problema es que estos principios jurídicos no son operativos en el mundo árabe, donde sí cabe cualquier medio en defensa de la *sharia*, y es la comunidad entera la llamada al conflicto, y no sólo las Fuerzas Armadas; cada uno con sus medios, mientras los no combatientes están obligados a apoyar a las familias de los que combaten. El *yihad*, en su acepción bélica, es la guerra total.

Con la denominación *yihadista* se dará nombre a quienes de modo catárquico y sintiéndose a la vanguardia del islam se pronuncian por la lucha armada más que por la predicación religiosa. Perciben la existencia de un conflicto entre dos civilizaciones, considerando su posición defensiva frente a la agresión de Occidente. De este modo, retoman el viejo discurso antiimperialista y le dotan de una nueva lectura. En todo caso, no es un fenómeno monolítico sino plural y diverso que admite distintos objetivos, medios y métodos, siempre en nombre de un islam que se pretende alcanzar por la fuerza.

La palabra terrorismo proviene del francés, significa «bajo el terror» y originalmente estaba referida a un periodo revolucionario francés bajo la hegemonía de Robespierre y significado por el Comité de Salud Pública. Su nombre proviene de su discurso sobre como alcanzar la virtud a través del terror: «la virtud sin la cual el terror sería funesto, el terror sin el cual la virtud sería impotente».

Posteriormente, evolucionó para significar un fenómeno de violencia organizada, de contornos difusos que no tiene línea de frente ni vanguardia distinguible:

«El terrorista no es un místico de la revolución. Es su asceta. Aquel que cuida de que el relámpago no preserve al crimen... aquel que sabe que revolucionar es depurar, purificar... El terror es, así esencialmente una apuesta administrativa. Administrar sin desfallecimiento la virtud» (Albiac).

El movimiento islámico recupera en parte el sentido original y de clase (los célebres *sans-culottes*) de la palabra; no obstante, el *yihadismo* no tiene un completo encaje con el fenómeno terrorista, por más que compartan el concepto libertario de propaganda a través de los hechos, pues abarca el asesinato selectivo (ya practicado por

Mahoma en los primeros tiempos), la guerrilla urbana y otras formas de conflicto semiconvencional.

Puede encontrarse base religiosa para justificarlo: «yo estoy con vosotros, así que confirmad a los creyentes, infundiré el terror en los corazones de los incrédulos ¡Cortadles, pues, el cuello y golpeadles en los dedos!» (8,12), «preparar contra ellos todas las fuerzas y caballos de batallas para desalentar con ello a los enemigos de Dios, que son también enemigos vuestros, y a otros aparte de ellos que no conocéis, pero que Dios sí conoce» (8,60). Pero, como siempre, la postura contraria también tiene cabida.

La doctrina del *taazir* puede utilizarse como precedente para la justificación del terrorismo; la palabra que literalmente significa «disuasión» e implica la autoridad para imponer una pena discrecional y variable, antaño utilizada generalmente con la intención de corregir, evitando mediante la arbitrariedad la existencia de actos en cuyo planeamiento se toma en consideración el cálculo de sus consecuencias legales. Estas penas son opuestas a las sanciones prescritas en el *huddud* que obedecen a una tipología tasada y expiatoria.

En este trance, el *yihadista* está llamado a exteriorizar sus cualidades más nobles. Su esfuerzo se desarrolla en nombre de *Allah* (*fi sabilillah*) pero sus estrategias obedecen a criterios técnicos. Es un acto de entrega sublime pues su vida ha sido «comprada por Dios» y tiene por prenda el Jardín, que para ellos se encuentra «a la sombra de las espadas», «¿Quién será el que preste a *Allah* un préstamo hermoso, que le será doblado con esplendor?» (57,11). Y la mano de Dios está sobre ellos «no eras tú quien arrojaba cuando arrojaste, sino que era Dios quien lo hacía» (8,17), «os ayudaré con mil ángeles uno tras otro» (8,9).

Occidente se presenta como el mal absoluto: drogas, delincuencia, prostitución, liberalidad sexual, etc., además de cómo agente hostil. Así, el jeque ciego Omar Abdurrahman se pronunciará por el conflicto total con los cristianos y los gobernantes yahilis, dando cobertura legal a actuaciones terroristas como el asesinato de Sadat o el primer atentado contra las Torres Gemelas.

En esta lógica, las relaciones del *Dar al Islam* con las naciones no musulmanas (*Dar al Harb*) están basadas en la guerra, desechándose hasta la posibilidad de acuerdos (*Dar al Sulh*) ya que no cabe la tregua hasta que el mundo entero se haya convertido al islam: «luchad contra ellos hasta que no haya más oposición y la religión sea sólo para *Allah*» (2,193); así los grupos *yihadistas* no negocian más que coyunturalmente y sobre cuestiones menores.

De tal principio también se deriva la no existencia de fronteras para el islam que, a su vez, es la razón del internacionalismo implícito al movimiento *yihadista*, el cual se conjuga con el localismo de muchos de los conflictos actualmente activos.

La postura ante otros credos ignorará las aleyas de tolerancia («para vosotros vuestra religión y para mí la mía» [109,6] o «para nosotros nuestras obras y para vosotros las vuestras» [2,139]) centrándose en los más beligerantes y reviviendo el espíritu de las cruzadas para atacar ahora a las minorías cristianas, pese a haber convivido durante siglos según los cánones coránicos.

La crítica teológica que cabe hacer a esta propuesta comienza por calificarla como innovación (*bid'a*) y por cuestionar las fuentes para proclamar el *yihad*, ya que ésta corresponde a la autoridad político-religiosa pertinente y no puede declararla un particular

### **Las formas de *yihadismo***

La humillante derrota de las naciones árabes en la guerra del Yom Kippur hará que numerosas organizaciones recojan el mensaje de Qutb tachando a los gobiernos de orientación laica de *yahilis* y llamando a la *yihad* contra ellos; el resultado será una insurrección generalizada contra aquéllos, simultánea aunque no coordinada. Utilizando palabras de Robespierre:

«No era más que justicia, rápida, seria e inflexible; por lo tanto, emanaba de la virtud.»

Esta inicial atomización del movimiento es consecuencia directa de su desarrollo paralelo, disperso y sin concertación previa, salvo la derivada de su sustrato ideológico. No obstante, se la guerra de Afganistán servirá a la coordinación del movimiento mediante la creación de lazos emocionales y hasta familiares al tiempo que se dotaba al personal del adiestramiento militar necesario; son los llamados *afganos*, término añadido por no pocos al apellido, cuyo papel resulta singularmente relevante en el proceso de distribución del movimiento *yihadí*.

No obstante, si en un principio los voluntarios *yihadistas* provenían de Argelia y del Oriente Medio y militaban en partidos islamistas, esta situación evolucionó después del 11 de septiembre de 2001 (11-S) hacia la captación también como voluntarios de jóvenes desarraigados de las fronteras del islam a los que la lucha dotaba de identidad de la que carecían. El movimiento será no sólo plurinacional sino también pluriracial.

Han existido diferentes intentos de tender puentes entre chiíes y suníes para promover actuaciones concertadas, como los protagonizados por Hassán Al-Turabi y Jomeini, dentro del islamismo político; no obstante, pese a que no son muchas las diferencias, algunas son insalvables (como, por ejemplo, las derivadas del imamato chií) e inciden aún más en el carácter disperso de los grupos.

Los movimientos *yihadistas* pueden clasificarse en función de su zona de operaciones entre aquellos que tienen una dimensión global y los que se encuentran circunscritos a un marco regional. La organización de inspiración suní Al Qaeda es el principal referente de los movimientos *yihadistas* globales.

Combina una dirección centralizada con una ejecución descentralizada. Para ello se ha valido de su núcleo de militantes profesionales (Lenin, *¿Qué hacer?*), que, a través de actuaciones de gran resonancia mediática (ataques a los símbolos de Occidente), han sido capaces de marcar una dirección (enmárquese en la idea de luz moral que debe propiciar el califa) a seguir por los grupos satélites, cuyo proceder se desarrolla a nivel local (siguiendo el concepto nazi de «trabajar para el fúhrer») y que, así, se dirige en la dirección correcta.

Los militantes de Al Qaeda, se distribuyen en torno a tres anillos, un núcleo central profesional y una periferia formada por grupos que se adhieren a su causa; entre ambos hay un espacio difuso de militantes coordinados por medio de Internet y con diferentes niveles de relación. El éxito de Al Qaeda se encuentra en haber sido capaz de vertebrar parte de los movimientos insurreccionales de índole local mediante la creación de un régimen de franquiciado que les asegura cuanto menos el liderazgo formal, al tiempo que sirve para la legitimación de los movimientos locales, asegurando su carácter profesional e «islámico».

Los movimientos *yihadistas* regionales pueden bien estar asociados a un proceso de independencia en el marco de una guerra de liberación, que sí cuenta con ciertas posibilidades de éxito, bien constituirse en movimientos locales de reislamización (como los ha habido en países como Argelia o Egipto) y acción directa; estos últimos, históricamente (con la salvedad iraní) nunca han logrado sus propósitos. Al Qaeda trata de cooptar estas organizaciones mediante negociaciones o la infiltración entre todos sus militantes de base.

La violencia ejercida durante la expansión del movimiento *wahhabbi* en el siglo XIX será un referente para los radicales; está no sólo se ejerció contra los chiíes (matanza de Kerbala) sino contra cualquiera que calificasen de desviacionista (hombres, mujeres y niños), pues no ser creyente es menos grave que asociar otros dioses a *Allah* (*shirk*), el peor de los pecados que puede cometer un musulmán.

En paralelo, se puede comparar al movimiento histórico judío que se narra en el relato bíblico de los Macabeos o, incluso, a la persecución de los afrancesados y a la oposición popular a la instauración como rey de José Bonaparte en España (la trayectoria vital del célebre cura *Merino* es todo un ejemplo).

Los ataques *yihadistas* están dirigidos contra el poder de Occidente y sus símbolos. Y sí el movimiento *wahhabí* desmochó mezquitas (hasta la edificada en la tumba del Profeta), al considerar que se alzaban desafiando a Dios, los *yihadistas* derribaron las Torres Gemelas decapitando (acción que supone en si misma todo un símbolo) uno de los emblemas de Occidente.

Referencias procedimentales pueden ser versículos como el (5,33) que establece que «el castigo de aquellos que hacen la guerra contra Dios y su mensajero es la ejecución o crucifixión, o la amputación de las manos y pies de lados opuestos o exilio de la Tierra. Ésta es su desgracia en este mundo» o el «cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los ídólatras donde quiera que los encontréis» (2,190).

En este sentido pueden utilizarse como ejemplos las matanzas de los miembros de la tribu judía de los Beni Quraiza condenados al castigo del *Herem* previsto en el Deuteronomio («entonces se rindieron al juicio del Profeta pero él los dirigió a Sad, un judío converso al islam), para que diera su veredicto con respecto a ellos. Sad dijo:

«Mi juicio es que se de muerte a sus guerreros, que sus mujeres y niños se conviertan en esclavos y sus propiedades sean distribuidas.»

## Esencias e instrumentos

«Asombraremos a los siglos venideros por los horrores que entre nosotros fueron cometidos; los asombraremos por nuestras virtudes. Lo que será eternamente incomprensible, para aquellos que no hayan observado el espíritu humano, es el contraste inaudito entre nuestros principios y nuestras locuras. Con menos virtudes y mejor lógica, habríamos evitado casi todos los crímenes y todos los desastres. Fue casi siempre lo absurdo lo que nos llevó a lo horrible» (Garat, ministro de Interior durante el Terror, 1795).

Para el islam, los caídos en el *yihad*, los *shahid*, no están realmente muertos «no llaméis «muertos» a los que han fallecido en la senda de *Allah*. Están vivos...». Por ello no se les lava como se hace con los demás difuntos porque no hay nada en ellos que purificar. Simplemente se han transformado en pájaros de colores que vuelan por los jardines.

El *shahid* tiene asegurada una plaza especial en el Paraíso, y, muchas veces, es visto como un héroe y un patriota en el seno de su comunidad. Su familia recibe el reconocimiento de una parte significativa de aquélla y el apoyo económico de organizaciones islamistas (muchos suicidas pertenecen a los estratos más desfavorecidos de la sociedad); para algunos, también su familia y amigos pueden tener un beneficio religioso, pues 72 de ellos pueden ser llamados al Paraíso por intercesión del *shahid*.

Una actuación suicida es aquella para cuyo éxito es condición necesaria la muerte de quien la lleva a cabo. La Biblia contiene algunos casos de suicidio como el de Abimelec (Jueces 9,54), Saúl (Samuel 31,4), entre otros, pero es sobre todo el de Sansón (Jueces 16,29) el que puede servir de referencia comparativa, pues fue realizado con autorización divina al otorgar Dios los medios materiales para su realización (la fuerza).

Hay testimonios de actuaciones «casi» suicidas en los hadices como, por ejemplo, durante la batalla de Badr. En ella, un grupo de compañeros del Profeta realizó, con su aprobación, un ataque «casi» suicida: «¡Si esperase a comer todos estos dátiles, mi vida se prolongaría largamente! Así pues, arrojé los dátiles que llevaba consigo y después combatí hasta morir».

Un caso paradigmático es el de Irán que en contexto de la guerra con el *yahili* Irak utilizó masivamente «suicidas» procedentes de las clases más desfavorecidas que habían apoyado la revolución de Jomeini y que de esta manera aspiraban a convertirse en mártires y emular a Husseyn. La utilización de armas químicas por parte del Ejército iraquí motivó que la muerte de muchos soldados se produjera sin que su sangre fuese derramada, lo que causó preocupación en las tropas y obligó a las autoridades religiosas a pronunciarse al respecto.

Mediante el suicidio el terrorista expresa su fe y su compromiso al tiempo que expía la culpa derivada de sus actos, con lo que hace catarsis. Con el terrorismo, y máxime en su expresión suicida, se sella el paso del derecho al absoluto, coesencial en la intuición revolucionaria junto con la necesidad como justificación y una instrumentación subjetiva.

La cuestión es que el suicidio está expresamente prohibido por el islam:

«Aquel que se mate con una hoja será atormentado por esa hoja en las llamas del Infierno. Aquel que se estrangule se estrangulará en el Infierno. Aquel que se tire por una montaña... Quienquiera que se mate de cualquier modo será atormentado de ese modo en el Infierno.»

O como reza el hadiz: «gastad (de buen grado) en la causa de Dios y que vuestras manos no os arrojen a la destrucción». Como mínimo, sería *bid'a*, una innovación.

En cualquier caso, y asumiendo el peor de los supuestos, puede concluirse que el suicida no cuenta con una salvación asegurada, siendo por el contrario más probable su eterna condenación, máxime si su muerte se produce en la búsqueda de beneficios no religiosos, en palabras del Profeta, en «la vía del asno».

Si se observa la figura 1 se puede apreciar a dos *sheiks* impolutos en actitud piadosa vestidos con ropas de las utilizadas en las series egipcias a cerca de los *Compañeros del Profeta*; sobre ellas hay algunas prendas occidentales de corte militar. Entre ambos, la *Espada de Allah* ha sido sustituida por el mítico *Kalashnikov* arrebatado a un general ruso durante la guerra de Afganistán.

La iconografía de la fotografía escenifica el título de la obra de Al Zawahiri: *Caballeros bajo el Estandarte del Profeta*. Su marco es una gruta que recuerda los primeros tiempos de los musulmanes; son un grupo, la sura, pues se proscribe decidir «en función de un parecer único», obedecen al mandato del Profeta y «entre ellos delibran» (42,36).

En la figura 2 p-56, tenemos a Saigo Takamori con algunos miembros de su estado mayor. Conforme a la modestia a la que obliga el Código Samurái está de perfil y no en el centro de la fotografía; todas las miradas convergen sobre el plano de operaciones.

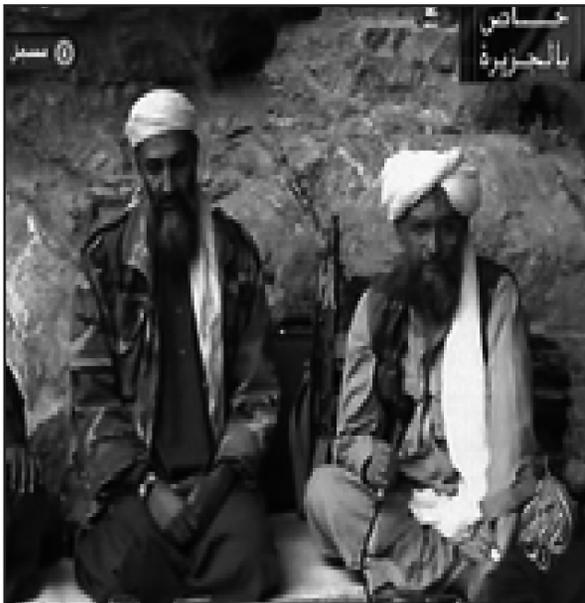


Figura 1. Dos sheiks impolutos en actitud piadosa.



**Figura 2.** Saigo Takamori con algunos miembros de su estado mayor.

Sus hombres están vestidos con una combinación de kimonos y ropas occidentales; llevan el corte de pelo obligatorio para los antiguos samuráis, prohibido por las nuevas autoridades. El centro de la fotografía también es un arma, una espada, una espada samurái. Esa es la gran diferencia entre unos y otros.

Takomari peleó con medios propios y de forma acorde a su ética. Ben Laden falta a sus principios y utiliza contra Occidente medios (el fusil de la fotografía) y técnicas (la guerra asimétrica) también de Occidente; por ello, *ab origine*, está inexorablemente condenado al fracaso.

Su capacidad de daño sin armas de destrucción masiva (y aun con ellas) es limitada; el fracaso de la expansión del movimiento *yihadí* en la antigua Yugoslavia es buena prueba de sus constreñimientos, pero también lo son las tendencias que pueden extraerse de las repercusiones bursátiles de sus más significados atentados contra Occidente: las consecuencias del 11-S duraron varios años, el 11 de marzo de 2003 supuso meses de confusión, pero los atentados de Londres se resolvieron en días. Es decir, existe un techo que los efectos de los actos radicales no pueden traspasar y en su realización han empeñado los principios.

Para vencer precisa materializarse territorialmente; cuando suceda se disolverán las tinieblas que lo encubren, se hará vulnerable y podrá ser erradicado. En consecuencia, no pudiendo vencer, sólo puede prolongar el conflicto. Es el suplicio de Sísifo, personaje mitológico condenado por toda la eternidad a hacer rodar una pesada roca por una pendiente; cuando ésta alcanza la cumbre vuelve a caer reiniciándose un esfuerzo sin finalidad. Así, su derrota definitiva se producirá cuando su lucha pierda interés mediático, y con ello el carácter de revulsivo que el movimiento ejerce sobre la sociedad musulmana.

Los romanos encontraron su medio (el Derecho, la Ingeniería y un sistema militar), Gandhi también encontró una vía hindú (la resistencia pasiva, derivada del principio de no acción), pero Ben Laden todavía no ha encontrado la suya propia, cometiendo el mismo error que Robespierre, el cual «se consideraba tan puro que no se privaba de ningún crimen».

De hecho, algunas de sus estrategias e instrumentos, como el terrorismo suicida, vulneran la *sharia*, la doctrina de la que son siervos (*abd*) y también condenan su propuesta al fracaso. Takamori con su derrota y posterior *seppukku*, sin embargo, ganó la batalla de las esencias condicionando, en parte, el desarrollo del tejido ideológico con que se llevó a cabo la modernización del Imperio del Sol Naciente.

## Reflexiones finales

El islam es una religión y Occidente un lugar geográfico. El Mediterráneo ha permitido durante siglos la construcción autónoma de sus universos vertebrados en torno a ejes referenciales distintos y dotados de un sistema de valores propios; no obstante, y pese al íterin colonial, el desarrollo de los medios de comunicación de masas ha puesto en contacto abruptamente a sus sociedades. Su encuentro se produce en el marco de las complejas relaciones Norte-Sur donde no pocos de los países islámicos son territorios de frontera y separan a Europa de una realidad mucho más alejada.

Dos son los grandes problemas asociados a este encuentro. El primero es que se realiza dentro de la supremacía técnico-científica y organizativa de Occidente, lo que hace que sea percibido por el Sur como un *diktat*, una imposición con la que se pretende la modificación de sus esencias. Esto es, como una fórmula más refinada de un colonialismo: lo que antes se llamaba «la carga del hombre blanco» ahora es presentado como «modernidad» o «progreso».

El empleo de vías trascendentes para la formulación del conflicto se aprovecha de la intangibilidad de los postulados religiosos para defender y justificar la inamovilidad de lo que antropológicamente no son sino formas de vida y patrones culturales diferentes del modelo racional-cartesiano imperante en Occidente. En este sentido el grito histórico de «vivan las cadenas» no puede resultar del todo ajeno.

El otro problema radica en que la intensificación de relaciones aludida, se ha realizado sobre dos sistemas axiológicos diferentes, lo que ha generado y genera graves problemas de comunicación, al ser diferentes las claves necesarias para la comprensión de los mensajes.

El espectro de respuestas frente a la alteridad de Occidente varía desde el puro y simple desinterés hasta los intentos regeneracionistas, pasando por la oposición y el empleo de la violencia. Una violencia que no es ciega, por más que injusta, sino que se encuentra asociada a un discurso político completo aunque sin propuestas ni tampoco soluciones concretas.

Para ello y buscando legitimar su proceder, se sirven de un pasado no ya irreal, por más que sacralizado, sino construido a la medida y en el que se han introducido formulacio-

nes innovadoras presentándolas como rancias tradiciones religiosas. No obstante las posibilidades de éxito de la violencia son reducidas.

Ya sea en Oriente o en Occidente, los riesgos asociados a la existencia de una sociedad cuyo desarrollo se produce al margen del Estado en que se instala son evidentes. O se adecúa la sociedad al Estado o el Estado a la sociedad, pero unos y otros deben ser compatibles.

Para Europa existe una variada tipología de respuestas al problema de la relación entre la diversidad religiosa y la naturaleza del espacio público. Éstas van desde formulaciones laicas (Francia) a pluriculturales (Reino Unido); no obstante, la dificultad de esta última propuesta radica en que, como se apuntó, el Estado no puede quedar al margen de la sociedad o de una porción significativa de la misma ni, por su carácter integrador, consentir en su fragmentación.

En Oriente, el problema está abierto. La referencia de la Revolución en Irán se encuentra afectada por el Thermidor que supuso su inserción en la comunidad internacional materializada en la aceptación de los patrones intrínsecos al concepto de Estado-Nación, básicos para la organización del sistema de relaciones internacionales actualmente vigente, así como de sus reglas de juego.

La interpretación radical tiene cabida en el islam, pero no es el islam, y no puede ni debe ser confundido con aquél, en la medida en que pone su luz sobre algunos elementos doctrinales y deliberadamente ignora aspectos esenciales. Sus rigideces no son sino la expresión de una sociedad en crisis y sus propuestas se alejan ostensiblemente de la «comunidad moderada» propugnada por el Corán. Buena prueba de ello es que esta expresión de desencuentro se haga sin propuestas concretas e instrumentando vías cuyo fondo es en realidad contrario a las esencias que se propugnan.

La única posibilidad que cuentan los radicales gravita en que la *umma* asuma su discurso como propio porque, como asevera Qutb:

«El despertar del islam supone un despertar de la conciencia comunitaria de los musulmanes, que no necesita de programas ni de jefes. Frente a la comunidad no tienen nada que hacer los arsenales de la represión.»

En la práctica supondría que las clases medias piadosas, eje social en litigio y sobre el que las partes vertebran el conflicto, asuman su discurso y fuercen la reislamización del Estado.

Tratar de hacer prospectiva sobre lo que debería ser la postura de Occidente frente al radicalismo es asumir ya una parte de su discurso, esto es que existe un conflicto, y legitimar su proceder como representantes del islam, con lo que, como se apuntaba, se corre en riesgo de, en palabras de Mao:

«Conducir a los peces allí donde hay más agua.»

Una postura es un concepto estático que no se puede pretender aplicar a un fenómeno diverso y dinámico por lo que, siguiendo el pensamiento de Shinmen Musashi, quizá lo que conviniera adoptar es «la actitud de la no-actitud» con la que se responde proporcionalmente en cada caso siguiendo de un modo reflejo los principios axiológicos que

han permitido la conformación doctrinal de Occidente y que, como el agua, son adaptados a cada situación pero sin variar su esencia: «vencer es fácil, ser vencido es fácil. No vencer ni ser vencido; he ahí el verdadero camino».

A la pregunta que se hace el salmista y con la que se abría este artículo, no le sigue una respuesta bíblica, sencillamente porque ésta no existe o porque su espectro de respuesta es muy amplio. Lo que está algo más claro y sí puede ser definido con precisión es lo que no puede ni debe hacer el hombre justo.

En fin, ya dijo un médico, Paracelso, en el siglo XVI, «todo es veneno según la medida»; pero esto tampoco es nuevo y antes ya lo recogía el Corán: «*Allah* no ama a los que se exceden»:

«Per me si va ne la città dolente, per me si va ne l'eterno dolore, per me si va tra la perduta gente. Giustizia mosse il mio alto fattore; fecemi la divina podestate, la somma sapienza e 'l primo amore. Dinanzi a me non fuor cose create se non eterne, e io eterna duro. Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate.» (*La Divina Comedia, Infierno, Canto III*).

