

ISLAMISMO, POLÍTICA Y TERRORISMO

Desde la constitución de la Umma hasta la emergencia del islam radical

Iñaki GUTIÉRREZ DE TERÁN

*Profesor de Lengua e Historia Árabes
Universidad Autónoma. Madrid*

Resumen: El corpus teórico islámico regula todos los aspectos de la vida del creyente, desde las normas políticas y sociales a las que debe hacer frente el individuo y la colectividad, hasta la forma de observar los preceptos religiosos. Así, partiendo del estudio de los movimientos y tendencias de la política y la religión en el Islam, se analiza el discurso violento del islamismo radical, las causas de su surgimiento, la tipología del activista islámico, etc., mostrando la necesidad de profundizar en las causas globales del terrorismo islámico internacional.

Laburpena: Korpus teoriko islamikoak, sinesten duenaren aspektu guztiak jasotzen ditu, arau politiko eta sozialak, baita prezeptu erlijiosoak behatzeko era ere. Islam-eko mugimenduak eta tendentzia politiko eta erlijiosoen azterketatik abiatuta, islamismoaren diskurtso biolentoa eta sorreraren arrazoiak aztertzen dira, nazioarteko terrorismo islamikoaren arrazoi globalak aztertzeke beharra azalduz.

Résumé: Le corpus théorique islamique règle tous les aspects de la vie du croyant, tant les normes politiques et sociales auxquelles doit faire face l'individu et la collectivité, comme la façon d'observer les préceptes religieux. Ainsi, en partant de l'étude des mouvements et tendances de la politique et la religion dans l'Islam, on analyse le discours violent de l'islamisme radical, les causes de son surgissement, la typologie de l'activiste islamique, etc., en montrant la nécessité d'approfondir dans les causes globales du terrorisme islamique international.

Summary: The theoretical Islamic corpus regulates all the aspects of the believer's life, the political and social norms that the individual and the collectivity must face with, as well as the way to observe the religious rules. Thus, starting from the study of the movements and tendencies of the Islamic policy and religion, is analyzed the violent discourse of the radical Islamism, as well as the causes of its origin, the different Islamic activists, etc., showing the necessity of dealing with the global causes of international Islamic terrorism.

Palabras clave: Religión, Política, Islam, Terrorismo islámico.

Hitzik garrantzizkoenak: Erlijioa, Politika, Islam-a, Terrorismo islamikoa.

Mots clef: Religion, Politique, Islam, Terrorisme islamique.

Key words: Religion, Policy, Islam, Islamic terrorism.

1ª PARTE: POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ISLAM. MOVIMIENTOS Y TENDENCIAS

1) Introducción

El islam como religión surge en el S. VII de la era cristiana fruto de la revelación, por etapas, del texto coránico al profeta Mahoma, de la tribu árabe de Quraish. Esta revelación, que comienza según la cronología tradicional hacia el año 610 d. C. y se desarrolla a lo largo de varios lustros, acaba conformando las 114 azoras del Corán canónico. Como es bien sabido, tras la muerte de Mahoma en el 632, los primeros musulmanes inician su expansión hacia los territorios colindantes con la Península Arábiga, hacia Palestina y Siria por el norte, la región del Tigris y el Éufrates hacia el este y el Sinaí y Egipto hacia el oeste. En pocos años, los ejércitos árabes acaban con el imperio persa sasánida y obligan a los bizantinos a recluir hacia sus reductos en Asia Menor. Tras la época de los cuatro califas ortodoxos o bien guiados (632-660) se inicia el califato omeya (660-750). Desde su capital, Damasco, los omeyas consiguen que el islam se propague, en dirección este, hasta la Transoxiana y el bajo valle del Indo y, en dirección oeste, hasta la parte occidental del norte de África y numerosas regiones de la Península Ibérica. Los sucesivos estados islámicos, empezando por los abbasíes en Bagdad, siguen con esta tónica expansiva propagando los principios de la nueva fe e instaurando los principios del califato islámico. En éste, el califa es a la vez, *amir al-mu'minín* o “comendador de los creyentes” y responsable máximo de todos los asuntos relacionados con el gobierno de la nación. Con posterioridad, el islam llegaría, ya no gracias a las conquistas militares sino a la acción de comerciantes y viajeros que propagaron la fe, al este de Asia, a Indonesia y Malasia. Otro tanto cabe decir de ciertas regiones del África central y meridional.

En la actualidad, se calcula que unos 1200 millones de personas profesan el islam. Si la natalidad en la mayoría de los países musulmanes, concentrados sobre todo en África y Asia, mantiene su ritmo actual (de 3 a 4% e incluso más en ciertos sitios), el islam será la religión más practicada de aquí a unos decenios. No debe extrañar pues que esta religión haya adquirido una importancia excepcional en los últimos tiempos, no sólo por su gran fuerza y dinamismo sino también por una razón que tiene mucho que ver con las coordenadas económicas y políticas que han venido marcando la escenografía mundial en tiempos recientes. Del siglo XVIII en adelante surge en Europa un movimiento de expansión centrífugo traducido en una serie de campañas militares, políticas y económicas en diversas regiones donde la cultura islámica era hegemónica. Esta circunstancia, que ya en el S. XIX desemboca en el colonialismo europeo, ha influido de forma determinante en la relación que occidente, encabezado en un inicio por Europa y después por los Estados Unidos, ha mantenido con la cultura islámica. Y, a su vez, ha delimitado la visión que muchos musulmanes tienen de occidente. Una relación conflictiva que ha llevado algunos a hablar de un inevitable choque de culturas y de la incompatibilidad entre los presupuestos que animan a una civilización y a otra. Las transformaciones internacionales habidas en los últimos años, desde la Guerra del Golfo en 1991 han reavivado las teorías que, desde un lado u otro, centran sus postulados principales en la existencia de estos vínculos dialécticos e insisten en que la integridad de una civilización u otra depende en buena medida de su capacidad de resistir ante las tendencias “hostiles” procedentes de la parte contraria. Esta breve exposición sobre el islamismo político y sus plasmaciones violentas pretende abordar los parámetros de esta relación y repasar los factores que han influido en la gestación del islamismo y sus diversas corrientes ideológicas.

2) El islam, estado y religión

Según una definición bastante extendida, el islam no distingue entre política y religión, estado y fe. Para los teóricos tradicionales, el corpus teórico islámico regula todos los aspectos de la vida del creyente, desde las normas políticas y sociales a las que debe hacer frente el individuo y la colectividad hasta la forma de observar los preceptos religiosos (la oración, la limosna, la peregrinación, el ayuno, etc.). Un buen creyente, pues, no se caracteriza tan sólo por cumplir con una serie de obligaciones digamos litúrgicas sino también por la aplicación de los principios que aportan al estado y la sociedad su marchamo de “islámicos”. Por lo tanto, la fórmula evangélica de “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” no encuentra acomodo en la plasmación política del islam puesto que aquí una cosa no puede desligarse de la otra. Todo esto ha conducido a una concepción de estado en el que el dirigente de la *umma* y los integrantes de ésta se hallan supeditados a los dictados divinos que, a decir de la concepción tradicional islámica, aportan las herramientas necesarias para edificar la sociedad musulmana. Los fundamentos de esta fe global e integral deben ser aprehendidos del Libro por excelencia, el Corán, en su condición de palabra divina, y de los dichos y hechos del Profeta, de gran importancia en tanto en cuanto reflejan las respuestas que el máximo representante del credo verdadero, la última religión revelada, emite en determinados contextos. Todas estas noticias referidas a Mahoma aportaron la *sunna*, término que hace referencia a la “manera” y la “costumbre” del Profeta, aunque la *chía*, la otra gran rama del islam junto con la *sunna*, incluye dentro de esta *sunna* los dichos y actos de los imanes (descendientes directos del imán Ali bin Abi Talib). Basándose en el Corán y la *sunna* se formulan el código legislativo islámico y las normas de la *Umma*. Nace así el *fiqh* o jurisprudencia islámica y las ciencias vinculadas en mayor o menor medida al texto divino.

La primitiva sociedad islámica tal y como fue dirigida por el mismo Mahoma tras su reentrada en La Meca y la derrota del politeísmo se asentaba pues sobre este pilar básico: el cumplimiento de las consignas divinas o, en otras palabras, “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable”, precepto coránico del que emana una de las nociones primeras de la teoría política islámica. A la hora de afrontar las nuevas necesidades legislativas de lo que ya se adivinaba como un imperio en toda regla, los legisladores fundacionales del derecho islámico recurrían en primer lugar al texto coránico y después a las enseñanzas atribuidas al Profeta. Si el problema en cuestión, pongamos por caso algunas cuestiones relacionadas con la herencia, podía solventarse con el auxilio directo de las aleyas o versículos coránicos, no hacía falta recurrir a la segunda opción, la *sunna*. En ocasiones se utilizaba también el recurso a la analogía o *qiyas*, que permitía encontrar soluciones para una cuestión determinada a partir de otras aportadas ante problemas similares, además del *iyma`* o consenso entre los ulemas para sancionar un veredicto. La práctica de gobierno de los primeros tiempos consagró la figura del califato, de cuya importancia en el pensamiento político de algunos movimientos islamistas contemporáneos hablaremos después. Aquél giraba en torno al ejercicio individual del poder de un sujeto que recibía la herencia política del Profeta y debía aplicar con el mayor rigor la Ley islámica o *shar`ia*. Ese máximo dirigente, sobre cuyos requisitos genealógicos las diversas ramas y secciones islámicas no se ponían de acuerdo (por ejemplo, si podía serlo cualquier buen creyente o tenía que pertenecer a la familia del Profeta, sólo a la rama de Ali bin Abi Talib, o bastaba con que formase parte de la tribu de Quraysh) representaba el referente de la comunidad y estaba rode-

ado de un reducido grupo de sabios y doctores de la Ley que, conocidos como “los que hacen y deshacen”, estaban investidos de la autoridad de interpretar los textos. El califato, en definitiva, se convirtió en la primera gran creación del islam político. Con él, con los omeyas y abasíes primero y los otomanos después, la civilización islámica conoció, según algunos teóricos del islamismo actual, su mayor esplendor. No es de extrañar, pues, la nostalgia con la que aquéllos suelen volver sus miradas hacia él.

3) Los intentos regeneradores del islam

En el S. XVIII los territorios islámicos asisten a la aparición de una serie de movimientos que abogan por una nueva visión de la religión islámica y un replanteamiento de la organización política y social de su tiempo. Para estos regeneradores la religión musulmana había sido vaciada de su contenido originario para convertirse en un cúmulo de prácticas huecas y sin contenido. Frente a un poder que había manipulado el mensaje primordial de la teoría islámica para utilizarlo en su propio beneficio, se hacía necesario retomar contacto con los inicios del islam. La singladura política registrada en los tiempos de la comunidad islámica primitiva, con Mahoma y sus cuatro seguidores “bien guiados”, no tardó en convertirse en un espejo donde mirarse. Estas tendencias renovadoras irán proliferando y diversificándose a lo largo de las centurias posteriores dando lugar a tres grandes corrientes: de las dos primeras, que algunos han denominado revitalista y reformista, hablaremos en este apartado; de la tercera, el islamismo radical, del que han brotado las opciones violentas tan debatidas en nuestros días, hablaremos en la segunda parte del presente trabajo.

3.1) El revitalismo constituye en esencia la respuesta de determinados sectores ante lo que para ellos constituía una infracción flagrante de los preceptos islámicos. Al contrario de lo que suele decirse en nuestros días, en el contexto de un supuesto choque de civilizaciones cuyos orígenes vienen de lejos, parte de los movimientos revitalistas no nacieron como respuesta a una agresión exterior venida de occidente sino que se forjaron en oposición a un poder de impronta islámica. De hecho, el wahhabismo, el más importante de todas estas tendencias, y el más actual hoy por hoy debido a que sus postulados constituyen el venero doctrinal de un conocido estado islámico, se alzó en armas contra el califato otomano, al que tachaba de impío y aislámico. Las revueltas contra el poder califal desde postulados puristas y reformistas no había sido una excepción en la historia islámica, si bien muchos ulemas habían tratado de salvaguardar la autoridad del califa poniendo el énfasis en la necesidad de “soportar” a un mal gobernante si con esto se evitaba un mal todavía mayor: la *fitna* o cisma interno, que puede general la descomposición total de la comunidad de creyentes. Pero en el S. XVIII, el levantamiento de la familia de los Saud, portaestandarte del wahhabismo, alcanza una significación especial porque abre las puertas de la descomposición interna del imperio otomano desde un flanco exclusivamente islámico. A partir de este momento, los movimientos de este tipo se suceden en el S. XIX. En el norte de Nigeria con Fulani Uthmán Dan Fodio y su levantamiento contra los gobernantes de etnia hausa; en Senegal, Guinea y Mali con Umar Tal; en el norte de la India con Sayyid Ahmad Shahid e Ismael Shahid, opuestos a la influencia de los presupuestos hindúes y sijos en el islam indio; en Sumatra con la corriente Padri, contraria al relajamiento de costumbres que reinaba en la región; en Libia con la Sanusiyya, representantes de una especie de neosufismo que se opuso a la presencia otomana en la región; y en Sudán con

Muhammad Ahmad Abdallah, quien a finales del S. XIX anunció que era el *mahdi* o el líder “bien guiado” que habría de reconducir a la comunidad islámica. Algunas tendencias como esta última o la del somalí Sayyid Muhammad Abdallah Hasan se enfrentaron abiertamente con los ejércitos europeos, en especial el británico, y nacieron en parte como reacción a la progresiva infiltración económica de las potencias coloniales y el deterioro de las rutas comerciales y económicas tradicionales.

Estas corrientes, que como puede apreciarse florecieron en zonas diversas, presentaban caracteres comunes. Todas reclamaban un retorno a las fuentes originarias y procedían de ambientes rurales no urbanos. Además, rechazaban la práctica del *taqlid* o principio de autoridad que había llevado a “imitar” sin criterio alguno las opiniones clásicas de los doctores en religión, invocando la necesidad de aplicar el *iytihad* o esfuerzo de interpretación libre y personal de los textos con objeto de ampliar el estrecho margen de la literalidad. Todo esto lo adobaban con una concepción comunitaria y solidaria de la vida dentro de la sociedad islámica (plasmada en las comunidades y cooperativas agrícolas de *ijwan* o hermanos de la Península Arábiga), la restauración del *yihad*, que entre sus muchas aplicaciones englobaba la de la lucha contra los infieles e impíos, y, en los grupos más activos militarmente hablando, la adopción de una estrategia basada en el abandono o *hiyra* de los lugares donde reinaba la degradación y la no religiosidad musulmana. O sea, la negativa a cohabitar con las expresiones que eran tachadas de contrarias al islam prístino. Tales esfuerzos encerraban una gran fuerza renovadora que sin embargo no cuajó en verdaderos cambios estructurales. Como ha acabado ocurriendo en Arabia Saudí, muchos de los postulados primigenios de los wahhabíes han perpetuado, paradójicamente, los vicios que se pretendía combatir.

3.2) El reformismo o “salafismo” aspiraba también a regenerar la sociedad musulmana de su tiempo tomando como ejemplo, así lo indica la etimología de “salafí”, la pureza originaria y anterior del islam. De todos modos, había algunas diferencias entre estos salafistas y los revivalistas: los pensadores reformistas, de finales del S. XIX y principios del S. XX, proceden de ámbitos urbanos, tienen grandes conocimientos de las ciencias europeas que les sirven para hacer una enumeración de las aportaciones de éstas que la cultura islámica podría asimilar en su beneficio; y sus pensamientos, si bien opuestos a la dominación europea, no se traducen en revueltas armadas. Asimismo, los salafíes, encabezados por pensadores de la talla de Yamal al-Afgani o Muhammad Abdu, insistieron en que el islam y la razón podían y debían ir de la mano y en que todo hombre puede llegar a comprender con la razón y un uso apropiado del *iytihad* o esfuerzo personal los fundamentos de la fe. Los reformistas trataron de elaborar un humanismo islámico que ha sido calificado, no sin cierto apresuramiento, de racionalista y adscrito a esa corriente de pensamiento clásico que desde los tiempos de la filosofía islámica ha preconizado una lectura menos literalista y rígida de los textos.

En cualquier caso, las dos grandes corrientes renovadoras del islam del S. XIX y principios del S. XX deseaban el retorno a los fundamentos principales de la fe. De aquí se ha derivado el término “fundamentalismo”, de extracción occidental y aplicado en un inicio a las escuelas que dentro del protestantismo pedían una lectura literal de la Biblia. Como ya se ha dicho que la fe musulmana lleva aparejada una visión global que engloba la praxis política, la vida en sociedad y demás, en un sentido se trataba de un intento “integral”, de donde procede la expresión, utilizada en la historiografía islámica de lengua francesa, de “integrismo”. Hoy ambos términos han adquirido un matiz peyorativo y se utilizan desde occidente con mucha ligereza para etiquetar a todas las

tendencias de corte islámico con independencia de su grado de sujeción a los textos y la interpretación literal de éstos. El islam es lo suficientemente rico y variado como para dejarse aprehender por un puñado de etiquetas. Los pensadores islámicos de diverso signo no utilizan estas denominaciones, puesto que desde un punto de vista islámico no aportan demasiado, y se prefiere el recurso a expresiones como “salafiy-ya”, “movimientos islámicos”, “despertar islámico” o “islamismo”. En todo caso, es cierto que una sección de esos movimientos renovadores ha terminado por surcar la senda del literalismo y la imitación descarada de lo que dijeron los antepasados sin hacer un esfuerzo de acomodación a los tiempos actuales. Esto ha llevado a situaciones anacrónicas y ciertamente chocantes como la aplicación de las sanciones y penas más rigurosas según la Ley islámica o la coerción ejercida sobre la mujer en países como Afganistán o Arabia Saudí. Eso por no hablar de una violencia desmedida que ha revertido las más de las veces en los propios musulmanes.

2ª PARTE: EL DISCURSO VIOLENTO DEL ISLAMISMO RADICAL

1) Causas del islamismo radical

En las páginas anteriores hemos visto que durante el S. XVIII y XIX se gestan unos movimientos específicos que hacen hincapié en la necesidad de renovar el corpus y currículum islámicos. En cierto modo, estas escuelas o parte de ellas al menos no estaban atenazadas por un discurso radical y violento que hubiese de derivar obligatoriamente en una confrontación abierta con las opciones contrarias. Reformistas como Yamal al-Afgani o Muhammad Abduh, precursores de lo que dio en llamarse “panislamismo”, siguen representando en cierto modo una visión abierta y dispuesta al diálogo con las tendencias diversas que pueblan el cosmos ideológico de las sociedades musulmanas, desde los sectores más secularistas a los materialistas y los partidarios de la revolución islámica. La pregunta que debe hacerse aquí es por qué los postulados de estos pensadores musulmanes no han creado una corriente de opinión capaz de neutralizar la cerrazón y el recurso a la violencia que, en especial en los noventa, ha caracterizado la actuación de numerosos grupos desde Argelia a Filipinas. Algunos han achacado esta circunstancia a la esclerosis de las escuelas reformistas y a la incapacidad de los sectores “ilustrados” para hallar un nexo de unión entre todas aquellas voces que desde hace siglos y hasta hoy han abogado por una interpretación más abierta y policroma de la doctrina islámica. Muchos se preguntan por qué el legado de pensadores de la talla de Averroes e Ibn Jaldún no se ha convertido en uno de los pilares del pensamiento islámico actual y sólo sirve ser esgrimido en las ocasiones en que se desea resaltar la talla intelectual de los grandes pensadores musulmanes y su influencia, con Avicena o Averroes por ejemplo, en otras culturas como la occidental. Otra de las plasmaciones doctrinales del islam clásico, rescatada por los ilustrados musulmanes, es la de la *mu'tazila*, escuela teológica del S. IX que insistía en la libertad humana y rechazaba las teorías deterministas de otras escuelas. Dejando a un lado el hecho de que este tipo de revisiones del pasado lleva a idealizar el componente “racionalista” del islam, lo mismo que otras interpretaciones pueden acabar haciendo abstracciones sobre el “comunitarismo” y el “protosocialismo” del islam primitivo, sí es cierto que los componentes de tolerancia y respeto a la diversidad insertos en la doctrina islámica se están viendo confrontados con otros que apelan a los principios más inmovilistas y petrificados. Esta tendencia ha derivado, en el plano doctrinal, en un ensalzamiento

excepcional del texto (hasta el punto de hacer que la razón se supedita a éste y no al revés) y, en el plano social, en la tónica de la “anatemización” (*takfir*), cuyo consecuente más doloroso lo tenemos la eliminación física de pensadores islámicos “moderados” y secularistas y una ola desbordada de puritanismo. El origen de esta situación debe buscarse en dos componentes: uno, interno, definido por la interpretación particular que un tipo de islamismo hace de las fuentes, y otro, externo, relacionado con la reacción de los estados en los que estos movimientos vieron la luz y se desarrollaron.

1.1) *Los fundamentos doctrinales* más inmediatos de lo que llamamos islamismo radical se remontan, al menos en su vertiente árabe, al primer cuarto del S. XX. Tras la 1ª G. M. y el derrumbe del Imperio Otomano, los territorios que se hallaban bajo la égida de éste pasan a engrosar los dominios asiáticos y africanos de las potencias europeas. Con el colonialismo europeo y la abolición en 1924 del califato, última expresión de un sistema que se había prolongado durante siglos bajo supervisión árabe y turca, las corrientes tradicionalistas sienten que se ponen en peligro las bases mismas de la identidad islámica. Para muchos intelectuales musulmanes, el califato era la forma más afín a la teoría islámica de gobierno y su supresión significaba asimismo la pérdida de un referente principal. Esto también valía para algunos pensadores indios musulmanes que habían venido siguiendo desde el S. XIX la intromisión de Gran Bretaña en el subcontinente indio y su incidencia en el devenir de las relaciones tradicionales entre hindúes, sijs y musulmanes. En este contexto, ve la luz una organización que habría de desempeñar una función destacada en tiempos futuros y que todavía tenía poco que ver con un sesgo violento de la doctrina islámica. Los *al-Ijwan al-Muslimin* (Los Hermanos Musulmanes) surgieron de la mano de Hasan al-Banna, continuador de la línea reformista del S. XIX y partidario de la reconciliación del islam con el mundo moderno. Para los primeros Hermanos Musulmanes, la prioridad debía darse a la oposición al colonialismo británico y la revitalización de una sociedad en la que los postulados más o menos secularistas iban en ascenso y estaban calando incluso en algunos estamentos religiosos. La instauración del estado islámico, en un contexto tal, quedaba para un estadio posterior. En la década de los treinta, el conflicto de Palestina lleva a los Hermanos Musulmanes a la primera línea de la acción política regional, en contra de la estrategia británica prosionista, y de aquella época datan ya sus primeras organizaciones paramilitares y semisecretas así como su entramado social de asociaciones, escuelas, hospitales y gremios laborales y universitarios. La confrontación con el estado egipcio iría en aumento en los cuarenta hasta desembocar en el asesinato del primer ministro, a manos del brazo militar del partido, y la eliminación posterior del propio al-Banna en 1949 a manos de agentes gubernamentales.

No obstante, la verdadera radicalización de los Hermanos Musulmanes y los movimientos islamistas que nacieron de ellos o sufrieron su influencia ideológica se produce en los cincuenta con la figura de Sayyid Qutb, cuyas obras siguen gozando hoy de gran predicamento en los círculos islamistas extremistas. Sayyid Qutb pone en duda la validez de los esfuerzos conciliatorios de los reformistas y reclama la vuelta a lo que él considera el eje central de la doctrina islámica: la unicidad de Dios, la profecía de Mahoma y la universalidad de su mensaje. Para Qutb, lo mismo que para el pakistání Abu al-Ala' al-Mawdudi (otro pensador reivindicado por el islam político militante), la religión revelada a Mahoma engloba todos los ingredientes necesarios para construir la sociedad islámica. Los puntos básicos de las tesis de Qutb se hallan expresados en un opúsculo citado con profusión en los estudios actuales sobre el radicalismo islámico.

co, *Ma`alim fi-l-tariq* (Normas en el camino del islam), sobre todo un aspecto de capital importancia: *al-hakimiyya li-llah* (El poder reside en Dios). O en palabras de Qutb: ... *El poder no pertenece más que a Dios y no hay más ley que la de Dios y no hay poder personal sobre otra persona; porque todos los poderes pertenecen a Dios, y la nacionalidad que busca el islam es la de la creencia en la unidad divina ante la cual todas las gentes son iguales...* (Normas, pág. 36). Esto es, la sociedad perfecta es la que cumple los requisitos divinos y pone en la práctica los dictados divinos. Pero, ¿dónde se hallan estos dictados?: ...*La regla teórica en la que se basa el islam... es la fe en un Dios único... Es evidente que la aceptación de esta noción de la fe, desde el punto de vista teórico, es someter globalmente la vida de los seres al poder de Dios; ellos no pueden, pues, decidir por sí mismos ninguno de los hechos de la vida, sin volver y depender de la voluntad divina, no pudiendo conocer esta voluntad más que por medio del Enviado Mensajero de Dios y esto está explícito en la segunda parte de la profesión de la fe... que implica el reconocimiento de Muhammad como enviado Mensajero de Dios.* (Normas, pp. 64-65).

He aquí pues el camino del islam verdadero: atenerse a las normas incluidas en el texto revelado y transmitidas por Mahoma (Muhammad), que en su condición de Mensajero de Dios expresa una información necesariamente veraz. Ahora se comprende la importancia concedida a la unicidad de Dios y la profecía de Mahoma, del mismo modo que podrá comprenderse una de las consecuencias inmediatas de esta concepción: *al-yahiliyya* (literalmente, ignorancia, desconocimiento) que se aplica a las sociedades que viven al margen de este modelo de sociedad. Si la sociedad musulmana es la que lleva a la práctica las reglas del islam en todos sus órdenes litúrgicos, políticos y sociales, la sociedad ignorante o incrédula es *la que no aplica las reglas del islam y no sigue las directrices de la fe, lo conceptos, los valores, la organización y las legislaciones del islam, en su moral y su conducta.* (pág. 137). Por lo tanto, el islam se caracteriza por la soberanía de Dios, frente a otras que se someten a la soberanía de los individuos y las legislaciones creadas por éstos. Si no se cumple este requisito, aunque se trate de una sociedad musulmana que practica los ritos religiosos pero no sus otros preceptos, estaremos ante una sociedad ignorante e incrédula. Esto tiene su importancia ya que introduce un elemento de tensión dentro de la misma sociedad islámica al contraponer la verdadera interpretación del dogma islámico al poder nominal de unas élites que se arrojan la islamidad sin derecho alguno. Llegados a este punto se pueden comprender las convulsiones vividas por algunos países musulmanes como Siria en los ochenta y Egipto en los noventa, azotados por una guerra abierta entre el estado y las facciones islamistas. La opción violenta bebe en buena medida de una reformulación militante del concepto de *yihad*, formulado por Qutb de este modo: *Se pretende reducir el yihad a una "guerra defensiva" pero se trata de otra cosa... El islam tiene derecho a liberar a los hombres de la sumisión de sus semejantes para consagrarlos a la sumisión del Dios único.* (Normas, pág. 106). Evidentemente y ateniéndonos a los postulados de *al-hakimiyya* y *al-yahiliyya*, el *yihad* visto por Qutb y otros implica una reacción lógica ante un caso de flagrante desviacionismo. De ahí que para muchos grupos radicales su *yihad* particular contra los gobiernos locales y, en el caso concreto de Osama bin Laden contra los Estados Unidos, equivalga a una causa justa.

1.2) La represión política, muchas veces desproporcionada, ha originado un movimiento de rechazo por parte de determinados grupos islamistas. Así, el uso de la violencia se convirtió en un modo de resistencia ante la violencia organizada y siste-

mática que muchos estados han ejercido y siguen ejerciendo contra las corrientes islamistas, moderadas o no, y, por extensión, la generalidad de las corrientes políticas de la oposición. Algunos opinan que las ideas expuestas por Sayyid Qutb y su concepción de oposición al gobierno no legítimo o al-Mawdudi y sus códigos “restrictivos” para con las minorías religiosas y la mujer se habrían producido de igual modo a la vista del curso que estaba tomando la línea de pensamiento de cierto islamismo. Esto puede explicar, en todo caso, el rumbo doctrinal de los movimientos más violentos de la actualidad pero no basta para reflejar la radicalización de determinados sectores que no veían en un principio en la violencia un recurso inevitable. De hecho, en numerosos grupos y partidos islamistas vemos con nitidez la existencia de diversas tendencias, contrapuestas a veces entre sí con respecto a la legitimidad de la violencia, la lucha armada y el terrorismo, así en el caso de los Hermanos Musulmanes sirios en los setenta y ochenta (divididos entre partidarios y contrarios a la rebelión armada contra el poder central) y el Frente Islámico de Salvación en los noventa. En el caso egipcio, de la organización madre de los Hermanos Musulmanes han salido grupos “revolucionarios” que han sido descalificados por la dirección del partido. La realidad es que la ascensión, en los cincuenta y los sesenta, de gobiernos totalitarios de variado signo que constriñeron a la oposición política contribuyeron a la proliferación de los modos violentos. El propio Sayyid Qutb y otros islamistas egipcios sufrieron torturas y muerte en la cárcel en la década de los sesenta aun cuando habían contado en un principio que el nasserismo (de Gamal Abdel Nasser, 1952-1970), con el que coincidían en algunos aspectos del “socialismo” económico, les permitiría un mayor grado de participación política, cosa que no sucedió. En otros lares, Argelia por ejemplo, la anulación en 1992 de la primera vuelta en las elecciones legislativas, ganadas por el Frente Islámico de Salvación (FIS), dio lugar a una ola de represión y la guerra civil vigente hasta hoy. El caso argelino resulta especialmente sangrante porque la continuidad del proceso electoral podría haber supuesto un intento de regeneración democrática, en un contexto como el islámico donde por lo general la verdadera pluralidad política no ha visto aún la luz, con la participación de los sectores islamistas mas proclives a participar con honradez en el juego democrático. Pudiera ocurrir también que una situación de ocupación militar o de lo que puede ser considerado como violación de la soberanía nacional y territorial esté en el origen de la respuesta violenta, así el caso de Cachemira, con presencia militar india, y la Chechenia rusa. En otros casos, el centralismo inherente de determinados sistemas políticos y su reflejo en regiones que se consideran específicas, la musulmana Xingian en China por ejemplo, puede provocar el rechazo violento de algunos sectores. Y en contextos como Arabia Saudí, la represión política, unida a la política exterior del gobierno, fomentan la disensión interna. En fin, no deben olvidarse estos factores, así como el incremento de la natalidad, el deterioro de la situación económica, el analfabetismo galopante, la incompetencia de los sistemas educativos, las tensiones sociales y la sensación de que occidente –en especial los EEUU– están acaparando las riquezas locales y ejerciendo una labor “deconstructiva” de los valores culturales y sociales propios.

2) Tipología del activista islámico

Los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos han despertado un gran interés en occidente por lo que podríamos llamar “tipología del terrorista islámico”. A decir verdad, la razón de este interés por la cuestión se debe al hecho de que este tipo

de acciones violentas han llegado al corazón del mundo occidental de forma abrupta y con apenas antecedentes de consideración. En territorio estadounidense puede mencionarse el atentado contra las torres gemelas de 1993 y algún caso aislado; en Europa, dejando a un lado los ataques contra intereses extranjeros y las acciones del GIA (Grupo Islámico Armado) argelino en Francia, este tipo de acciones no han ido dirigidos contra objetivos estrictamente europeos. Sin embargo, hay países que sufren su terrorismo particular generado por grupos islamistas desde hace años e incluso décadas (Egipto, Argelia, Siria en los ochenta, Filipinas, Rusia...) sin que se haya prestado en occidente una atención detenida a las causas y vectores del fenómeno. Nosotros, sin entrar en consideraciones en un aspecto relacionado con la cuestión general del activismo islámico (las definiciones de terrorismo y la diferencia entre resistencia legítima a la ocupación, punto de gran trascendencia para definir la naturaleza de las organizaciones opuestas a la política israelí en Palestina y países limítrofes como Líbano), intentaremos establecer una serie de pautas que definen el comportamiento del activista islámico, en especial del activista "global" que actúa no sólo contra un gobierno local sino también contra el gran poder que según él rige, en última instancia, los destinos de esa autoridad local y tiene gran culpa en los males que, a su parecer, azotan a la nación islámica.

El islamismo violento hunde sus raíces en los postulados de pensadores clásicos y contemporáneos que trataban de cerrar el camino a cualquier interpretación "extemporánea" del islam. Su auge ideológico y activista se produce a partir de una fecha determinante: 1967. Con la derrota árabe en la Guerra de los Seis Días ante Israel se desmorona en buena parte la opción del estado nacional y pseudo laico que había aparecido en algunas zonas del orbe islámico y se produce una corriente religiosizante que llegó a ser utilizada por algunos poderes locales e incluso occidente para contrarrestar las tendencias izquierdistas. Ante la sensación de que los modelos "importados" de occidente no pueden responder a los problemas verdaderos de sus sociedades, agrupaciones islamistas que hasta ese momento habían optado por una línea pacífica comienzan a ocupar el puesto dejado por las corrientes activistas de izquierda y aglutinan a los sectores descontentos con la situación. A pesar de que hay quienes piensan que el islamismo hunde sus raíces en los medios rurales y las bolsas de población inmigrante, periférica y desasistida, en las grandes urbes, hay que decir que los componentes de numerosas agrupaciones políticas se han criado y desarrollado en ambientes completamente urbanos. Uno de los grandes postuladores del secularismo en Egipto, Farag Foda, cuya oposición frontal al extremismo religioso le costó la muerte, reconocía con extrañeza que las teorías islamistas radicales apenas tenían predio en los ambientes rurales egipcios; en contraste, iban en aumento en los círculos universitarios, incluso entre los profesores y estudiantes de carreras especializadas. Hoy en día, la fuerza principal de los Hermanos Musulmanes egipcios, prohibidos como organización política, sigue residiendo en las asociaciones universitarias, los sindicatos y agrupaciones laborales (como el colegio de abogados). En Sudán, donde el golpe islamista de 1989 clausura un breve interregno democrático y hace del país africano un polo de atención para una suerte de proyecto de internacional islamista, los cuadros islamistas estaban formados por maestros, técnicos cualificados, altos mandos del ejército y personas que contaban con un elevado nivel cultural. Otro tanto se podría decir de Siria, donde los Hermanos Musulmanes se enfrentan *manu militari* al partido Ba`th en el poder (de corte socialista panarabista) desde sus reductos urbanos (Hama, Homs y Alepo...) y la influencia de las clases dedicadas al comercio. Precisamente el concepto de zoco o

bazar, aplicado a la influencia de las clases comerciantes en países como Irán, donde la revolución iraní de 1979 contó con el apoyo del *bazar*, es representativo de la influencia de las corrientes islamistas en el ámbito urbano, si bien no es extensible ni mucho menos a todos los países islámicos. En otros lugares, Turquía por ejemplo, donde la secularización se ha impuesto, la formación islamista *Refah Partisi* (Partido del Bienestar) arrancó sus mejores resultados en las elecciones legislativas y municipales de los noventa en las dos ciudades principales del país: Ankara y Estambul...

Lo anterior nos lleva a otro punto, ya final. En los países del Magreb, unos estudios de campo realizados en los ochenta, demostraban que los simpatizantes de las corrientes islamistas procedían de ambientes que, debido a su formación y nivel culturales, conocían la cultura occidental y los pros y contras del desarrollo económico y la modernización. Pudiera ser que hoy el núcleo principal de los movimientos islamistas en el Magreb, muy populares por otra parte a pesar de las restricciones impuestas por el poder, esté conformado básicamente por las clases más desfavorecidas e incultas. Ahora bien, debe consignarse que los integrantes de los movimientos islamistas en sus etapas iniciales eran funcionarios y universitarios. Esto último podría explicar la identidad de quienes los servicios de seguridad estadounidenses consideran los responsables de los atentados suicidas del 9-11, que constituyen por otra parte la expresión máxima de un terrorismo internacional islamista que hasta ahora no había sido articulado. Su disposición al suicidio y el asesinato de miles de inocentes (entre ellos unos ochocientos musulmanes) pueden referirse a los fundamentos doctrinales anteriormente expuestos y a una concepción martiriológica de la fe musulmana. Del mismo modo, las ideas de bin Laden son deducibles de los escritos de Qutb y otros teóricos más recientes vinculados en algún momento a los Hermanos Musulmanes egipcios (Abdullah Azzam o Ayman al-Zawahiri). Pero hay más. Muchos de ellos, con el propio Osama bin Laden a la cabeza, procedían de ambientes económicos en absoluto humildes y tenían estudios altamente cualificados, realizados, en algunos casos, en occidente. Se supone que fueron captados en mezquitas y asociaciones benéficas y culturales englobadas en ese intrincado cosmos que constituye la acción social islámica, financiada en más de una ocasión con fondos procedentes del exterior; también debían de haberse visto influidos por las enseñanzas rigoristas que caracterizan las escuelas y universidades de muchos países musulmanes. No obstante, todos ellos conocían la cultura occidental, la modernidad y todos los valores inherentes a occidente, y no podían ignorar los aspectos positivos de éste. Pero, al mismo tiempo y sobre todo a partir de la Guerra del Golfo en 1991 y la instalación de las bases militares estadounidenses en la Península Arábiga, tenían un punto de vista particular sobre los vectores de la política exterior estadounidense y contaban con sus propias pautas de interpretación, eminentemente islámica, para encararlas. Todo esto debería llevar a profundizar en las causas globales de este terrorismo islámico internacional.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

AYUBI, Nazih, *El islam político*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

CHOUËIRI, Youssef, *Islamic Fundamentalism*, Londres, Pinter, 1997.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1981.

GÓMEZ GARCÍA, Luz, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husyan*, Madrid, Editorial Cantarabia, 1996.

KEPPEL, Gilles, *Yihad*, Barcelona, Península, 2001.

LACOMBA, Joan, *El islamismo en el Magreb*, Madrid, Catarata, 2001.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *El reto del islam*, Madrid, Temas de hoy, 1997.

QUTB, Sayyid, *Las normas en el camino del islam*, Granada, 1978.

RASHID, Ahmad, *Los talibán*, Barcelona, Península, 2001.