



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de **Filosofía Práctica (B)**

Trabajo Fin de Máster

El terrorismo yihadista

Fundamentos filosóficos e investigación criminológica

Autor: Fco. Javier Castro Toledo

Tutor: Juan José Sánchez Bernal

Madrid, 18/09/13

RESUMEN

La finalidad del siguiente trabajo es exponer de manera panorámica una visión integral e interdisciplinar de los estudios sobre el fenómeno del terrorismo yihadista. En nuestro caso, analizaremos los puntos de convergencia más productivos entre una reflexión propia de la Filosofía de la Religión y la Criminología con el objetivo de intentar dar respuesta a las preguntas sobre los fundamentos, la génesis y el desarrollo histórico del yihadismo hasta nuestros días. En definitiva, se trata de poner en contacto dos áreas de conocimiento preocupadas por los mismos fenómenos y que, en demasiadas ocasiones, han obviado integrar las aportaciones de la otra.

ABSTRACT

The aim of the following essay is to explain a panoramic overview of an integral and interdisciplinary research about the phenomenon of jihadist terrorism. In this case, it is analyzed the most productive points of convergence between the reflection in Philosophy of Religion and Criminology with the intent of answering the questions about the fundamentals, genesis, and the historical development of jihadism until today. In conclusion, this research is getting in touch with two different areas of knowledge which are concerned about the same phenomenons and, very often, have forgotten to join the contributions of the another one.

Índice

INTRODUCCIÓN	5
1. CONCEPTOS BÁSICOS EN EL ANÁLISIS DEL TERRORISMO YIHADISTA	10
1.1. Fundamentalismos	11
1.1.1. <i>¿Qué son los fundamentalismos?</i>	11
1.1.2. <i>Los fundamentalismos religiosos</i>	12
1.1.3. <i>Detección de tendencias fundamentalistas</i>	15
1.2. Terrorismos	21
1.2.1. <i>¿Qué son los terrorismos?</i>	21
1.2.2. <i>Terrorismos de inspiración religiosa</i>	25
1.2.3. <i>Diferencias entre el «nuevo» y el «viejo terrorismo»</i>	27
2. ORIGEN Y ACTUALIDAD DEL FUNDAMENTALISMO ISLAMISTA	30
2.1. Orígenes de la violencia en el Islam	31
2.1.1. <i>Nacimiento del Profeta Armado: la época de Medina</i>	31
2.1.2. <i>Las escuelas jurídicas en el Islam</i>	33
2.1.3. <i>Ideólogos históricos del fundamentalismo islamista</i>	34
2.2. La lectura fundamentalista de las fuentes.....	35
2.2.1. <i>La problemática del Tafsîr o exégesis coránica</i>	35
2.2.2. <i>La red Shari´a-Corán-fiqh</i>	37
2.3. La deriva radicalizada en la actualidad	40
2.3.1. <i>Taydîd o la «revitalización» del Islam político</i>	40
2.3.2. <i>Los ideólogos contemporáneos y su mensaje</i>	42
2.3.3. <i>La arqueoutopía como objetivo</i>	44
3. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL ISLAMISMO MILITANTE VIOLENTO	46
3.1. Los medios: ética y sacralización de la violencia	48
3.1.1. <i>Kâfir o la legitimación de la violencia</i>	48
3.1.2. <i>El concepto de yihâd como «guerra santa»</i>	50
3.2. El objetivo: la islamización de Occidente.....	52
3.2.1. <i>El rechazo al modelo occidental</i>	52
3.2.2. <i>Huntington y el choque de civilizaciones</i>	54

3.3. La búsqueda trascendente-inmanente de reconocimiento.....	56
3.3.1. <i>Todorov, Honneth y el reconocimiento inmanente.....</i>	56
3.3.2. <i>Muyâhid y shahîd: el reconocimiento trascendente.....</i>	60
3.4. Las víctimas del yihadismo.....	62
3.4.1. <i>La negación de la alteridad y la despersonalización de las víctimas.....</i>	62
3.4.2. <i>Los yihadistas como víctimas del yihadismo.....</i>	64
4. CONCLUSIONES.....	65
BIBLIOGRAFÍA.....	70

INTRODUCCIÓN

La religión es un fenómeno consustancial e imprescindible en el análisis de la naturaleza del ser humano. Sería un manifiesto y temerario desprecio a la verdad negar todo lo positivo que tiene para el creyente y la comunidad de creyentes seguir los principios axiológicos de la religión que profesan, incluso en las dinámicas de interrelación con comunidades ajenas. Pero no todo en la religión son virtudes y rasgos que merecían la pena compartir fuera de la comunidad, siempre existe la posibilidad de vivir una experiencia religiosa viciada. Resulta difícil no estar de acuerdo con el clásico escritor alemán Hermann Hesse (2003) cuando dice: «Las personas mayores, que hemos visto de todo, conocemos bien la capacidad del hombre para toda suerte de barrabasadas, y también su capacidad de justificarlas teológicamente» (p. 71). A continuación, en la misma cita apuntará a los beneficios de la religión católica y sus instituciones en la doma de la agresividad intrínseca de la naturaleza del ser humano. Este punto puede resultarles a muchos impactante, cuando no de rebosar de una despreciable falta a la verdad si se toma de manera descontextualizada. En otro momento, Hesse (2003) también subrayará «que los hombres somos medio bestias y capaces de tonterías y vilezas, no necesitamos creerlo, lo sabemos, basta con echar una ojeada a la vida diaria, a la historia, a nuestra propia existencia y a nuestra intimidad» (p. 69). Esta cita, también contenida en un contexto de reflexión religiosa, concluirá que debemos rastrear el origen de estas conductas en la fe acrítica, saber donante de certezas de mayor calado a las de cualquier verdad producto de la razón humana. Pero ¿qué sucede cuando las mismas instancias religiosas, los mismos fundamentos últimos del sentido, no sirven como muros de contención de la agresividad innata, sino que además constituyen las lanzaderas del odio al otro y la muerte?

La violencia y las tendencias fundamentalistas han acompañado a todas las formas de religiosidad a lo largo de sus vicisitudes históricas. De algún modo y en mayor o menor grado, todas las religiones han dado cabida a sujetos que hoy etiquetaríamos de fundamentalistas, sujetos que han protagonizado usos y abusos del mensaje de la revelación divina en la consecución de determinados intereses. El teocentrismo imperante en la argumentación del fundamentalista sólo refleja el rechazo a la evolución

y a la naturaleza histórica de su religión. Deifica el estatus trascendente de la espiritualidad, desconectando el fenómeno religioso de su contingencia histórica.

El fenómeno del fundamentalismo religioso se investirá de una naturaleza aún más reprochable cuando la diseminación de su mensaje se efectúe por medios violentos. Cristianos, judíos, musulmanes, hinduistas o budistas, todos ellos podrían ser acusados de haber tenido o de tener actualmente en sus filas a individuos de este talante. Desde nuestras limitaciones y la toma de conciencia de la complejidad del fenómeno, intentaremos dar respuesta a una de las líneas de investigación más necesitadas de nuevas aportaciones dentro de la Criminología actual: el terrorismo yihadista. En cierto modo, nos centraremos en esta manifestación concreta del fundamentalismo religioso violento por su radical actualidad y por las profundas consecuencias sociales que abarca. Eso sí, sin perder nunca de vista la universalidad de la militancia violenta asociada a toda manifestación religiosa viciada por el sesgo fundamentalista.

En España, fuimos testigos del odio y la muerte, tomando la aterradora forma de uno de los episodios más sangrientos de nuestra biografía nacional reciente¹. Todos recordaremos aquella sombría mañana del 11 de marzo de 2004, mañana en la que fueron asesinadas 191 personas, más de dos mil personas quedaron heridas y toda una nación quedó marcada por el miedo y la inseguridad. La protección de la seguridad nacional se mostró disfuncional y débil y los métodos de prevención de uno de los fenómenos criminales de mayor entidad de los últimos treinta años, estériles e inocuos. Además, la muerte entraría en escena con particulares e inusitados ademanes de violencia religiosa, saltándose uno de los principios normativos de cualquier teoría de la guerra justa que se precie: la distinción entre combatientes y no combatientes. El famoso periodista polaco Ryszard Kapuściński (2009), en unas declaraciones que hizo en Varsovia a raíz del 11-M, sentencia: «El 11-M constituye una —trágica—

¹ Huelga decir que, aunque el 11-M sí marcara un referente del terrorismo yihadista en España, éste no ha sido la única acción de esta naturaleza en nuestro país. En España, los primeros conflictos con el terrorismo yihadista podemos datarlos en 1985, en el que murieron en un atentado 18 personas en el bar «el Descanso» de Madrid, frecuentados por estadounidenses. Desde entonces, más de una veintena de acciones terroristas en nuestro país pueden ser atribuidas al terrorismo yihadista. Al mismo tiempo, no sólo cuentan los actos terroristas consumados, las investigaciones policiales que concluyen con la desarticulación han proliferado desde el 11-M hasta nuestros días. La última de estas desarticulaciones fue el 21 de junio de 2013, fecha en la que fueron detenidas en Ceuta ocho personas a las que se cree relacionadas con el reclutamiento y yihadización de individuos que posteriormente viajarían a Siria.

confirmación de uno de los fenómenos que caracterizan el mundo contemporáneo, a saber: que la guerra moderna —y el 11-M no deja de ser un episodio de la actual “guerra contra el terrorismo”— se ceba con la población civil, con personas indefensas» (p.229).

No nos encontramos ante sujetos que podamos encasillar de ignorantes o descerebrados. Algunos sectores de la criminología especializada en crimen organizado han llegado a sostener que la clave del análisis del terrorismo yihadista hay que buscarla en raíces psicopatológicas², esto es, en una acuciante enfermedad mental que, de una manera casi determinista, irresponsabiliza a los sujetos activos de estas masacres. Esta línea de argumentación es claramente errónea, cuando no peca de tremendamente simplista. Aunque determinados trastornos de la personalidad, como podría ser la psicopatía, podrían ser diagnosticados en alguno de estos individuos, esta no merma la capacidad de toma de decisiones, sino, en todo caso, la capacidad de sentir empatía por las víctimas o de arrepentirse por lo sucedido.

Mohammad Atta, el presunto dirigente de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, radicaba en Hamburgo, donde era estudiante de posgrado. Las autoridades norteamericanas, tras la investigación posterior a los atentados, dicen que estuvo planeando, junto con Osama Bin Laden desde su refugio en Afganistán, el secuestro de los aviones durante años. Expongamos brevemente la minuciosa preparación del 11-S:

A las 7.58 de la mañana, hora atlántica, el vuelo 175 de United despegó de Boston con destino a Los Ángeles, cuando fue secuestrado y desviado hacia Nueva York. A las 7.59, el vuelo 11 de American salía de Boston con el mismo destino, cuando fue secuestrado y desviado hacia Nueva York. A las 8.01, el vuelo 93 de United partió de Newark, Nueva Jersey, hacia San Francisco, cuando fue secuestrado y desviado hacia el sur. A las 8.10, el vuelo 77 de American partió del aeropuerto de Dulles en Washintong D.C. hacia Los Ángeles y fue desviado hacia el pentágono. Toda la carnicería resultante se produjo casi simultáneamente a lo largo de la siguiente hora. (Davis, 2004, p.151)

¿Podemos decir sin ambages que nos encontramos ante los sujetos ignorantes y descerebrados a los que apunta los tópicos anteriores? Obviamente, no. Tanto Mohammad Atta, como su primo Marwán al- Shehhi, eran estudiantes universitarios de posgrado en la Universidad Técnica de Hamburgo. Ambos tomaron clases de pilotaje de

² Cf. Discusión en *Principios de Criminología* entre libertad/determinismo en las conductas terroristas.

avionetas y consiguieron la licencia de vuelo en Florida, licencia que les permitiría manejar perfectamente los aviones secuestrados durante la mañana del 11 de septiembre, estrellándolos, sin necesidad de instigar a ningún piloto, contra cada una de las torres del World Trade Center. Eran sujetos totalmente capaces y autosuficientes. Eran individuos que conocían los vicios y las virtudes de la sociedad occidental en la que vivieron. Pero, a diferencia de otro tipo de terroristas, éstos eran *muyahidines* que querían convertirse en *shahîd*, combatientes de Alá que aspiraban a ser mártires.

El terrorismo yihadista: fundamentos filosóficos e investigación criminológica es el título que va a crear la matriz de trabajo de los apartados que componen nuestra investigación. Junto con J.J. Tamayo (2004) afirmamos que hay un fantasma que recorre el mundo y es el fantasma de los fundamentalismos. En nuestra investigación, nos proponemos analizar el complejo fenómeno del terrorismo de inspiración islamista. Desde una perspectiva que entremezcle conocimiento e investigación criminológica y una reflexión propia de la filosofía de la religión en materia de fundamentalismos religiosos, intentaremos indagar en las diferentes dimensiones constituyentes del terrorismo yihadista, ofreciendo nuestra propia visión integral de la problemática.

La Criminología, desde el momento de su fundación, se define por la interdisciplinariedad de sus contenidos. La introducción de reflexión filosófica sólo es la afirmación de esta interdisciplinariedad y no debería provocar ningún tipo de rechazo. El diálogo es posible porque los problemas que caen bajo la competencia de ambas disciplinas son comunes. Aunque, desde determinados sectores de la criminología, se podría criticar la ausencia de metodologías puramente criminológicas (ej. estadísticas, cuestionarios, etc.), sería falaz sostener la interdisciplinariedad de la Criminología desde una exclusión de métodos. En definitiva, la visión integral que queremos mostrar como explicativa del fenómeno del terrorismo está montada desde el diálogo interdisciplinar y la síntesis de metodologías diferentes.

Debemos tener siempre presente las limitaciones del presente trabajo y aceptar con modestia el alcance de los contenidos. Por tanto, el objetivo de intentar ofrecer una explicación integral del fenómeno resulta muy ambicioso, pero en los próximos apartados sólo se esboza la intención fundamental de una investigación muchísimo más amplia.

En primer lugar, y en virtud de acotar nuestra investigación, asistiremos a la contextualización y definición conceptual de los términos más importantes de nuestro análisis: qué son los fundamentalismos y qué son los terrorismos. A lo largo de este apartado concretaremos de qué tipo de fundamentalismos y de qué tipo de terrorismo estamos hablando cuando queremos analizar el problema del terrorismo yihadista.

A continuación, una vez argumentado en el apartado anterior en qué terreno conceptual nos movemos, es el momento de conocer el origen de las corrientes fundamentalistas en la tradición islámica, el problema de la hermenéutica de conceptos claves, quiénes son los principales ideólogos de los discursos radicales más influyentes y de ver cómo, en relación con todo lo anterior, se ha estructurado la deriva terrorista actual.

Por último, añadiremos nuestra aportación puramente filosófica y, en la búsqueda de una explicación integrada del fenómeno terrorista, partirá del análisis de los tres elementos generales y definitorios —desde la reflexión criminológica— del terrorismo: el uso o amenaza de la violencia, una motivación política y la búsqueda de una audiencia pública que dé cuenta de sus actos. Desde una perspectiva filosófica, veremos que es fácil dotarlo de contenido novedoso y obviado por la ciencia criminológica. En primer lugar, el uso de la violencia o amenaza tiene su fundamento en una concepción prioritaria de la lógica de la violencia, una lógica del terror soportada sobre una ética de la violencia, más que en argumentos capaces de ser sometidos a una evaluación racional. Un análisis filosófico de las fuentes coránicas y de la Sunna nos dará la clave de la legitimación de la violencia. En segundo lugar, el objetivo político se convierte en una clara islamización de occidente, en una crítica al nihilismo subyacente y definidor de nuestra forma de vida. El análisis de la modernidad tardía de José María Mardones y del «choque de civilizaciones» de Huntington nos dan las claves para entender el desarrollo de la modernización en Occidente, los problemas de identidad y sentido, la secularización y la relativización de la moral, la problemática relación entre civilizaciones y las diferentes vías de enajenación del individuo. Asimismo, la búsqueda de una audiencia tiene su fundamento filosófico en una búsqueda de «reconocimiento» o en una «lucha por el reconocimiento». Todorov, Honneth y Dussel, en sus diferentes aportaciones, son perfectos analistas de este concepto. A diferencia de otras

manifestaciones terroristas, una de las características más peculiares en el terrorismo yihadista es la necesidad de un reconocimiento trascendente, es decir, la búsqueda de la satisfacción de la divinidad por medio de la violencia. Todo ello, junto a un espacio dedicado a las víctimas del yihadismo, lo veremos con mayor profundidad en sus determinados apartados

En resumen, si podemos concretar la intención fundamental de los próximos apartados, diremos que este trabajo no sólo va a tratar sobre el quién o el cómo, sino sobre el porqué del terrorismo yihadista. Ciertamente, este tercer interrogante es el que mejor se puede vislumbrar desde la reflexión filosófica.

1. CONCEPTOS BÁSICOS EN EL ANÁLISIS DEL TERRORISMO YIHADISTA

No es casual que el primer apartado lo dediquemos a una tarea de esclarecimiento conceptual. El motivo es sencillo: la mejor vía para abrir camino y hacerle frente a una problemática tan compleja, como es la del terrorismo de inspiración islamista, es sedimentando los dos conceptos centrales sobre los que se construirá todo el edificio analítico del fenómeno.

A lo largo de este apartado, intentaremos responder a las preguntas sobre qué son los fundamentalismos y qué son los terrorismos. Si formulamos estas cuestiones en plural es simplemente porque cada una de estas preguntas refiere a una dimensión donde la pluralidad de los fenómenos es la norma. No vamos a encontrar una acepción única u omnímoda del fundamentalismo ni del terrorismo, aunque el terrorismo yihadista sea una concreción de un tipo de fundamentalismo y de un tipo de terrorismo. Aun así, y sirviéndome de una metáfora, resulta difícil llegar a una calle si no sabemos en la ciudad en la que nos encontramos.

Incluso el orden de análisis, primero con los fundamentalismos y segundo con los terrorismos, no responde a un capricho personal. Los fundamentalismos, especialmente el religioso, son condición necesaria para el terrorismo yihadista, mientras que los terrorismos son condición suficiente de cualquier fundamentalismo; por ello, resulta lógico explicar con anterioridad el fenómeno de los fundamentalismos, comprendiendo, posteriormente, el calado fundamentalista de los terrorismos.

1.1. Fundamentalismos

1.1.1. ¿Qué son los fundamentalismos?

Si examinamos a las diferentes dimensiones que forman parte de la realidad social, podremos dar cuenta de la pléyade de formas de fundamentalismos que nos rodean, activas en la actualidad. Podemos destacar, además del religioso, fundamentalismos políticos, económicos, científicos, sociales, etc. El gran problema lo encontramos en la dificultad de encontrar tendencias fundamentalistas aisladas, es decir, tendencias que se manifiesten de una manera totalmente pura. En algunas ocasiones, vemos como tendencias fundamentalistas de corte político —tomemos como ejemplo los partidos políticos de extrema— están relacionadas con creencias religiosas rayano el fundamentalismo. En el caso del Islam, esto se ve con una mayor vehemencia, ya que la *shari'a*, la ley coránica, define pormenorizadamente todas las esferas vivenciales del creyente: política, económica, ética, filosófica, etc.

Por ello, y en la imposibilidad de la búsqueda de una definición del fenómeno fundamentalista *per se*, podemos decir que el fundamentalismo sólo es definible en relación al fenómeno social al que sirva de soporte, esto es, podemos intentar definir el «fundamentalismo religioso», el «fundamentalismo económico», el «fundamentalismo político», etc., pero no vamos a conseguir llegar a una acepción unívoca del término «fundamentalismo». Aun así, aunque esto ya lo desarrollaremos más extensamente con posterioridad, todas las manifestaciones fundamentalistas convergen en una serie de características fácilmente identificables: imposición de una visión concreta de las cosas, no admitiendo ninguna disidencia; negación de la evidencia que a otros les parecen certezas; el autoritarismo suele erigirse como la vía de difusión de la ideología dominante; la descontextualización a nivel argumentativo es patente; o recurren a la descalificación de todas las demás concepciones que pongan en entredicho la «auténtica visión» (Stiglitz, 2003).

Tamayo (2004), en relación con el fundamentalismo religioso, denominará a este fenómeno de interrelación de diferentes formas de fundamentalismo: «fundamentalismo en racimo». En la siguiente cita lo explica con sobrada claridad:

El fundamentalismo religioso no se encierra en una burbuja. Suele asociarse con otros fundamentalismos de carácter político, económico, cultural y social, con quienes establece alianzas para defender con más eficacia el etnocentrismo cultural, una moral represiva, la tendencia a las exclusiones por razones de etnia o raza y una concepción religiosa restauracionista. (p. 90)

Como vemos, resulta extremadamente complicado poder aislar determinadas tendencias fundamentalistas, pertenecientes a una determinada manifestación del fundamentalismo, de otras tendencias, también fundamentalistas, *a priori* sin relación. De ahí que hagamos nuestra la acertada opinión de José María Mardones (1999) al señalar la problematicidad de usar un único término para analizar una serie de fenómenos tan sujetos a posibles matizaciones. Pero, tal y como sigue su argumentación, podemos quedarnos con una acepción flexible del término «fundamentalismo», sin que pierda capacidad operativa.

1.1.2. Los fundamentalismos religiosos

Cuando pensamos en el terrorismo yihadista, en especial a raíz de las intervenciones y de la influencia de los medios masivos de comunicación³, solemos asociarlo al fundamentalismo religioso; tanto que, a veces, sólo asociamos el fundamentalismo religioso al Islam. El fundamentalismo religioso no es una afección que sólo podamos diagnosticar en el Islam. Sería absurdo mantener ese punto cuando al echar un vistazo genérico y genético a la historia de las grandes religiones, nos percatamos de que «la tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni en el comportamiento con sus fieles ni en su actitud en la sociedad» (Tamayo, 2004, p. 73). El fundamentalismo religioso es una realidad empíricamente demostrable, que podemos detectar en las todas las grandes religiones monoteístas: desde cristianos tradicionalistas a judíos ultra-ortodoxos, pasando por musulmanes integristas.

³ Kapuściński (2009) hace un magnífico análisis del papel de los medios de comunicación en tratamiento del terrorismo yihadista cuando arguye: «Por obra de los medios de comunicación occidentales, hasta se ha operado un cambio en la lengua: se dice “islamista”, luego “fundamentalismo islámico” y ahora “terrorista islámico”. Como resultado, la palabra “islam” deja de funcionar autónomamente, siempre va acompañada de un contexto amenazador...» (p.211).

Con el objeto de romper con cierto esquematismo mental en el que el binomio Islam-fundamentalismo es la única asociación posible, nos vemos en la obligación de rastrear los orígenes del concepto que analizamos en este apartado. «Fundamentalismo» es un término que aparece por primera vez en la literatura cristiana norteamericana del siglo XIX. Klaus Kienzler (2002), en su magnífico análisis del fenómeno del fundamentalismo religioso, saca a relucir el artículo de *Historisches Wörterbuch der Philosophie* sobre fundamentalismos⁴. En este artículo, primero se dice que el fundamentalismo es un movimiento que nace en Estados Unidos entre los siglos XIX y XX, consiguiendo un consenso sobre algunos *fundamentals*, esto es, fundamentos o hechos fundamentales religiosos. Los enemigos de estas tendencias siempre serán los mismos: la razón moderna, la secularización de la sociedad y el papel crítico de la ciencia frente al inmovilismo religioso. En suma, los movimientos adscritos a estas líneas fundamentalistas se refuerzan asimismo a través de un hermetismo educacional y la ausencia del diálogo interreligioso⁵.

Pero ¿qué queremos decir con *fundamentals*? ¿Qué hechos son tomados como fundamentales? Como elementos comunes a todo fenómeno religioso fundamentalista, veremos que se tratan de visiones soportadas sobre el tridente ortopraxis-ortodoxia-ontología. Esto sólo quiere decir que la religión es una «respuesta por el sentido de la vida, es una respuesta dotada de sentido» (Kienzler, 2002, p. 21). En los casos que podríamos catalogar como fundamentalistas, hablamos de vías de sentido guiadas por herméticas imágenes de Dios o de los dioses, revelándose tanto por vía escrita, como oral (ej. Biblia o Corán) de manera unívoca. En definitiva, ante los males y la multitud

⁴ Una de primeras aclaraciones que encontramos en el análisis de Klaus Kienzler es que tradicionalmente se han confundido, con funestos resultados, «fundamentalismos» con «radicalismos». En el caso del Islam, «fundamentalismo representa, en principio, una determinada escuela científica y de investigación dentro de las ciencias del islamismo (*usuliyun*) (...) De ningún modo hay que confundirlos con los grupos o los partidos políticos radicales...» (Kienzler, 2002, p. 17). Estos últimos, en tanto que subconjunto de los primeros, se caracterizaran por contemplar las vías violentas de transmisión ideológica.

⁵ Los desarrollos en materia de fundamentalismos religiosos son cuantiosos y haría falta una investigación paralela para poder abarcar todas las aportaciones relevantes. A pesar de ello, no queríamos dejar pasar la oportunidad de citar a otra autora de obligada referencia en los estudios sobre los fundamentalismos religiosos. En su libro *Los orígenes de los fundamentalismos en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Kareem Armstrong (2009) caracterizará lúcidamente a los fundamentalismos como un fenómeno contemporáneo, un fenómeno surgido como reacción defensiva frente a una nueva estructuración social e individual de acuerdo a los principios instaurados por la modernidad. De tal modo que la reacción defensiva acaba tomando un matiz ofensivo, cristalizándose en movimientos políticos y sociales cuya meta es eliminar el *statu quo* dominante.

de incertidumbres que afligen al ser humano durante toda su vida, la religión nos ofrece una ortodoxia, es decir, una garantía de saber, una fe correcta. Además nos aportará una ortopraxis: un referente conductual, tanto individual como comunal. De hecho, estos dos primeros elementos, ortopraxis y ortodoxia, van a constituir a un tercero globalizador, una concepción ontológica determinada. Hilando cabos con nuestro objeto de estudio, el Islam encaja perfectamente con este modelo explicativo, ya que la *shari'a* toma su justificación de que el Islam no es simplemente una religión de ámbito privado, sino que se trata de una visión concreta del mundo capaz de englobar la totalidad de las relaciones interpersonales. En resumen, cuando tratamos con este tipo de fundamentalismos nos enfrentamos a determinados sistemas de creencias religiosas donde la flexibilidad interpretativa brilla por su ausencia, basándose en textos revelados en los que las únicas definiciones posibles serán dogmáticas y procedentes de la existencia de magisterios incuestionados (Tamayo, 2004).

Para finalizar este apartado, nos parecía oportuno, a efectos prácticos, reflejar el tipo de discurso de corte fundamentalista de algunas autoridades religiosas pertenecientes a religiones diferentes. El primer caso lo encontraremos en la famosa figura del fallecido Juan Pablo II, quien afirmaba en su encíclica *Centesimus annus* (1991):

Como en tiempos de León XIII (...) hay que repetir que no existe verdadera solución para la «cuestión social» fuera del evangelio y que, por otra parte, las «las cosas nuevas» pueden hallar en él su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral. (Nº5)

Por suerte, aun siendo el plano formal, el Concilio Vaticano II inició un nuevo proceso de «modernización del cristianismo» y de la doctrina moral que, en apariencia, han depurado el catolicismo de tendencias fundamentalistas. Sin embargo, tras el renacimiento de los fundamentalismos en Occidente en la década de los 70, la «nueva evangelización» ha ido manifestándose y ganando protagonismo por medio de organizaciones como el Opus Dei, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo, etc. A pesar de ello, esta vuelta a la «cristianización de la modernidad» no ha sido tan severa

como en épocas anteriores, en las que el discurso religioso ocupaba una *status* privilegiado⁶.

En segundo y último lugar, el Islam, aunque lo veremos con más detenimiento, no dispone de una jerarquía eclesiástica como sucede en el cristianismo. Por ello, en materia de influencia político-religiosa, traemos a colación las declaraciones del jeque Omar Barki, líder de un grupo radical denominado *al-Muhayirin* (los inmigrantes), cuya página web está destinada a la difusión de propaganda radical islamista. En una ocasión, este grupo etiquetó al antiguo presidente de Pakistán, Pervez Musharraf, tras su apoyo a Bush en su guerra contra el terrorismo. Apelando a la *aleyá* 33 de la *sura* 5 del Corán, decía en la *fatwa* o fetua:

Retribución de quienes hacen la guerra a Alá y Su Enviado y se dan a corromper en la tierra: serán muertos sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Sufrirán ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra⁷.

1.1.3. Detección de tendencias fundamentalistas

Este epígrafe podría considerarse como uno de los más importantes a efectos prácticos en nuestra investigación. Como va siendo la tónica a lo largo de este apartado, las características que le vamos adscribiendo a los fundamentalismos religiosos responden a una serie de peligros esenciales que encontramos en cualquier manifestación de un fundamentalismo de este tipo. Es cierto que prácticamente la totalidad de los ejemplos citados con anterioridad caen bajo la categoría del fundamentalismo islamista, pero éste sólo es un recurso para no perder de vista nuestro objeto estudio, al menos durante estos apartados de naturaleza introductoria.

En Criminología, el *criminal profiling* o perfilación criminal ha estado fuertemente marcado por una metodología basada en el análisis estadístico de las características más

⁶ Para un análisis pormenorizado de la historia del desarrollo de las modernas tendencias fundamentalistas en Europa y América, véase el Cap.3 del excelente trabajo de Tamayo (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, referenciado en la bibliografía.

⁷ Fetua disponible en la web oficial del movimiento: <http://www.almuhajiroun.com/fataawa/16-09-2001.php>

frecuentes de la muestra a estudiar⁸. Generalmente, estas muestras responden a criterios psicosociales que poco o nada nos pueden decir de la interpretación religiosa que el sujeto hace de su experiencia vital. Indudablemente, los análisis se muestran sesgados y, en definitiva, necesitados de una ampliación.

Nosotros nos proponemos cumplir este objetivo, pero desde una metodología poco frecuente en ciencia criminológica. En este epígrafe, la dinámica que vamos a seguir para explicar dónde podemos hallar tendencias fundamentalistas tendrá como objeto la elaboración de un perfil filosófico del fundamentalista religioso genérico. Obviamente, este fundamentalista religioso genérico no tiene por qué responder a la figura de un terrorista, pero sí que constituye el caldo de cultivo del que emanará cualquier forma de terrorismo de inspiración religiosa. Deducimos de todo esto la importancia de reconocer los diferentes rasgos del fundamentalismo en nuestra búsqueda de una mejor comprensión del fenómeno terrorista. En lo que sigue, partiremos del tridente ortodoxia-ortopraxis-ontología, anteriormente explicado, para analizar las diferentes tendencias que podríamos englobar dentro de cada categoría anterior. Todo este análisis corresponde a lo que en bibliografía especializada se ha denominado «fenomenología del fundamentalismo» (Tamayo, 2004).

En primer lugar, indicábamos que la ortodoxia es la certeza indubitada de un conjunto de conocimientos concretos. En la problemática religiosa se convierte en certeza clara y distinta sobre los contenidos de una fe, utilizando una terminología cartesiana. Veamos cómo se materializa el fundamentalismo religioso en clave de ortodoxia.

La primera de las tendencias que podemos analizar es la renuncia a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundamentales (Tamayo, 2004). Esta conducta se manifiesta en el aislamiento del texto fundamental de su contexto socio-histórico, sacralizándolo de tal forma que adquiere una naturaleza sobrenatural en la que la pluralidad interpretativa es desdeñada y acusada de amenazar la unidad religiosa a favor

⁸ Para ver un ejemplo de ello, además de estar íntimamente relacionado con el objeto de estudio de la presente investigación, véase, Cano Paños, M. A. (2009). Perfil de autor del terrorismo islamista en Europa. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 11 (07), 1-38. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc>

de una infalibilidad y una lectura única. La autoridad de la fórmula única se torna omníabarcante, rechazando los elementos de pre-comprensión que se dan tanto en la redacción de los textos sagrados, como en su lectura. Evidentemente, «a un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con unos prejuicios, en fin, con una comprensión previa» (Tamayo, 2004, p. 89). Pero esto último no será parte de la actitud del fundamentalista.

Es cierto que el bien máspreciado para una religión son sus fuentes. En el caso de los grandes monoteísmos, la revelación divina es el origen de las mismas fuentes. El Islam, al igual que el cristianismo y el judaísmo, tienen fuentes tanto orales como escritas. La gran diferencia subyacente estriba en que el Islam es un texto de revelación directa. Como argumentará Kienzler (2004): «En la teología cristiana, como en gran medida también en la judía, es corriente considerar que la palabra de Dios se pasó de forma completa a la palabra humana» (p. 28). Por el contrario, Alá, palabra por palabra, fue inspirando el mensaje recogido en el Corán. Efectivamente, el hecho de que el contenido semántico del Corán sea fruto de una revelación directa entraña un valor añadido a la lectura fundamentalista de la fuente, ya que no soporta una exégesis, *a priori*, igual de bien que otros textos fundamentales. En definitiva, la sobrenaturalización de las fuentes y la desconexión de su contexto histórico es un punto capital en la comprensión del origen del fundamentalismo en el Islam (Küng, 2006).

En nuestro análisis, el segundo pilar del tridente es la ortopraxis. Ésta contiene todo lo que el fundamentalista debe saber para comportarse según la «vía recta». En definitiva, ortopraxis será la praxis correcta. En un pasaje de las *Iluminaciones de la Meca*, Ibn Arabi (1996), citado en Fouad Allam (2005), dirá: «Has de saber —y que Dios te asista— que la *shari'a* es el camino blanco, el camino de la felicidad, es la vía de la beatitud. Aquel que sigue esta vía está salvado, y aquél que la abandone está perdido» (p.23).

Toda religión nos va a indicar una vía práctica determinada, una experiencia vital basada en la fe asentada de la ortodoxia. El fundamentalista sostendrá que esta praxis será una manifestación inequívoca de la fe vivida (Kienzler, 2004) y el rigorismo moral encontrará sus raíces en una puesta en práctica de las certezas indubitadas contenidas en la ortodoxia. Los fundamentalistas van a estar convencidos de que la auténtica

ortopraxis está de su lado, de que las respuestas que ellos ofrecen a los interrogantes sobre los límites del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo siniestro, son claramente las más acertadas.

La militancia de estos individuos toma su justificación en su particular contacto con la verdad práxica. Por ello, la vía de transmisión y colonización ideológica sólo conoce de métodos radicales, a veces bárbaramente violentos, como en los casos de las guerras de religiones. El diálogo interreligioso se hace imposible porque para el fundamentalista todas las esferas vivenciales caen bajo el dominio de su particular tridente, «de ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre la comunidad política y comunidad religiosa, entre ética política y ética privada» (Tamayo, 2004, p.91). El fundamentalismo en racimo reaparece entremezclando fundamentalismo religioso y fundamentalismo político.

La modernidad ilustrada, y todo lo que ella conlleva, será el objetivo a derribar por el fundamentalista. Resulta interesante que la oposición no es a toda la modernidad, sino a determinadas parcelas, ya que la modernidad tecnoeconómica tiene buena acogida entre los integristas islámicos (Mardones, 1999)⁹. Los elementos que se van a criticar de la modernidad serán las dimensiones socio-culturales, esto es, elementos que, a juicio del fundamentalista, ponen en peligro la totalidad de su tridente. Entre estos elementos podemos destacar:

La secularización, la teoría de la evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y de los grupos de creyentes, la emancipación de la mujer, los descubrimientos científicos, los avances en genética, los movimientos sociales, los métodos históricos-críticos, etc. (Tamayo, 2004, p.94)

Aparece una clara oposición al pluralismo proveniente de la Modernidad, al tratarse de una amenaza al sistema de creencias único y de ser tachado de corriente relativista. No hay cabida para el relativismo desde esta óptica.

⁹ En el trabajo de Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, se llama la atención sobre la formación académica de algunos de los líderes fundamentalistas más influyentes. En el terrorismo yihadista, Sayyid Qutb, importantísimo ideólogo de Hermanos Musulmanes, era ingeniero agrónomo; o Aymán al-Zawahiri, número uno de Al-Qaeda, tiene estudios en medicina y es cirujano.

Por último y para finalizar este epígrafe, nos vamos a detener en el análisis del pilar de la ontología. La ontología es el conglomerado de entidades puestas en interrelación que subyace a una determinada visión unificada del mundo. En el fundamentalista este conglomerado responde a una rigidez especial. La religión, desde esta perspectiva, constituye la principal fuente de donación de sentido y de respuestas a las preguntas existenciales de mayor calado: las respuestas que dará la religión se muestran como las definitivas sobre el sentido de la vida del hombre. La ortodoxia y la ortopraxis son dimensiones incluidas dentro de una determinada ontología; por ello, la ontología reclama un nivel de análisis superior, que sea capaz de dar cuenta de tendencias que surgen como la suma de los dos elementos anteriores.

Uno de los primeros aspectos que reseñaremos será que en la actitud fundamentalista «el lenguaje simbólico, metafórico e imaginativo es suplantado por el lenguaje realista» (Tamayo, 2004, p. 89). Las consecuencias de esta actitud son devastadoras. La lectura que hará de las fuentes ya no albergará la posibilidad de una polisemia semiótica: los signos, los símbolos sólo son reconocidos desde la univocidad. Por esto mismo, el creyente va a estar convencido de la universalidad de su ontología; de que, en definitiva, la pluralidad de respuestas al sentido de la vida, propias de la modernidad, están sustentadas sobre el mal del relativismo. Ante esta situación, el fundamentalista, especialmente si se encuentra en una sociedad laica, encontrará en la comunidad religiosa un refugio en el que no teme por el desmoronamiento de su ontología (Kienzler, 2004).

La comunidad será uno de los conservantes más efectivos de una ontología de raíz fundamentalista. Pertenecer a una comunidad «suele ir acompañado de la conciencia de ser minoría selecta, de vivir una existencia separada del resto, y de estar en posesión de la verdad» (Tamayo, 2004, p. 95). Esta minoría selecta no es experimentada por el fundamentalista como una aristocracia superior, sino como minoría arrojada a los márgenes, sufridora de una división social, a veces fruto de la imaginación del fundamentalista, en la que el reconocimiento del «otro» está ausente. Por otro lado, la interpretación adecuada de las fuentes y la correcta praxis tendrá en las comunidades un mayor grado de cohesión. Mardones (1999) argumenta que «la comunidad es el lugar de

la verdad y de la fe correcta. En ella se encuentra el micromundo donde se anticipa ya ahora lo que está llamada a ser la sociedad en un futuro próximo» (pp. 41-42).

La comunidad, en cuanto conservante de la ontología del fundamentalista, tiene un carácter intensamente marcado de interiorización y aislamiento respecto a los contaminantes exteriores. Es un baluarte de certezas que retroalimenta la intolerancia del fundamentalista y que verá en el desarrollo de los acontecimientos sociales, externos a la comunidad, manifestaciones de señales milenaristas y apocalípticas. Esta oscura óptica reclamará del fundamentalista un rechazo frontal del mundo moderno secularizado: fuente de todo mal y de la toma de decisiones del hombre al margen de la voluntad de Dios. El fundamentalista, desde su delirio mesiánico, cree materializar la voluntad de Dios y pertenecer al bando de la luz, bando cuyo objetivo es erradicar, incluso por la vía de la violencia, los grandes males —ej. guerras, degradación moral, derechos sociales, secularización, etc.— que acucian la sociedad moderna, especialmente, la sociedad occidental.

Pero, de hecho, el fundamentalista no es tan autónomo como cree ser. En la comunidad hermética en la que se siente protegido, la figura de la autoridad marcará la línea de interpretación de la voluntad de Dios (Mardones, 1999). El fundamentalista necesita encauzar tanto su pensamiento como su acción a las indicaciones de la autoridad, so pena de ser excluido de la comunidad.

Finalmente, también forma parte de la ontología fundamentalista la tendencia que pone de relieve una absolutización de la tradición. Su concepción del mundo está anclada en otro momento histórico, «viven instalados en el tiempo pasado, convertido en norma de conducta para todo tiempo y lugar; más aún, se instalan en el tiempo pasado de su propia cultura, que consideran válido universalmente y pretenden imponerlo al resto de seres humanos» (Tamayo, 2004, p.97). El rechazo a todo lo nuevo, al dinamismo y a la evolución social es frontal, manifestando la descontextualización que caracteriza su visión del mundo. En el Islam, este rasgo es especialmente acuciante en los *hadith* o los relatos de hechos y las gestas del profeta Mahoma. Garaudy (1990) denominará a esta exacerbación de la tradición «un culto idolátrico a la tradición».

Llegados a este punto, manejamos un concepto bastante amplio de las tendencias que podemos reconocer en sujetos a los que etiquetaríamos de fundamentalistas religiosos. Como indicábamos en la introducción a este apartado, el fundamentalismo religioso es condición necesaria de los terrorismos de inspiración religiosa. En el terrorismo yihadista, al tratarse de nuestro objeto de estudio, el análisis precedente se constituye como la lanzadera fundamental de las conductas terroristas, en consecuencia, necesario de examinar. En el próximo apartado, comenzamos indagando como estas disquisiciones sobre el fundamentalismo religioso nos sirve de base en la comprensión del fenómeno terrorista.

1.2. Terrorismos

1.2.1. *¿Qué son los terrorismos?*

Si el fundamentalismo religioso nos dice cómo son los individuos, conocer las características del terrorismo asociado nos dirá qué métodos van a usar para influir en términos socio-políticos. El término «terrorismo» apunta a un fenómeno social de compleja definición. A pesar de que los medios de comunicación son partícipes de abusar de este término de manera unívoca, los especialistas, no sólo los criminólogos, sino sociólogos, politólogos, filósofos, etc., son incapaces de llegar a un acuerdo sobre el alcance del mismo. Los criterios que van a permitir crear una taxonomía sobre la deriva terrorista está caracterizada por el manejo de una infinidad de variables que harán converger determinadas manifestaciones terroristas, pero que tenderán a generar abismos comparativos como norma general. En general, podemos agrupar todas estas variables en dos grandes grupos: el contexto socio-histórico en que tienen lugar y los fundamentos doctrinales de las organizaciones que lo practican (Elorza, 2004). El historiador Kepa Aulestia (2005), en su *Historia general del terrorismo*, hace patente la pluralidad de variables en el análisis cuando dice:

[Podemos destacar las siguientes variables] el sustrato ideológico en el que se asientan, el ámbito geográfico en el que radican o del que son originarios, las formas organizativas a que dan lugar, los rituales con los que escenifican sus atentados, el carácter y el número de las víctimas que causan, e incluso su más o menos remota

vinculación con anteriores manifestaciones de violencia (...) el establecimiento de una escala que ordene de más a menos la explicitación de los objetivos que persigue el terrorismo. (p. 63)

Para introducir nuestro análisis podemos ir adelantando que, sin aventurarnos demasiado, el terrorismo formará parte de lo que en Criminología se denomina «delincuencia organizada» o «crimen organizado». Garrido, Stangeland y Redondo (1999) entienden esta tipología delictiva como «un tipo de actividad criminal que implica la existencia de grupos con unas reglas de actuación, con un propósito definido y que tiende a transmitir sus normas y pautas a los nuevos allegados a la organización» (p. 635).

Asimismo, el terrorismo no es un fenómeno nuevo, sino que podemos encontrar episodios bastante recurrentes echando un vistazo a la historia¹⁰. Según nos explica Javier Jordán (2004), este término se utilizó por primera vez en el año 1795, refiriéndose al régimen que habían instaurado los jacobinos tras la revolución francesa. Volvería a ser utilizado posteriormente en la denominación de las conductas violentas de irlandeses contra ingleses o en la etiquetación del grupo que acabaría con la vida del zar Alejandro II en 1881: los *Narodnaya Volya* (la voluntad del pueblo).

Aunque no se trate de un fenómeno nuevo, lo que actualmente nos resulta algo novedoso de las acciones de grupos terroristas es, además de la ingeniería letal de la que hacen gala, la expansión transnacional de las amenazas de atentados; sin embargo, este aspecto lo desarrollaremos más ampliamente en el tercer epígrafe de este apartado. Por ahora, anotaré que el denominado «terrorismo tradicional», localizado y regional, ha pasado a un segundo plano ante la amenaza de un «nuevo terrorismo» de alcance global. El terrorismo yihadista, en especial Al-Qaeda, será el ejemplo paradigmático de esta nueva manifestación del terrorismo.

Tras esta pequeña introducción, volvamos sobre nuestros pasos hasta el objetivo de este epígrafe. ¿Qué son los terrorismos? Al igual que hicimos con la búsqueda de una

¹⁰ Un ejemplo histórico bastante cercano a nuestro objeto de estudio lo hallamos en el nacimiento de la sociedad secreta de los *hashashin*, término del que derivará la palabra «asesino». La sociedad secreta de los «asesinos», nacida en la cultura ismaelita, fue fundada por Hassan Sabah a principios del siglo XI. «Fueron los primeros en utilizar el terrorismo y la técnica de la disimulación u ocultación (*takiyya* o *kitman*) para alcanzar sus objetivos» (Foudad, 2005, p. 46).

definición del fundamentalismo, empezaremos por indagar en los elementos esenciales a todo fenómeno terrorista, centrándonos luego en un terrorismo de inspiración religiosa, como es el yihadista. Ya hemos recalcado las dificultades en la búsqueda de una definición consensuada. Aun así, hallamos tres elementos centrales que aparecen en toda forma de terrorismo que nos permiten distinguirlo de otras formas de violencia política: en primer lugar, el uso o amenaza de la violencia; una motivación política y un tercer elemento de búsqueda de una audiencia general (Garrido et al., 1999). Analicemos uno a uno el contenido de estos elementos.

El elemento más importante será el uso o amenaza de la violencia. Este comprenderá tanto violencia física como psicológica. Fernando Reinares (1998) sostiene que es un tipo de violencia cuyos efectos psicológicos son desproporcionados con respecto a los materiales. También, se trata de una violencia de naturaleza imprevisible, generando una atmósfera de miedo e inseguridad propia. En definitiva, y junto con Baca (2006), los atentados serán contra la vida, la seguridad y los bienes de las personas.

Igualmente, «para ser considerado terrorismo, la sucesión de actos de violencia ha de mostrar alto grado de intensidad, consistente en provocar muertes o importantes destrucciones» (Elorza, 2004, p. 84). Por otro lado, los terrorismos se caracterizan por la «ejecución seriada y sistemática de acciones puntuales de violencia» (Elorza, 2004, p. 83). Esto nos lleva a distinguirlo de la «lucha armada», que se diferenciaría por actos de violencia desarrollados de forma continuada. Un ejemplo de esto lo hallamos en las *ekintzak* de ETA.

El segundo componente es la motivación política. Por ello, gran parte de los objetivos terroristas son de carácter simbólico, inoculando el sentimiento de inseguridad no únicamente en las víctimas, sino también en los mismos gobiernos y en las sociedades que lo sufren. También es importante traer a colación la tendencia fundamentalista de sentimiento de pertenencia a una minoría selecta. En el caso de los terroristas, si éstos han optado por esta vía violenta, «lo hacen porque carecen del respaldo social necesario para lograr sus objetivos e intentan imponer su agenda política con las armas» (Jordán, 2004, p. 15). En cierto modo, si planteasen sus objetivos por vías democráticas se hallarían ante una terrible derrota. Ésto justifica que planteen su

batalla política en términos de conflicto asimétrico, camino por el que retroalimentan el sentimiento de pertenencia a una minoría selecta.

En tercer y último lugar, la actitud terrorista está enfocada en la búsqueda de una audiencia que dé cuenta de sus atentados. Baca (2006) arguye que la estrategia que siguen es la de traer a la conciencia de las víctimas la responsabilidad de sus gobiernos y de sus instituciones públicas en dos sentidos: el primero, poniendo de manifiesto la inutilidad y la incapacidad para defenderles de los ataques terroristas y, en segundo lugar, sacando a relucir la imposibilidad de resolver estos problemas si no es cediendo a las concesiones de los terroristas. De este modo, lo que se busca es que la audiencia presione en la cesión de las demandas de los terroristas.

Otro punto cardinal dentro del análisis de este tercer elemento lo protagonizan los medios de comunicación de masas. La eficacia y la penetración del mensaje terrorista encontrarán en estos medios una ruta de transmisión perfecta. Los actos terroristas, especialmente en nuestra era de la globalización, pretenden tener la mayor publicidad posible, haciendo que su mensaje de terror alcance al mayor número de oyentes. Con Elorza (2004) mantenemos «la importancia de los elementos simbólicos, que permiten maximizar el impacto del golpe terrorista (ejemplo paradigmático, la destrucción de las Torres Gemelas) y el recurso creciente a la imagen transmitida a escala mundial por los *mass media* (decapitaciones ejemplares de rehenes en Irak)» (p. 85).

Para finalizar y siempre siguiendo ejemplos que encajen en las características antes citadas, no podíamos despedir este epígrafe sin incluir una breve taxonomía de las diferentes manifestaciones más importantes del fenómeno terrorista actual¹¹. Para empezar, citaremos a organizaciones terroristas como el RAF en Alemania o las Brigadas Rojas en Italia, como ejemplos de terrorismo de carácter social-revolucionario. En cambio, organizaciones como ETA o el IRA en Irlanda del Norte tendrán un carácter etno-nacionalista que dejarán manifiesto en sus reivindicaciones (Cano, 2009). Tanto las organizaciones de naturaleza social-revolucionara, como las etno-nacionalistas surgirán

¹¹ Muchos lectores echarán de menos en la línea general de esta investigación la ausencia de referencias al terrorismo estatal o terrorismo de estado. Efectivamente, los estados terroristas existen y se comportan de manera similar a las organizaciones terroristas. Además, podemos citar como ejemplos de ello a la dictadura de Pinochet en Chile, la variante israelí de estado terrorista (Rapoport, 2004) o la dictadura militar de Argentina durante los setenta. Por el contrario, en nuestra investigación hemos preferido centrarnos en las modalidades terroristas de grupos no legitimados estatalmente.

a lo largo de «los años sesenta y setenta como movimientos izquierdistas y utópicos enfrentados a la consolidación del capitalismo, con alguna ramificación heterodoxa de signo nacionalista» (Elorza, 2004, p. 86). Estas organizaciones, en virtud de su similar estructura y su *modus operandi*, serán aglutinadas en lo que posteriormente llamaremos «viejo» o «tradicional» terrorismo.

La última categoría dentro de esta breve clasificación nacerá durante la Revolución de los ayatolás de 1979. El terrorismo islámico de inspiración religiosa o yihadista será el referente más popular, aunque no el único, que dará origen a una nueva forma de terrorismo basado en rigorismos religiosos o «nuevo» terrorismo, en contraposición al «viejo». A continuación, explicaremos de qué hablamos cuando tratamos con el terrorismo de inspiración religiosa.

1.2.2. Terrorismos de inspiración religiosa

La situación se vuelve crítica si analizamos la creciente progresión de grupos terroristas de inspiración religiosa durante las últimas décadas. Tal y como subraya Jordán (2004) citando a Hoffman (1999): «En 1968, ninguno de los 11 grupos terroristas internacionales respondían a motivaciones religiosas, mientras que en 1995, 26 de los 49 grupos de terrorismo internacional tenían una inspiración religiosa predominante» (p.16).

Es difícil sostener, en virtud del rechazo mayoritario de los creyentes a este tipo de actitudes violentas, que las religiones monoteístas promuevan la radicalización de los individuos; pero hemos visto como las tendencias fundamentalistas están muy presentes y, a veces, el salto a la deriva terrorista es corto. Juergenmeyer (2001) apuntará a la sed de espiritualidad de esta tipología de terroristas, conduciendo su vida por estrictos y rigurosos códigos morales. La religión no es algo circunstancial en estos sujetos. Recordando a Zubiri (1993) y su concepto de «religación», la actitud del creyente es de una entrega total a la experiencia de Dios, no como «algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutiva y formalmente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal» (p. 53).

Al igual que sucede con los fundamentalismos religiosos, han surgido grupos con metodologías terroristas en todas las grandes religiones desde su fundación, justificando la violencia en la consecución de sus demandas (véase las guerras de religión o, más concretamente, la guerra santa)¹². Este mismo patrón de perversión y reinterpretación radical de los principios religiosos es el que se reproduce de manera inequívoca en las prácticas de Al-Qaeda en la actualidad.

Siguiendo de nuevo a Jordán (2004), «la religión constituye un factor explicativo de perfil bajo en los terrorismos donde las creencias trascendentales se limitan a permitir la violencia (...) [Es más] la religión no ha sido el principal impulsor de la violencia, sino más bien un agente legitimador» (p. 19). Si indagamos en las causas del terrorismo de inspiración religiosa, nos percataremos de la cantidad de variables entremezcladas con los elementos religiosos.

El terrorismo es el resultado de más de un factor. La existencia de graves injusticias, la represión brutal, la ausencia de cauces institucionales para satisfacer las demandas políticas, una cultura extendida de aceptación del empleo de la violencia, la presencia de ideologías radicales de carácter étnico excluyente, el talante extremista de determinadas personas, la facilidad para hacerse con armas, un entorno social favorable a los terroristas o, por el contrario, la percepción de la imposibilidad de movilizar a la población. (Jordán, 2004, pp. 17-18)

Como vislumbramos, si hemos conseguido transmitir la idea fundamental del epígrafe, el terrorismo yihadista encaja a la perfección en este modelo explicativo, poniéndolo en consonancia con un fenómeno mucho más amplio: el terrorismo de inspiración religiosa. Antes de sumergirnos en el oscuro mundo de las raíces de la violencia y de la fundamentación de la deriva terrorista en el Islam, el próximo epígrafe, último de este repaso de los conceptos fundamentales de nuestro análisis, mostrará sucintamente las grandes diferencias entre el «viejo o tradicional terrorismo» y el «nuevo terrorismo».

¹² Aunque nos concentramos en las manifestaciones de conductas terroristas en las grandes religiones monoteístas, especialmente, en la vertiente yihadista, este análisis es perfectamente extrapolable a sectas de inspiración milenarista. Uno de los ejemplos más famosos será el atentado en Tokio de 1994, perpetrado por la secta *Aum Shinrykio* con el famoso gas sarín (actualmente siendo utilizado en la represión estatal de Siria).

1.2.3. *Diferencias entre el «nuevo» y el «viejo terrorismo»*

En el párrafo anterior, sacamos a la palestra una de las distinciones más aceptadas en Criminología para distinguir diferentes modalidades del fenómeno terrorista. A lo largo de este epígrafe —que no es uno de los más importantes, pero al que sí merece la pena dedicarle un pequeño espacio— recurriremos al análisis elaborado en el artículo «Reflexiones en torno al ‘viejo’ y al ‘nuevo’ terrorismo» (2009), publicado en la *Revista Española de Investigación Criminológica*, de la mano del jurista y criminólogo Miguel Ángel Cano. Como dirá en la introducción:

Si se echa un vistazo a las acciones llevadas a cabo por el terrorismo islamista [en cuanto «nuevo» terrorismo] desde los fatídicos atentados del 11 de septiembre de 2001, puede observarse como el mismo responde a unas motivaciones y utiliza unos parámetros de actuación completamente distintos a los de organizaciones terroristas tradicionales como el IRA o ETA. (p. 1)

Reflexionar sobre los mecanismos divergentes entre ambas formas de terrorismo es imprescindible para la toma de decisiones conformadoras de las políticas criminales antiterroristas, además de diseñar un correcto y funcional modelo criminológico de explicación del fenómeno del terrorismo yihadista. A propósito de ello, condensaremos las principales aportaciones de este artículo lo más escuetamente posible y destacaremos los rasgos estructurales y operacionales más relevantes de Al-Qaeda.

El primer elemento que analiza Cano (2009) será el tipo de perfiles personales que podemos hallar en cada modalidad de terrorismo. Nos explicará que en las organizaciones terroristas tradicionales (ej. IRA, ETA, RAF), encontraremos sujetos claramente individualizables, pertenecientes a un grupo social homogéneo, localizado y que se legitiman de manera terrenal, es decir, secularizada. Frente a esos rasgos, el terrorismo yihadista o «nuevo» terrorismo se caracterizará al estar compuesto por sujetos anónimos, pertenecientes y diseminados en todos los estratos y grupos sociales. Además, la legitimación de este segundo grupo será de carácter divino o teológico.

Asimismo, la ingeniería del terror manifiesta, esto es, el repertorio de vías violentas en la concesión de demandas, también será diferente en ambos grupos. En el «viejo» terrorismo, las víctimas estaban asociadas, aunque fuese simbólicamente, al poder estatal imperante (concepto limitado de enemigo). En cambio, para el terrorismo yihadista los atentados han estado dirigidos de una manera totalmente indiscriminada al grueso de la población civil considerada infiel o *kâfir* (concepto amplio de enemigo). Las implicaciones de manejar un concepto de enemigo u otro se dejan entrever con facilidad. De hecho, mientras que en el primer grupo hallamos un principio de separación entre combatiente/no combatiente, el «nuevo» terrorismo neutraliza la distinción. En consecuencia se explicaría que, mientras habría una restricción al uso de la violencia en las organizaciones tradicionales, las nuevas muestren claros signos de desinhibición en los medios utilizados.

Otro de los atributos más característicos del terrorismo «tradicional» será la clara delimitación de los espacios de actuación: ETA en España, el IRA en Irlanda, el RAF en Alemania, en definitiva, estas organizaciones acotan su actuación a una región o estado determinado. El terrorismo yihadista, en total contraposición, tiene un alcance internacional, convirtiéndose en una de las peores amenazas en materia de seguridad internacional.

Una cuarta característica la situamos en la diferencia entre la estructura interna y el espesor de los grupos, características que distan mucho de ser similares de una modalidad de terrorismo a otra. En el «viejo» terrorismo se tratan de grupos de pequeño y mediano tamaño, con poco alcance de reclutamiento. Al-Qaeda, como referente del terrorismo yihadista internacional, muestra células de acción pequeñas, cuando no de los denominados «lobos solitarios», pero cuya red de reclutamiento alcanza límites insospechados gracias a Internet. Al mismo tiempo, la estructura de los grupos terroristas tradicionales está claramente marcada por un orden jerárquico de manera generalizada. En el terrorismo yihadista, aunque Al-Qaeda sea una de sus mayores redes estructuradas, la organización carece de límites determinados y de una verticalidad jerárquica potente.

Con respecto a la capacidad operativa, las organizaciones terroristas tradicionales muestran claros signos de limitaciones en la obtención de medios logísticos y humanos o armamento con efectos más devastadores. El terrorismo yihadista nos ha mostrado su cara más mortal haciendo gala de la mutabilidad y adaptabilidad de su capacidad operativa, al mismo tiempo que la amenaza del uso de armas de destrucción masiva siempre está presente en la mente de los analistas.

Fue Herfried Münkler (2006), citado en Cano (2009), quien introdujo el término «tercero interesado» en los análisis del terrorismo «tradicional». Esta noción «hace referencia fundamentalmente a un grupo social o étnico más o menos definido, en cuyos (supuestos) intereses se llevan a cabo las acciones terroristas por parte de determinados grupos» (Cano, 2009, p. 21). En el terrorismo «tradicional», la relación con el «tercero interesado» se caracterizará por ser estrecha, a diferencia del terrorismo yihadista, que pondrá en un segundo plano esta relación, atenuándola casi por completo.

Para finalizar este breve repaso de las principales diferencias estructurales y operacionales entre terrorismos, también es importante señalar los aspectos relacionados a la financiación de las actividades terroristas. Las organizaciones tradicionales se han visto, habitualmente, en la necesidad de recurrir a la violencia común para financiar sus actividades. Por el contrario, el terrorismo yihadista ha gozado de gran protagonismo entre grupos y personalidades que han sido su fuente legal de financiación a través de donaciones, inversiones empresariales, etc.¹³.

Si hemos transmitido con meridiana claridad las principales características que nos ayudarán a distinguir entre modalidades de terrorismo, podemos avanzar sin problema a analizar la profunda raíz religiosa que subyace al terrorismo yihadista. En la búsqueda de un perfil del terrorista, las aportaciones hechas desde la Criminología parecen estar más interesadas en los rasgos psicosociales y políticos objetivables. El estudio de Cano

¹³ Si repasamos algunos apuntes biográficos de Osama bin Laden, daremos con algunos datos bastante interesantes. Uno de ellos es que, tras la muerte de su padre en un accidente de avioneta, Osama heredó, junto a sus hermanos, el vasto imperio empresarial familiar: Grupo Saudi Binlandin. Gracias a su fortuna, Osama bin Laden pudo financiar gran cantidad de atentados terroristas de Al-Qaeda, entre los que se sospecha que el 11-S fue uno de ellos.

es una buena muestra de ello. Sólo en algunas de las características del estudio precedente se refleja la dimensión religiosa del fenómeno, en especial, cuando evoca los aspectos justificadores de la misma. Nuestra investigación le dedicará un espacio mayor a la problemática de la religión islámica como factor radicalizador.

2. ORIGEN Y ACTUALIDAD DEL FUNDAMENTALISMO ISLAMISTA

El presente apartado supone una concreción de la problemática abierta con anterioridad. A modo de sinopsis, hemos querido apuntalar el análisis del terrorismo islamista sobre la construcción de los dos conceptos que, a nuestro juicio, atraviesan perpendicularmente toda esta materia. En un primer momento, la noción de «fundamentalismo religioso» ha sido clave para entender a qué tipo de sujetos nos enfrentamos cuando hablamos de fundamentalista islámico. Además, el fundamentalismo sólo nos va a decir cómo es el individuo; por ello, en la búsqueda de definición del terrorista yihadista genérico nos hemos visto en la obligación de desgranar qué tipo de terrorismo subyace a su concepción fundamentalista, esto es, que métodos o vías van a elegir en la difusión de su mensaje.

La reflexión en torno al terrorismo yihadista no debe terminar aquí. Este título viene motivado con el objetivo de responder a esas preguntas que muchos dan cabida cuando hacen disquisiciones sobre la posibilidad de fomentar actitudes radicales desde los principios de las religiones monoteístas: ¿Es el Islam una religión violenta? ¿Es lícito correlacionar Islam y violencia? ¿Son compatibles las raíces violentas y sus ramificaciones actuales, y la divulgación de valores como la compasión, el respeto, la solidaridad, etc.? Aquí ya no vamos a hacer comparativas interreligiosas, si bien en muchos casos se podrían extrapolar las conclusiones, sino que vamos a intentar responder al porqué de la entrada en escena del terrorismo yihadista, en cuanto terrorismo de inspiración religiosa, en un época de secularización como la nuestra. Se ha argumentado que si el denominador común de todas las grandes religiones ha sido el fomento de los valores vitales y sociales positivos, el hecho de que algunos trasgredieran esta finalidad por medio de la violencia o la muerte los sitúa en la zona de marginalidad de la religión. En consecuencia, sería inapropiado establecer un enunciado de identidad entre Islam y violencia. Los terroristas serían, desde esta perspectiva,

sujetos al margen del auténtico mensaje islámico. Este argumento es falaz: se ha justificado en cantidad de veces la intolerancia, la violencia e incluso la muerte desde los principios del Islam.

Junto a Elorza (2004), mantenemos que deberíamos arrancar desde un punto de vista alternativo, un punto de vista en el que el Islam, en cuanto doctrina religiosa pervertida por sesgos fundamentalistas, pueda ser concebido como un factor de radicalización a tomar en consideración¹⁴.

Un buen punto de partida consistiría en afirmar simultáneamente que en ninguna religión el núcleo teológico determina el recurso a la violencia, pero que en el despliegue doctrinal de algunas religiones pueda favorecerse e incluso legitimar ese recurso, llegando incluso a la práctica del terror. (Elorza, 2004, p.82)

2.1. Orígenes de la violencia en el Islam

2.1.1. *Nacimiento del Profeta Armado: la época de Medina*

El Islam nació en el siglo VI de nuestra era como testimonio del mensaje de Alá al profeta Mahoma, recogido en el Corán, y de la recopilación en la Sunna de las tradiciones, gestas y dichos de Mahoma. Los primeros historiadores musulmanes destacaron dos fechas como claves en la historia islámica: el año 622, año de la hégira o del viaje de Mahoma a Medina tras una predicación improductiva en la Meca; y el año 632, año de la muerte del Profeta. El año de la hégira pondrá fin a la *Yâhiliyya* o período de ignorancia previo a la instauración del Islam. Según nos explica Rafael Ramón Guerrero (2004):

Aquí dio forma al Islam, se convirtió en jefe de la comunidad y comenzó a organizar la nueva religión. Las revelaciones ahora se ocupaban más de asuntos sociales y políticos que de cuestiones estrictamente religiosas y consistían en reglas y máximas de conducta

¹⁴ Repito una vez más: no sólo el Islam es la única manifestación de religiosidad susceptible de radicalizar a determinados individuos. Poniendo otros ejemplos, la Inquisición encontró la fuente de justificación de sus atropellos en una lectura viciada y violenta de la Biblia. Así, también podemos acusar al judaísmo de dar cabida a movimientos como el sionismo y de grupos como *Gush Emuhim* o «Bloque de los Creyentes», que harán del Estado de Israel una promesa que Dios debía cumplir para el pueblo hebreo (Amstrong, 2009).

que habían de guiar la organización de la comunidad que estaba surgiendo. Mahoma trató de conseguir la unidad de la fe a través del poder político. (p. 21)

La calificada «Constitución de Medina» será nuestro punto de partida en el examen de los orígenes de la violencia dentro del Islam. La conformación de una *umma*, de una comunidad musulmana, no sólo tenía el objetivo de generar un común denominador religioso entre los habitantes de Medina, sino la concepción de un ejército bajo la obediencia de un autoproclamado Profeta que se había convertido en jefe militar y político.

En la *sira* de Ibn Ishâq se explica que fue él mismo Alá quien ordenó al Profeta volver de la Meca a Medina, iniciando una terrible guerra contra los mequíes. Mahoma no soportó la intolerancia y la incomprensión sufrida durante su predicación en La Meca y, ante el maltrato de los mequíes, recoge Ibn Ishâq (131) citado en Elorza (2004): «¿Me escucharéis coraixíes? Por Aquel que tiene mi vida en Su mano, os traigo la Matanza» (p. 106).

Innegablemente, la experiencia de Mahoma en La Meca y el rechazo del contenido de su predicación por medio de insultos e improperios le llevó a la conclusión de que «sólo mediante la confrontación armada, eso sí desde Alá y para la afirmación de Alá, pueda afirmarse la verdadera religión» (Elorza, 2004, p. 110). Un claro componente militar marcará esta primitiva etapa islámica de Medina. De ahí que sea extrapolable a duras penas el concepto de «*yihâd*», evocado durante esta época, a un espacio que no esté en relación con la guerra. Quedará reflejado de estos episodios en los textos doctrinales y en las tradiciones, ofreciendo un gran repertorio de razias o algazúas de las estrategias desarrolladas en los conflictos durante la conquista de la Meca.

Así la *Doctrina Jacobi*, una crónica de finales de la década del 630, hablará de Mahoma en los siguientes términos poco amigables: «no se encuentra nada de auténtico líder en ese pretendido Profeta: para él, sólo hay matanza» (Prémare, 2002; citado en Elorza, 2004, p. 110).

2.1.2. *Las escuelas jurídicas en el Islam*

Tras la muerte del Profeta, se acabaron generando corrientes de pensamiento islámico constituyentes de una serie de escuelas jurídicas o ritos ortodoxos: las denominadas *madahib*. En el Islam, aunque las fuentes subyacentes del derecho islámico son siempre las mismas, esto es, El Corán y la Sunna, existe una tercera fuente complementaria llamada *al-Iyihad*, traducida como «el esfuerzo», que serviría a los juristas para extraer principios de las dos fuentes antes citadas. Pues bien, este epígrafe tendrá como objetivo sobrevolar sucintamente la rigidez o la flexibilidad de los diferentes ritos, destapando el hilo conductor subyacente que relacionará las escuelas más rígidas con los ideólogos de corte más fundamentalista.

Siguiendo las indicaciones de Waleed Saleh (2007), a lo largo del siglo VII y VIII de nuestra era se configurarán las principales corrientes de pensamiento. El primero de ellos será el rito *hanafí*, fundado por Abu Hanifa y caracterizado por el uso de *qiyas* o analogías, dando mayor margen de interpretación a las fuentes. El segundo de los ritos será el *maliki*, fundado por Malik b. Anas. Este rito será más conservador que el anterior, siguiendo literalmente las pautas y directrices establecidas en el Corán y la Sunna.

La tercera de las escuelas de pensamiento ortodoxo será el *shafi'í*, cuyo fundador fue Mohammad b. Idris al-Shafi'í, discípulo de Malik. Su aportación era de carácter integrador entre la escuela *hanafí* y la *maliki*. Por último, el último rito ortodoxo será el *hanbalí* y será fundado por Ahmad b. Hanbal. Aunque se le verá con mayor profundidad en el próximo epígrafe, este autor se caracterizaba por el puritanismo de sus aportaciones y por la necesidad de recuperar una lectura literal de las fuentes, rechazando el principio de acuerdo entre doctores de la ley en el caso de duda.

Estas escuelas siguen teniendo representación en la actualidad del mundo árabe. Por ejemplo, los suníes tendrá seguidores en los cuatros ritos citados, considerándose ortodoxos, y justifican la elección libre de un jefe de la comunidad o *imán*, descartando la vía hereditaria. En oposición a los suníes, los chiíes son partidarios de que la elección de *imâm* sólo es solucionable por vía hereditaria de Ali, quien era yerno y primo del

Profeta. Este *imâm* de los chiíes goza de una posición política justificada, siéndole transferido los atributos y virtudes del Profeta.

2.1.3. *Ideólogos históricos del fundamentalismo islamista*

Para hilar nuestro análisis de los orígenes de la violencia en el Islam con las manifestaciones actuales de tendencias islamistas o incluso yihadistas, se han dado una serie de puntos de inflexión, materializados en el discurso de algunas personalidades históricas claves para entender la deriva yihadista actual. Como homónimo del discurso fundamentalista actual, se da la búsqueda de satisfacer un objetivo muy delimitado: la recuperación del califato islámico. Otro de las peculiaridades en la búsqueda de estos *fundamentals* es la toma como referente del modelo de vida de los antepasados —los «piadosos antepasados»—, en concreto de los compañeros del Profeta y de las siguientes generaciones (Saleh, 2007)¹⁵. Por ahora, veamos algunos de los musulmanes más influyentes en el discurso radical clásico y actual.

Primeramente y por cuestiones meramente históricas, haremos referencia a Ibn Hanbal (780-855), fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas originarias: la escuela *hanbalí*. Se le reconoció por su exigente y estricta interpretación, tanto del Corán como de la Sunna. Al igual que Mahoma, comenzó a los cuarenta años a emitir fetuas y exponer opiniones personales sobre la ley coránica en clases frecuentadas por miles de alumnos (Saleh, 2007). Defensor de la tesis del Corán increado, también pasó a la historia como defensor de la pena de muerte en caso de ofensas al Profeta, de ateísmo o de herejías.

Otra de las personalidades que resulta necesaria traer a colación es el más que citado entre las corrientes fundamentalistas actuales: Ibn Taymiyya, muerto en 1328. Considerado continuador de las tesis de Ibn Hanbal, subrayó la idea de que la «ruptura con el Islam se producía cuando el musulmán desobedecía la *Shari'a*, las leyes

¹⁵ Como viene siendo costumbre en este trabajo, las limitaciones de espacio imposibilitan profundizar responsablemente en un análisis más exhaustivo de la historia del radicalismo islámico. Por ello, recomiendo el excelente trabajo de Waleed Saleh Alkhalifa, *El Alá Radical del Islam. El Islam político: realidad o ficción*, citado en la bibliografía.

islámicas, y no cuando se rebelaba o desobedecía al *imâm*» (Saleh, 2007, p. 22). Por otro lado, Saleh (2007) también nos recuerda que «Ibn Taymiyya consideraba que el Islam estaba amenazado por el peligro de extinción y que los musulmanes de forma inexcusable debían defenderlo y establecer el estado islámico» (p.22). Al igual que Hanbal, Ibn Taymiyya prohibía la profesión de cultos a mausoleos y tumbas de santones, la introducción de prácticas e inventos ajenos o la tolerancia a los enemigos del Islam.

Por último, otro de los referentes claves para contextualizar el discurso radical actual debemos buscarlo en la figura de Muhammad B´Abd Al-Wahab (1703-1791), creador de la corriente wahabista. Resucitó las tesis de Ibn Taymiyya, de quien estudió toda su obra, procurando llevarlas a las prácticas en su totalidad y exigiendo que «la conducta de los musulmanes no sobrepasara la de los primeros califas ortodoxos» (Saleh, 2007, p. 26). Algunas de las prescripciones de Wahab iban desde la prohibición del café, los amuletos o anillos, hasta saludar a otras personas —ya que sólo a Dios se le reserva ese privilegio—. A más de animar a los musulmanes a que «desenfundaran sus espadas para luchar contra lo que ellos consideraban vicios para el islam» (Saleh, 2007, p. 26). Por último, «llegó a la conclusión de que el sistema político podía estar basado en la fuerza, el sometimiento y la violencia cuando fuera preciso» (Saleh, 2007, p. 29).

Como hemos podido acreditar, este poso ideológico conforma el ideario, aunque sea de manera inconsciente, del fundamentalista islámico, en especial de todo aquel dispuesto a radicalizarse. Ejemplos de la influencia de este discurso podemos encontrarlos en movimientos islamistas actuales, véanse *al-Sanusiyya*, *al-Mahdiyya*, los Hermanos Musulmanes, las corrientes *al-Yihad*, el grupo *al-Takfir* o los grupos salafistas.

2.2. La lectura fundamentalista de las fuentes

2.2.1. *La problemática del Tafsîr o exégesis coránica*

Las diferentes escuelas de pensamiento o *madahib* que prosperaron tras la muerte del Profeta se tropezaron ante el gran problema de la interpretación de los textos

fundamentales. Desde actitudes más abiertas, como en el ejemplo de la escuela *hanafí*, hasta la inflexibilidad de la escuela *hanbalí*, se abrió un amplio abanico de posibles tridentes de ortodoxia-ortopraxis-ontología islámica. Sin embargo, como hemos podido insinuar en el epígrafe anterior, las corrientes integristas comulgarán de la mano de los mensajes de autores suscritos a ritos donde la rigidez interpretativa y la absolutización de una tradición intemporal son los pilares principales.

La palabra *Tafsîr* es un verbo que, en primera persona, indica semánticamente a la acción de «analizar». Una segunda acepción del término, mucho más en la línea que nos interesa, dirá que se trata de la acción de «interpretar», «exponer claramente», en definitiva, «aclarar» o «dilucidar». En la historia coránica, *tafsîr* define la importantísima ciencia del comentario coránico y, en la historia del pensamiento filosófico árabe, serán muy valorados los comentarios coránicos de autores de la talla de Al-Kindi, Al-Farabi o Avicena.

Junto a Fouad (2005) mantenemos que la necesidad de estos comentarios coránicos se deben principalmente a tres motivos: el primero de ellos podemos situarlo en la dificultad de comprender las fuentes con facilidad, debido a su profunda complejidad. En segundo lugar, el Corán incluye una cantidad colosal de alusiones a metáforas que sólo los *ulemas*, los doctores en la ley, podrían interpretar y aclarar con mayor profundidad. Por último, la exégesis coránica requiere de un profundo conocimiento de la gramática árabe, reconocida como una ciencia sagrada, ya que permite al exégeta desentrañar los secretos del conocimiento trasmitido por Alá¹⁶.

Es obvio que no todos los musulmanes entendieron de la misma forma los principios religiosos, pero el hecho de que se den interpretaciones más rígidas de las fuentes está asociado a la profunda ambivalencia del mensaje coránico: de ahí la terrible problemática de la exégesis coránica. Rompiendo una lanza a favor del sano ejercicio de las interpretaciones flexibles de las fuentes, Guerrero (2004) nos recuerda: «[El Corán] se presenta así como un libro abierto que no impone soluciones definitivas, sino que suscita un amplio horizonte en el que el hombre se considera a sí mismo, al mundo

¹⁶También hay que tomar en consideración que en la tradición islámica el árabe tiene un origen sobrenatural al haber sido la lengua elegida por Dios para transmitir su mensaje al Profeta. Tanto es así, que el Corán es el primer libro con el que los musulmanes aprenden a leer y a escribir.

y sus signos» (p. 32). El hombre puede pedirle a Dios que le guíe a través del «camino», de la «vía recta», ya que no debemos olvidar la naturaleza errante y nómada en la búsqueda de conocimiento. Los peligros de la absolutización de la tradición, la búsqueda de los «piadosos antepasados», la vuelta a los orígenes fundacionales, en definitiva, la recuperación de la actitud fundamentalista que ya vimos, se da en claros momentos de crisis, tanto regionales como globales, donde la única salida posible ante el catastrofismo es la vuelta a una remota edad de oro del Corán por medio de la espada. Aleyas como la (3, 110) nos dicen:

Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprochable y creéis en Alá. Si la gente de Libro hubiese creído, hubiese sido mejor para ellos. Entre ellos hay creyentes, pero en su mayoría son perversos.

En estas circunstancias, el baluarte de rígidas certezas que ofrece el fundamentalismo islámico podrá compensar las necesidades existenciales del creyente, pero entraría en contradicción con aleyas como la (58, 11), que dicen: «Dios elevará a aquellos de vosotros que creen y a quienes hayan recibido la ciencia». ¿Con qué mensaje debería quedarse el fundamentalista? ¿Qué mensaje es más valioso si ambos derivan de la misma fuente? En definitiva, la ambivalencia de los mensajes justifica la panoplia de actitudes entre creyentes, entre ellas las más violentas.

2.2.2. *La red Shari'a-Corán-fiqh*

Otro de los porqués que reflejarán la especial naturaleza del Islam en la justificación de la violencia la podemos apreciar en la estructura fundamental de sus fuentes principales: el Corán y la Sunna. Según nos dirán los fundamentalistas, el Corán es un texto al que sólo le bastaron unos veinte años para adquirir su versión definitiva, en contraste con la Biblia, que necesitaría más de mil años¹⁷. Aunque, como hemos visto,

¹⁷ Este rasgo de la génesis del Corán es cuanto menos dudoso. Según pone de relieve Manuel Fraijó (2004), citando a Küng (1978): «Ya existen estudios que defienden que el Corán fue elaborado por la comunidad musulmana –siguiendo el modelo bíblico– para comentar determinados dichos del profeta. El proceso de formación del canon habría durado unos doscientos años» (p. 30). Como sigue explicando Fraijó, esto nos llevaría a distinguir entre un «Corán primitivo», preñado de elementos cristianos preislámicos, de un «Corán posterior al profeta» y actualmente en vigor.

los inicios de la predicación de Mahoma no fueron buenos, una vez asentado como jefe político-religioso-militar en Medina pudo disfrutar del potencial de su revelación y de la capacidad fraternal que tenían sus enseñanzas. Por otro lado, a diferencia del carácter heterogéneo de la Biblia, donde es ineludible contextualizar e interpretar el contenido a un autor y época determinada, el Corán, desde un punto de vista literario, tiene un resultado más homogéneo: sólo contiene profecías dictadas por Alá a Mahoma. El Corán, el libro que se había revelado al hombre, se tomó como palabra dictada directamente por Dios: un claro *logocentrismo* que grabará toda su historia. El resultado de ello será una modalidad de religión total que hará que el Islam aparezca en una sociedad sin ningún tipo de estado como la única vía admisible de sentido. En este sentido, Guerrero (2004) nos dirá:

Mahoma estableció una religión y una organización socio-política, dictando una ley que enuncia los deberes del hombre hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los demás: es una ley única que abarca al hombre entero, tanto en su vida individual como en su vida comunitaria. La religión concierne a todas las manifestaciones de la vida. (p. 23)

Aunque, durante los primeros años de revelación, los mensajes de Alá iban dirigidos a la búsqueda de la conversión de los no-creyentes, en los últimos años y tras su éxito en Medina, estarán más centrados en una propuesta de ortopraxis para la comunidad. Se trataba de una temprana manifestación dogmática que asimilaba política y religión, transformando a la religión en el perfecto colonizador tanto de la esfera pública como la privada.

Además del Corán, la otra fuente fundamental será la Sunna, texto en el que se expone la biografía del Profeta o *sira* y el *hadith* o el testimonio de dichos y hechos de Mahoma. Estos escritos, a diferencia del Corán, no tienen un origen sobrenatural. De la exégesis del Corán y la Sunna, Kienzler (2002) nos explica que la *shari'a* es la manifestación de la ley divina y que, en consecuencia, debería ser el único patrón normativo que legalizase las interrelaciones entre los creyentes, configurando el auténtico núcleo de la *umma* y el puente que enlaza política y religión.

Desde un principio, políticamente, el Islam se configuró como una teocracia igualitaria y laica, donde las leyes eran dictadas directamente por Dios y administradas por el Profeta. La inexistencia de un clero provocó la aparición de *ulemas*, doctores de

la ley, a quienes se les podía consultar en materia religioso-político «las *ibadat* o relaciones con Dios a través de las prácticas culturales, fundadas en datos coránicos, que no deben sufrir variación a lo largo de los tiempos» (Guerrero, 2004, p. 29). Estas indicaciones especificaban la *shari'a* o voluntad de Dios. Este es uno de los aspectos que apunta al germen fundamentalista desde los orígenes del Islam: «La preeminencia del derecho islámico (*shari'a*) respecto a la teología (*kalam*)» (Kienzler, 2002, p. 97).

La *shari'a* no solo reglamenta protocolos sobre el culto, sino que somete cualquier dimensión de la vida pública y privada del creyente. Para el fundamentalista no es posible una variación de estas prescripciones¹⁸. Tal como sentencia Kienzler (2002), hilando con las sombras actuales de ese fundamentalismo original:

Todos los fundamentalismos islámicos insisten hoy en que ha de imponerse un orden global que abarque la idea política, social e individual. Defienden, además, una noción integrista de religión. Según ellos, el islamismo es un sistema perfecto que regula de forma compleja y definitiva cualquier aspecto de la vida humana. (p. 97)

Por el contrario a las *ibadat*, las *mu'amalat* o relaciones jurídicas mutables, apenas sin reflejo en el Corán, eran conocidas como *fiqh*¹⁹. Con este término también se hará alusión a la jurisprudencia y al ejercicio judicial. Tal y como sostiene Garaudy (1995): «cada versículo del Corán es una respuesta divina a un problema concreto, y ello no implica cuestionar el carácter divino de esta revelación sino situarla en un momento de la historia, de una cultura, de la vida de un pueblo» (pp. 100-101). Es una lástima que entre las corrientes fundamentalistas clásicas esto no se haya visto así; una total falta de pudor intelectual y un manejo acrítico de las fuentes fosilizó, junto a la *shari'a*, el ejercicio de la jurisprudencia o *fiqh*, «volviendo intocables algunos versículos “legislativos” según la interpretación de los primeros juristas» (Garaudy, 1995, p. 95). La tendencia fundamentalista hacia el inmovilismo y la descontextualización tiene aquí su reflejo.

¹⁸ En el código de la *shari'a* también se prevén los castigos oportunos para los culpables de trasgredir alguna de las prescripciones de la ley divina y las reglas procesales a las que se va a someter. Estos son los famosos *hudud* o castigos, entre los que podemos destacar: la lapidación en caso de infidelidad, la amputación de manos por robo, etc.

¹⁹ Según Garaudy (1995): «sobre más de 6000 versículos, el Corán sólo contiene 80 que sean prescripciones jurídicas» (p. 94).

El intercambio y la falta de acuerdos entre *fiqh* y *shari'a* provocarían gran parte de los cismas existentes entre las escuelas jurídicas coránicas, influyendo, de manera casi determinante, en la creación de vías de interpretación más fundamentalistas, aún vigentes. El integrismo será el reflejo de la confusión entre la ley moral de Dios de origen divino y la jurisdicción mundanal de los hombres, descontextualizada y elevada a un plano sobrenatural.

2.3. La deriva radicalizada en la actualidad

2.3.1. *Taydîd o la «revitalización» del Islam político*

El Islam político ha estado en el foco de atención de los analistas desde que, en los años 40, Abu al'Alà Mawdudi, líder fundamentalista pakistaní, publicase el folleto titulado *Taj-did-o-Ihya-i-Din*. Este escrito introduciría el concepto de «*taydîd*», concepto que podemos traducirlo con el vocablo anglosajón *revival* o, aproximándolo al castellano, con el término «revitalización». El objetivo del texto era sencillo: este autor buscaba la renovación del Islam, pero sin caer en la herejía de la modernización. De ahí, la importancia que le dará a recuperar el concepto clásico de «*yihâd*» al decir: «*Taydîd* es la realización de un esfuerzo (*yihâd*) con el objetivo de suscitar la Revitalización del Islam en todos sus diversos aspectos y en su verdadera forma y espíritu, frente a la modernización y la innovación» (Mawdudi, 1997, p. 8).

En cierto modo, este tipo de propaganda inició un movimiento de restauración del concepto del islamismo como sistema total. De tal forma, el «islamismo» se asocia durante la primera mitad del siglo XX a una «gama de corrientes doctrinales cuya seña de identidad es el propósito de islamizar la sociedad, esto es, de garantizar la primacía de “ordenar el bien y prohibir el mal” mediante la aplicación rigurosa de la ley coránica o *shari'a*» (Elorza, 2004, p. 183)²⁰.

²⁰ En un claro ejercicio de delimitación conceptual, la cita sigue de la siguiente forma: «Por “yihadismo”, [entendemos] el designio de imponer ese orden sirviéndose de la violencia y el terror» (Elorza, 2008, p. 183).

El ideario fundamentalista de este renacido Islam político está basado en la práctica de la *iytihâd* o de la intervención de los criterios islámicos en el mundo moderno. Este intervencionismo religioso podemos resumirlo en cuatro tesis claramente diferenciadas. En primer lugar, la consideración de la universalidad del Islam para gobernar, controlar y dirigir al mundo al completo. Un segundo rasgo que diagnosticará en todo lo no musulmán una ignorancia y una ingenuidad sólo tratable desde los dogmas y el liderazgo del Islam. También, el reconocimiento de la necesaria lucha legítima, de la *al-yihâd*, como solución a la ignorancia y la herejía del mundo moderno. En suma, la idea de que la paz definitiva es la consecuencia lógica de la puesta en funcionamiento de los tres aspectos anteriores: universalidad del Islam, ignorancia del no musulmán y lucha legítima como vía.

Aunque algunos autores como Saleh (2007) sostienen que el Islam político «tiene una gran dosis de política y un pequeño soplo de religión» (p. 2), sólo podemos estar de acuerdo a medias con afirmaciones de este tipo. Es cierto que en una investigación sobre la deriva del Islam político moderno no debemos olvidar:

La coyuntura sociopolítica del mundo arabomusulmán y los pretextos del radicalismo islámico que apoya sus argumentos en determinados hechos y realidades como el autoritarismo de los gobiernos árabes y musulmanes en general, el conflicto árabe israelí, las guerras de Afganistán e Iraq, el analfabetismo y la difícil situación de la mujer musulmana y la fragilidad de la economía de estos países. (Saleh, 2007, p. 5)

Consiguientemente, todos estos motivos han generado el caldo de cultivo apropiado para que las corrientes islámicas fundamentalistas aprovechen durante el último siglo los vacíos que las alternativas laicas no han podido rellenar²¹. El terrorismo yihadista y los movimientos más rigoristas nacerán junto a esta revitalización del Islam. Pero, al fin y al cabo, estos móviles políticos sólo dibujan el perfil socio-cultural del nacimiento de

²¹ Recomiendo encarecidamente el texto de Khoury, A. T. (1981), *Los fundamentos del Islam*, Barcelona: Herder, donde, cronológicamente, elabora una lista de estos movimientos fundamentalistas islamistas. Por otro lado, estos movimientos no son exclusivos del Islam, sino que están diseminados por todas las grandes religiones. En el cristianismo fundamentalista fue muy notable la figura de Carl McIntyre con la fundación de la *Bible Presbyterian Church* en 1932 en Estados Unidos o las «Asambleas de Dios» brasileñas en la década de los noventa, por poner algunos ejemplos. En el judaísmo ortodoxo, los jaredíes, jaseitas y kareitas difieren sobre cómo y qué fuentes divinas conviene leer. Así, de igual modo, podemos hallar corrientes fundamentalistas en el hinduismo de la mano de partidos políticos como el Bharatiya Janata Party (Partido Popular Indio), quienes abogan por la implementación del sistema tradicional de castas.

estos movimientos. En la criminología más científicista, éste sí sería un enfoque adecuado por lo que tiene de objetivable. En nuestra reflexión filosófica, debemos profundizar más en las raíces de este *revival* y examinar las demandas terroristas, demandas legitimadas en clave religiosa. Este análisis corresponderá al último epígrafe de este apartado.

2.3.2. *Los ideólogos contemporáneos y su mensaje*

La deriva del terrorismo yihadista, nacida durante el proceso de «revitalización» del Islam político, radicalizará el contenido de su ideología de mano tanto de la lectura de los ideólogos clásicos —especialmente, Ibn Taymiyya—, como de una serie de nuevos ideólogos contemporáneos diseminados a lo largo de todo siglo anterior. En primer lugar, debemos remontarnos a finales del siglo XIX, época en la que la figura de Raschid Rida adquirirá protagonismo tras convertirse en el líder del movimiento salafista, movimiento que reclamará la vuelta al islamismo de los «piadosos antepasados», recuperando las tesis básicas del wahabismo. Un salafí no reconocerá una organización estatal basada en elementos no coránicos, ya que la razón humana sólo es un testigo de la acción de las fuentes sagradas.

Por otro lado, Hasan al-Banna (1906-1948) fundará en Egipto el famosísimo movimiento Al-Ikhwan al Muslim (los Hermanos Musulmanes) en 1928. Definió el islamismo como «un orden global que abarca todos los aspectos de la vida: estado y patria, gobierno y pueblo, moral y poder, gracia y justicia, ciencia y derecho, bienes materiales, riquezas y bienestar, compromiso y oración, doctrina y veneración» (Kienzler, 2002, p. 104).

Otra de las figuras más importantes dentro del radicalismo yihadista contemporáneo es la del pensador egipcio Sayid Qutb. En 1953, formará parte de «los Hermanos Musulmanes» y un año más tarde será encarcelado, siendo ejecutado en 1965. Desengañado con la sociedad norteamericana que había visitado, concibió como imposible trasladar el modelo occidental al pensamiento musulmán (Jordán, 2004). El concepto clave de su pensamiento es la *yahiliyya*, aquella ignorancia que gobernaba el mundo antes de que el Profeta instituyera el estado islámico. Además, inspirado en las

tesis de Ibn Taymiyya, considerará la *yihâd*, en cuanto su acepción de empleo de la violencia, una obligación para luchar contra los neopaganos —a los que en alguna ocasión llama «cruzados»— que amenazan el orden Dios.

Según Jordán (2004), será el egipcio Shukri Mustafa quien llevará las ideas de Qutb a su máximo exponente radical. Fundará el grupo violento Takfir-wa-l-Hijra en la década de los sesenta. El significado del nombre de este grupo se trata de una expresión de acusación que se hace contra aquellos que manifiestan una falta de fe y que deberían ser tratados de renegados. Los componentes de este grupo se consideraban la vanguardia del Islam y apuestan por un sometimiento total del mundo a las directrices de las fuentes sagradas. Mustafa fue ejecutado en 1978, diseminando a los componentes del grupo en otras organizaciones terroristas.

Abd al-Salam Faraj fue otro gran seguidor de las tesis de Qutb. Destacó por la profundización que hizo en la «obligación olvidada»: convertir a la *yihâd* en el sexto pilar de la religión musulmana²². Citado en Sivan (1997), Faraj mantenía: «El enemigo son los actuales gobernantes. Por consiguiente es una obligación imperativa luchar contra todos esos gobernantes. Esta *yihâd* islámica exige hoy la sangre y el sudor de cada musulmán» (p. 35).

Mucho más cercano a Osama Bin Laden, otro de los ideólogos fundamentales en el pensamiento del terrorismo global actual es Omar Abu Omar (Abu Qatada). Tal y como nos explica Jordán (2004), citando a Paz (2002), Qatada, de origen palestino, fue arrestado en 2002 por la policía británica en su domicilio de Londres. Editor de *Al-Ansar*, es el autor de *Artículos entre dos Doctrinas*: una recopilación de noventa y ocho artículos en los que hace una crítica del islamismo sometido a las normativas apóstatas y ateas de occidente. Para solucionar esta situación, recomienda el uso de métodos violentos en la instauración del poder del Islam sobre todo el planeta.

²² Como nos explica Guerrero (2004) existen cinco prescripciones o «pilares de la religión» (*arkân al-dîn*) que todo musulmán, siendo indiferente su clase social, de cumplir: el primero, no hay dios sino Dios y Mahoma es su Enviado (*shahâda*); el segundo es la obligación de la oración o azalâ; el tercero mandato es la tributación de impuestos («azaque») destinada a solventar la pobreza entre musulmanes; la cuarta es la obligación de ayunar en el mes de Ramadán y la quinta es la prescripción de peregrinar una vez en la vida a la Meca. La finalidad de estas prescripciones es poner de manifiesto el carácter unificador del Islam y la sumisión de todo creyente a Dios.

Finalmente, siendo tal vez la personalidad más conocida gracias a los medios de comunicación, Osama Bin Laden será el gran referente para el terrorismo yihadista global. La contundencia y claridad de sus afirmaciones, el estilo de vida que adoptó durante su militancia en Al-Qaeda y la magnitud de su acción terrorista lo han elevado a la altura del conquistador y jefe militar Saladino. Su concepción de la *yihâd* estará en la línea salafista de su maestro Abdullah Azzam, esto es, tendrá una doble finalidad: «implantar regímenes islámicos en los países musulmanes y defender al islam de la conspiración que han urdido contra él Occidente y los judíos» (Jordán, 2004, p. 61). Para ello, es necesario recuperar la aplicación íntegra de la *shari'a* y de los principios coránicos en todos aquellos países apóstatas, especialmente en Estados Unidos, artífices de la corrupción de los países árabes en detrimento del Islam.²³

Como se puede notar, la radicalización del discurso fundamentalista estará asociada a profundos componentes políticos y sociales. Aun así, la religión en todos estos nuevos ideólogos, al igual que en los clásicos, sigue siendo el soporte legitimador final de la actividad terrorista, donde el tono del discurso remite a un denominador común que analizaremos en el siguiente epígrafe: la búsqueda de la *arqueoutopía*.

2.3.3. *La arqueoutopía como objetivo*

Para rematar este apartado dedicado a la evolución del pensamiento violento dentro de la tradición islámica y su deriva actual, haremos unos breves comentarios a uno de los objetivos incólumes en la tradición integrista, propósito adoptado por la totalidad de grupos yihadistas contemporáneos: Al-Qaeda, Al-Djihad al-islami (Guerra santa), Djund Allah (Tropas de Dios), Hizbollah (Partido de Dios), etc.

La arqueoutopía tendrá que ver con una variedad muy particular de utopía: «el ordenamiento perfecto responde a los rasgos reales o imaginarios, casi siempre imaginarios, de un forma social y política, religiosa o cultural, situada en el pasado, una edad de oro a la cual el utopista propone retornar de modo imperativo» (Elorza, 2004,

²³ La cadena de televisión árabe Al-Yazira es una buena fuente de entrevistas realizadas a Osama Bin Laden desde el año 1998, año en el que fundará el «Frente Islámico Mundial para la Yihad contra judíos y Cruzados» y declarará la guerra a Estados Unidos y a sus allegados.

p. 181). Si recordamos las declaraciones de Mawdudi, el renacimiento del Islam que se conceptualizaba por medio del término «*taydîd*» suponía una renovación religiosa y espiritual sin recurrir a la herejía de la innovación. En consecuencia, nos encontramos ante el diseño de un proyecto político que necesita apuntalar las bases de un nuevo orden social en creencias y formas de vida pasadas, ancladas en la época de los «piadosos antepasados», de Alá y de sus seguidores más próximos.

La Revolución islámica en Irán por Jomeini, el régimen de Arabia Saudí o el Afganistán de los talibanes son buenos ejemplos de la implementación estatal de esta arqueoutopía radical. La colonización de todas las esferas vivenciales, públicas y privadas, por la imposición de la *shari'a* a través de la *yihâd*, ponen de manifiesto el calado social del proyecto del Islam político.

El proyecto arqueoutópico del islamismo radical se centra en la instauración de un «califato profético», como el diseñado por los «piadosos antepasados». De tal forma que el yihadista no tiene que elaborar complejas alternativas inexistentes. Sin más, debe echar un vistazo al pasado, a la edad de oro del Profeta y sus allegados, para recoger el modelo social y político que diseñaron, extrapolándolo punto por punto hasta nuestros días. En esta visión descontextualiza del mundo, la *yâhiliyya* o época de ignorancia ha sustituido los beneficios de la instauración global del Islam por la herejía. Occidente es el gran contagiado por la apostasía y el ateísmo, por la reglamentación de origen humano y por haber olvidado el «camino» ofrecido por Dios en las fuentes. El modelo occidental es una forma de cáncer con profundas metástasis globales y la *yihâd*, siguiendo el ejemplo del Profeta Armado, es la mejor estrategia en la sanación del mundo.

Para clausurar este epígrafe, Tomás Moro, autor que concibió por primera vez la noción de «utopía» en su obra *Libro Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía* (1516), se refería a una sociedad localizada en una isla cuya principal característica era su inexistencia y ahistoricidad. Empero, la inexistencia de la isla podría motivar en nosotros una actitud crítica y orientadora hacía la reproducción de las virtudes sociales y cívicas que allí se dan. Esto sí que sería viable. En cambio, el proyecto arqueoutópico del islamismo radical no comulga de esta línea crítica y orientadora, sino que pretende desconectar forzosamente las características históricas y

contextuales de las primeras comunidades musulmanas en un tremendo ejercicio delirante. En definitiva, la inmutabilidad predominante de los dogmas religiosos y políticos en el Islam sirven de sustrato en la búsqueda de un ordenamiento social con validez intemporal.

3. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL ISLAMISMO MILITANTE VIOLENTO

En este apartado no vamos a hablar de algo así como la «filosofía criminal», ni siquiera de «criminología filosófica» o de «filosofía criminológica». Aunque resulta atractiva la idea de acuñar uno de estos términos, adolece de profundas dificultades. Para responder, veamos por qué no nos sirven las acuñaciones sugeridas. En el caso de la «criminología filosófica», nos encontramos ante un palmario oxímoron. En sus más de cien años, la Criminología ha sido considerada una ciencia social interdisciplinar en la que «el delito, los delincuentes, las víctimas y el control social constituyen las principales áreas de estudio» (Garrido et al., 1999, p. 61)²⁴.

El calificativo de ciencia social introduce a la Criminología dentro de la dinámica y los mecanismos propios del método científico. Asimismo, tomará prestada metodologías e instrumentos de otras ciencias afines, como por ejemplo la elaboración de encuestas y sondeos de la sociología, los análisis grupales y subculturales propios de la antropología social, las aplicaciones de la estadística o los cuestionarios sobre procesos cognitivos y de personalidad de la psicología. Todas estas técnicas son ampliamente aceptadas como vías de investigación propias del método científico. En claro contraste, la Filosofía, en cuanto a disciplina, no puede ser considerada una ciencia, de ahí el oxímoron que señalábamos. Aun así, que no sea una ciencia no la transforma en algo estéril y disfuncional. Todo lo contrario, la Filosofía goza de un estatus epistemológico privilegiado e ineludible, capaz de dotarnos de conocimientos fiables, verificables y de una gran utilidad general, al margen del uso del «círculo de la

²⁴ Se ha discutido ampliamente en ámbitos criminológicos teóricos qué implicaciones tiene para la Criminología que ésta no tenga una entidad propia e independiente como ciencia. La interdisciplinariedad intrínseca de su naturaleza refleja que es «el resultado de la confluencia de conocimientos y metodologías provenientes de otras disciplinas» (Garrido et al., 1999, p. 47).

investigación empírica»²⁵. A diferencia de la Criminología, la Filosofía no sólo se interesa por el cómo, sino también por el porqué de un fenómeno. Además de en el «ser», hace hincapié en el «deber-ser», el carácter normativo de la Filosofía le infunde una naturaleza crítica y no sólo empírica. Por ahora y a menos de que la Criminología aceptase metodologías no-científicas, como las usadas en filosofía, el término de «criminología filosófica» es una contradicción en sí mismo.

Del mismo modo, resulta difícil acuñar el término «filosofía criminológica» con una finalidad operativa. Al igual que sucede con las demás áreas asociadas a la Criminología —véase la psicología criminal, la sociología criminal, la estadística criminal la psiquiatría criminal, etc.—, no aparece en ninguna de ellas el adjetivo «criminológico». La tendencia histórica ha sido añadir el calificativo de «criminal» a todas las áreas de las que la Criminología podía tomar prestado conocimiento y metodologías. En nuestro caso, tampoco nos vamos a suscribir a la tendencia histórica de optar por el calificativo «criminológico» en lugar de «criminal». Evitaremos el carácter anómalo e incluso peyorativo de denominar «criminal» a una reflexión filosófica. Nos decantaremos mejor por hacer un examen de los «fundamentos filosóficos del islamismo militante violento», nomenclatura que refleja el auténtico objetivo de nuestra investigación.

Asimismo, como en muchas otras ocasiones en las que la investigación filosófica ha precedido al nacimiento de determinadas ciencias —ej. La psicología o la sociología—, ponemos de manifiesto que la actividad y la reflexión propias de la Filosofía estaban presentes en el terreno de la «desviación» y el «crimen» mucho antes de que la Criminología se erigiera como ciencia. Sobre todo y ahora que asistimos a un momento en el que la filosofía está asilada institucionalmente, partimos una lanza a favor del préstamo de conocimientos que se puede hacer entre ambas áreas en el terreno del yihadismo.

A lo largo de los próximos títulos, partiremos de la definición de «terrorismo» que razonábamos en el apartado de conceptos fundamentales. Esta definición se componía de tres elementos harto diferenciables: el uso o amenaza de la violencia, una motivación

²⁵ Según Garrido et al. (1999), las fases principales de la investigación empírica son: la elección de un modelo conceptual, la formulación de hipótesis, el diseño operativo de la investigación, la recogida de datos, el análisis de los datos, la revisión de la hipótesis y, finalmente, la revisión del modelo conceptual.

política y un tercer elemento de búsqueda de una audiencia general. Nosotros dotaremos a cada uno de estos aspectos con contenidos propios de la reflexión filosófica y que la Criminología no conoce o ha obviado. Aparte, iremos intercalando las aportaciones propias de la filosofía con datos de investigaciones criminológicas, especialmente cuando le dediquemos un espacio al papel de las víctimas.

3.1. Los medios: ética y sacralización de la violencia

3.1.1. *Kâfir o la legitimación de la violencia*

No cabe duda de que el yihadismo es una manifestación de un fundamentalismo islámico cargado de violencia. Una lectura parcial y una exégesis sesgada de las fuentes subyacen en la tesis terrorista de que la única ruta de negociación posible es la violenta. Esta interpretación radicalizada potencia la construcción de una ética justificadora de la violencia, una ética que, en primera instancia, delimitará quiénes son y quiénes no son los enemigos del Islam. Aulestia (2005) está en lo cierto cuando arguye: «todos los grupos terroristas han ido segregando pequeñas dosis de ética de la violencia para, entre otros objetivos, poder cohesionar a sus propios activistas tranquilizando sus conciencias ante la crueldad de las acciones que perpetran» (p. 253).

La influencia de los principales ideólogos se hace notar en la recuperación de distinciones propias de la edad de oro de los «piadosos antepasados». Como hemos denunciado en varias ocasiones, el término «*yâhiliyya*» o «ignorancia» subraya la importancia de la instauración de un estado islámico en virtud de ajustar la organización social a los designios de Dios y de la *shari'a*. Desde la óptica del fundamentalista y con más fuerza del terrorista, el mundo va a dividirse en dos parcelas geográficas bien delimitadas: por una lado, la *dâr al-Islâm*, donde las fuentes sagradas son tomada como principio de la organización social y espiritual; y la *dâr al-hârb*, o lugar donde la ley de Dios no es aceptada²⁶.

²⁶ Amén de los dos terrenos geográficos delimitados por el yihadismo, una variedad moderada del islamismo, el «islamismo democrático», apuesta por la modernización del Islam a través de la implantación de la *dâr al-shahâda* o «tierra de predicación», en contraposición de la *dâr al-hârb* (Elorza, 2008).

La traducción de ambos términos despeja las sospechas sobre la intencionalidad de hacer una taxonomía así. La *dâr al-hârb* o «casa de guerra» es el campo de batalla proclamado por el yihadista. Occidente en su conjunto, donde la «ignorancia» preislámica está inoculada de raíz, es el paradigma de la *dâr al-hârb*. Los habitantes de esta zona son los denominados *kâfir*, infieles que no creen en el Islam y son, en consecuencia, acusados de apóstatas y ateos. Estos infieles, al practicar el *kufr* o infidelidad, rechazan la creencia de Dios y de su ley. Asimismo, reglamentan su vida basándose en leyes que ellos mismos han conjeturado, no siguiendo las prescripciones de la ley coránica. En las fuentes, podemos encontrar bastantes pasajes en los que se sugiere qué hacer con este tipo de comunidades apóstatas y donde no hay demasiado espacio para otro tipo de interpretaciones:

¡Combatid a quienes no creen en Alá ni el último Día, ni prohíben lo que Alá y su Enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen capitación por su propia mano y ellos estén humillados. (9, 29)

¡Oh, los que creéis! ¡Poneos en guardia! Lanzaos contra nuestro enemigo por grupo o en bloque. (4, 71)

Realmente, a quienes no creen en nuestras aleyas, les quemaremos en un fuego, y cada vez que su piel se quemase, les cambiaremos la piel por otra nueva, para que paladeen el castigo. (4, 56)

Todos estos pasajes son buenos ejemplos de citas coránicas que han sido utilizadas por los principales ideólogos de la causa yihadista en sus jornadas de reclutamiento o en sus discursos. Convertirse en un *muyahîd* o combatiente es una virtud en una época de herejía y apostasía como la que se presencia desde el prisma terrorista, pero más virtuoso es convertirse en un mártir o *shahîd* y disfrutar de los privilegios que ha prometido Alá en el Paraíso. Ya se dice en el Corán que «realmente, si morís o sois matados, junto a Alá seréis reunidos» (3, 158). Esta idea sobre la radicalización terrorista la expone perfectamente Kepel (2004) cuando argumenta:

La fuerza de la red que han tejido pacientemente Bin Laden y Al-Zawahiri consiste en la excepcional disponibilidad de militantes fríos y racionales formados en los campos

afganos y luego reinsertados en la vida civil, que llegado el momento serán activados para «dar el golpe» contra el «enemigo lejano» y sacrificar sus vidas sin parpadear. (p. 133)

3.1.2. *El concepto de yihâd como «guerra santa»*

Toda manifestación del terror y la violencia que no quiera ser asociada con los actos propios de un enajenado mental buscará algún tipo de justificación de los fines que pretende conseguir. Se trata de una ética de la violencia que ponga de relieve la bondad de los fines y la necesidad de los medios utilizados, ya sean más o menos mortales. Además, la justificación sobre la legitimidad de la lucha infunde un componente motivacional en el yihadista que, convencido de poseer un papel mesiánico en el teatro de la *yihâd*, se siente confiado para llevar a cabo cualquier tipo de acto terrorista, incluso el suicidio.

En la justificación de la *iytihâd* yihadista, los principales ideólogos han sabido intercalar, para beneficio de la causa terrorista, uno de los conceptos más problemáticos a nivel de exégesis. Nos referimos al famoso concepto de «*yihâd*». Como se subraya desde el grueso de los analistas del mundo árabe, los legos en materias islámicas han cargado semánticamente este concepto con la acepción de «guerra santa». Los medios de comunicación, en un claro ejercicio de sesgo comunicativo, también han influido notablemente en que le demos este sentido. De un modo literal, la palabra *yihâd* va a significar «esfuerzo», que será la acepción más repetida en el Corán al ir acompañado de palabras como «la senda de Dios». Este «esfuerzo» se refiere a la actitud que debe caracterizar al creyente en su seguimiento de la vía que Dios nos ha ofrecido (Guerrero, 2004). Es más, en el Corán, el término «guerra» se designa por medio de palabras como «*hârb*», de ahí la «casa de guerra» o *dâr al-hârb*.

Fue Faraj uno de los primeros ideólogos contemporáneos en insistir sobremanera en la recuperación de la «obligación olvidada», esto era, convertir a la *yihâd* en el sexto pilar de la religión musulmana. Esposito (2008) asevera que la acepción de «esfuerzo» del término *yihâd* no sólo tendrá que ver con el crecimiento espiritual, sino que extiende también sus competencias a la alteración del entorno del creyente. Visto así, «en esta

última acepción, la *yihâd* podría entenderse como defensa legítima de las personas y de la religión, y también como lucha para extender el islam» (Jordán, 2004, p. 46).

Nos hallamos ante una clara diferenciación entre una comprensión de la *yihâd* como esfuerzo individual y, por otro lado, una acepción que abarcará la posibilidad de un esfuerzo colectivo con una finalidad bélica. La *yihâd* individual, como perfeccionamiento espiritual, es lo que ha denominado en las corrientes sufíes como «*yihâd* superior» o «*yihâd al-akbar*». A pesar de ello, el concepto no se agota en esta modalidad. De la misma forma, se otea una segunda variedad de *yihâd* estrictamente guerrera, conocida como «*yihâd al-asghar*» o lucha inferior. Las corrientes yihadistas se suscribirán a esta segunda modalidad de *yihâd* para justificar la acción terrorista.

Otro de los recursos retóricos propios del yihadismo actual es caracterizar a la «guerra santa» como una guerra defensiva o también como guerra asimétrica. El uso de este recurso tiene profundas consecuencias. La más importante de ellas tendrá que ver con la autopercepción del yihadistas: desde el momento en el que se considere parte de una acción defensiva, éste no se verá a sí mismo como un terrorista. También, la verdad revolucionaria subyacente en su conducta se idealiza al ponerse en el lugar de los oprimidos y al legitimar los medios violentos para castigar al opresor. En cierto modo, el yihadista asiste a la cita con el albacea de la Revolución Francesa, reclamando la herencia de que «es posible destruir el sistema para volver a construir uno nuevo sobre las ruinas del derruido» (Aulestia, 2005, p. 256).

Finalmente, el ideólogo manipulador sólo tiene que recurrir a la fuente de inspiración espiritual de aquel a quien quiere convencer. La sobrenaturalización de las fuentes en el Islam aumenta la influencia de éstas sobre las conductas de individuos muy religiosos, especialmente aquellos más vulnerables a la radicalización. Sayid Qutb, en sus escritos y manifestaciones públicas, supo aprovechar a la perfección algunos pasajes del Corán de la época medinense que, sin hacer uso del término *yihâd*, animan al combate contra los infieles. Señalemos algunas de estas aleyas:

¡Que quienes cambian la vida de acá por la otra combatan por Dios! A quien, combatiendo por Dios, sea muerto o salga victorioso, le daremos una magnífica recompensa. (4, 74)

Combatid contra ellos [*kafîr*] hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo culto a Dios. Si cesan, Dios ve bien lo que hacen. (8, 39)

3.2. El objetivo: la islamización de Occidente

3.2.1. *El rechazo al modelo occidental*

La división geográfica del mundo en la *dar al-islâm* y la *dâr al-hârb* hace de la pretensión de universalidad del Islam la norma del yihadismo. Además, la búsqueda del «califato profético» se ha transformado en un combate a nivel global, donde los Estados Unidos e Israel encabezan las listas de los estados más odiados. Aymán Al-Zawahiri, número uno de Al-Qaeda tras el asesinato de Osama Bin Laden, ha tomado el testigo del anterior líder en la labor de divulgar propaganda radical. La línea general de su pensamiento es situar a los Estados Unidos como la antítesis del mundo concebido por el Islam. Algunos de los motivos en los que repara son el hecho de haber dado cabida a una Constitución secularizada y ajena a la *shari'a*, permitir que sus conciudadanos vivan en la más despreciable inmoralidad y depravación, la permisividad del consumo de drogas y alcohol o la comercialización del sexo (Al-Zawahiri, 2006). Amén de otro motivo fundamental de naturaleza política como es el apoyo al estado de Israel, no podría estar más en acuerdo con Kepel (2005) cuando ratifica que el yihadismo es «una fuerza creciente que reúne bajo el estandarte de la yihad, contra la ley del nuevo orden mundial, libre de toda servidumbre respecto al imperialismo occidental dominante, portadora de una promesa de destrucción para la nueva Cruzada contra las tierras del Islam» (p. 287). En suma, Occidente representa a la modernidad y al neoliberalismo y, en el Islam político, la modernidad es sinónimo de apostasía, herejía e ignorancia.

El yihadista pervierte la crítica racional a la modernidad, no contempla la convergencia dialógica en la resolución de problemas y simplifica el conflicto a una mera situación que sólo puede ser erradicada por vías violentas. Entonces, ¿qué facetas de la modernidad tardía son las que pueden estar detrás de la crítica y el rechazo yihadista al modelo occidental? Para responder a esta cuestión, seguiremos el análisis de Mardones (1999) sobre los efectos de la modernidad tardía en nuestra sociedad y cultura. En primera instancia, asistimos a un momento histórico en el que se ha

producido un desgarramiento entre los dos mecanismos subyacentes al proceso de globalización. Por un lado, la perspectiva tecnoeconómica predominante ha diluido la búsqueda de sentido en un trato con la realidad basado en lo instrumental, volviéndonos incapaces de ir más allá de lo superficial y de lo funcional. Pero, al mismo tiempo, el ser humano no deja de ser una entidad necesitada de seguridades y de sentido. Occidente se encuentra en la brecha provocada tras la pugna del individualismo propio de la organización neoliberal y el deseo comunitarista de aferrarse a las seguridades que ofrece la tradición y la comunidad.

Otra de las conclusiones a las que llega el análisis de Mardones es la ineludible relativización de la verdad como efecto colateral de la globalización. La tradición y la cultura ya no constituyen en occidente una base sólida de certezas y de sentido. El relativismo es la nueva plataforma que domina nuestro modo de percibir el mundo y, en consecuencia, los grandes referentes han sido reemplazados por una homogeneización de gustos, creencias y modas.

Conjuntamente a lo anterior, la suma producida por la colonización del funcionalismo tecnoeconómico y del relativismo en nuestro modelo social ha suscitado la enorme explosión de movimientos y de tendencias fundamentalistas, en especial fundamentalismos de sesgo religioso. El designio principal de los grupos de estas tendencias es la donación de seguridades y de certezas, en definitiva, la orientación hacia un determinado carácter de sentido. Este tercer corolario es substancialmente importante cuando ambicionamos a entender mejor los mecanismos de radicalización yihadista en individuos occidentales²⁷.

Una cuarta y última consecuencia de este análisis mantiene que en occidente «están dadas las condiciones “climáticas” para el surgimiento y crecimiento de los fundamentalismos y nacionalismos» (Mardones, 1999, p. 26). En este contexto, el yihadismo es percibido por muchos como una plataforma capaz de solventar sus coyunturas existenciales y vacíos de sentido.

²⁷ Resulta muy interesante conocer el fenómeno de la radicalización yihadista en suelo europeo. No todos los individuos susceptibles de ser radicalizados tienen que ser inmigrantes de países árabes o inmigrantes de segunda generación, sino que hallamos casos de individuos que abrazan el Islam sin pertenecer a una familia árabe. Por ello, remito la investigación criminológica: *Perfiles de autor del terrorismo islamista en Europa* (2009) de Miguel Ángel Cano Paños, descargable a través de la siguiente enlace: <http://criminet.ugr.es/recpc/11/recpc11-07.pdf>

Así, frente a los efectos sociales y culturales de la modernidad tardía, los yihadistas encuentran en el Islam la única alternativa viable. El «choque de civilizaciones» se hace inevitable para el yihadista al negar la posibilidad de diálogo y de concesiones intermedias. Podemos recordar a Osama Bin Laden (2005) al disertar sobre el Islam en el siguiente tono:

[El Islam] Es la religión de ordenar el bien y prohibir el mal, con la mano, la lengua y el corazón; es la religión de la yihad en la senda de Alá para que Su palabra y la religión imperen de forma suprema. Y es la religión de la unidad, del acuerdo en la obediencia de Alá, y de la total igualdad entre todas las gentes, sin atender a su color, sexo o lengua. (p. 166)

3.2.2. *Huntington y el choque de civilizaciones*

Si intentásemos hilar sintéticamente todo lo dicho hasta ahora, nos hallaríamos en un punto caracterizado por la coloración pesimista del escenario. El análisis de la modernidad tardía que hemos esbozado en el apartado anterior deja en un lugar bastante incómodo a Occidente. Se ha generado un cisma durante la implementación del modelo funcional tecnoeconómico en nuestra forma de vida y esto ha permitido que afloren corrientes fundamentalistas que estén alcanzando puestos de influencia en la mentalidad de las personas. En cierto modo, la carta de presentación del yihadismo lo define como la cura global a la enfermedad que ha inoculado la modernidad en nuestras sociedades. La meta no será otra que la «islamización de occidente» por medios violentos. Será este punto el que confirme al terrorista el «choque de civilizaciones» que profetizaba Huntington en los años noventa.

En su artículo de 1993, *The Clash of Civilizations*, Huntington conceptualiza un nuevo paradigma explicativo de las relaciones internacionales. En él se expone la tremenda importancia de los factores culturales en la exploración de las causas de los conflictos entre civilizaciones. A diferencia del estado, la «civilización» es una entidad que acoge cuestiones elementales y centrales de la vida de los individuos y que estará delimitada por un tridente de ortodoxia-ortopraxis-ontología determinado. En cierto modo, «los Estados continuarán siendo actores poderosos, pero los choques tendrán

lugar predominantemente entre grupos de diferente identidad o entre civilizaciones» (Jordán, 2004, p. 32).

Muchos autores han criticado el planteamiento de Huntington de simplista y erróneo²⁸. Nosotros ponemos de relieve este modelo, no porque no sufra de limitaciones teóricas y prácticas, sino porque encaja a la perfección con la justificación de la *yihâd* por parte del terrorista. Debemos de tener siempre presente al examinar al yihadista que una de sus notas esenciales no es la profundidad de su pensamiento, sino la capacidad movilizadora y operativa de sus discursos. Son sujetos más de acción que de deliberación.

El análisis de los factores religiosos y culturales es especialmente importante en la explicación del terrorismo yihadista. De ahí que la *yihâd* sea interpretada en la clave huntingtontiana de choque de civilizaciones por la simpleza de su planteamiento, algo que ensamblará perfectamente con la superficialidad del enfoque yihadista. Sólo tenemos que tirar de hemeroteca y revisar algunas de las entrevistas realizadas por Al-Yazira a Osama Bin Laden (2001), citado en Jordán (2004), para hacer constar cómo contempla un choque de civilizaciones entre el Islam y Occidente.

Yo les digo que estos acontecimientos han dividido el mundo en dos campos: el de los fieles y el campo de los infieles. Que Dios nos proteja de ellos. Cada musulmán debe levantarse para defender su religión (...) Cada musulmán debe seguir su religión, perseguir a los oficiales de Estados Unidos de América, empezando por el cabeza de los infieles internacionales, Bush y su equipo. (pp. 34-35)

O aquella entrevista realizada en marzo de 1997 por el periodista de la CNN, Peter Arnett, en la que Osama Bin Laden aseveraba: «Por la gracia de Dios, hoy todo el mundo musulmán ha hecho suyo el espíritu de fuerza de la fe y ha comenzado a

²⁸ Desde su publicación en la revista *Foreign Affairs* en el verano de 1993, *The Clash of Civilization* ha sido blanco de larguísimas discusiones académicas acerca de su viabilidad como modelo explicativo. En nuestra opinión, nos suscribimos a una de las críticas más acertadas al modelo de Huntington, y es aquella que le acusa de simplificar todos los conflictos sociales a un conflicto de intereses ideológicos, sin contemplar otros variables, como haremos nosotros cuando hablemos del «reconocimiento» que busca el yihadista. Por otro lado, el haber limitado el número de civilizaciones a siete u ocho, el dotar de un carácter monolítico a cada civilización o el mero hecho de quedarse sólo con los aspectos negativos también le han hecho ganar otra serie de críticas (Jordán, 2004). Citamos una de las críticas más mencionadas al modelo de Huntington: *Does the Clash of Civilizations Paradigm Provide a Persuasive Explanation of International Politics after September 11th?* (2002) De L. Rajendram.

movilizarse con el fin de acabar con la ocupación y la influencia de los Estados Unidos sobre nuestros países» (Jordán, 2004, p. 35).

Podemos finalizar este apartado dando por sentado la profunda incapacidad para el desarrollo de un diálogo intercivilizatorio, si nos ponemos en los mismo términos del yihadista. En este contexto pesimista, resulta desesperanzador contemplar como única medida la concesión a sus demandas, cuando éstas supondrían rechazar el pluralismo social a favor de una homogenización destructora de la diferencia.

3.3. La búsqueda trascendente-inmanente de reconocimiento

3.3.1. Todorov, Honneth y el reconocimiento inmanente

Como indicábamos en la introducción a este apartado, nuestro examen de los fundamentos filosóficos del islamismo militante violento también es capaz de dotar de contenido al tercer elemento que constituía la actividad criminal del terrorista: la búsqueda de una audiencia que diera cuenta de las demandas exigidas. Es cierto que la Criminología, en cuanto que ciencia social, es muy joven para achacarle el desconocimiento de las investigaciones realizadas en otras áreas. Por ello, a lo largo de este epígrafe vamos a intentar tender un puente entre investigación filosófica y criminológica. Nos apoyaremos en una de las contribuciones de Tzvetan Todorov en su obra *La vida en común* (1995), en la que desarrolla su noción de «reconocimiento»²⁹. Si la empresa yihadista está motivada, entre otras cosas, por la búsqueda de una audiencia, podemos asegurar que esto no es más que una manifestación de una demanda de reconocimiento.

«Toda coexistencia es un reconocimiento» (Todorov, 1995, p. 117) resaltará nuestro autor. Y, si es un elemento imprescindible en la comprensión del ser humano genérico, su valor se incrementará en la actividad del terrorista. El alcance del reconocimiento

²⁹ Ni que decir tiene que la problemática analizada en este epígrafe daría para una investigación independiente. Por cuestiones de espacio, nosotros señalaremos superficialmente las virtudes de un análisis del reconocimiento que reclama el yihadista en la clave que sugiere Todorov. De algún modo, el objeto de esta investigación es poner de relieve cómo la filosofía puede resultar útil en el tratamiento de problemáticas de interés criminológico.

ocupa todas las esferas de nuestra existencia; por ello, la multiplicidad de modos de reconocimiento estará estrictamente ligada a la forma de existencia que lleve el individuo. El yihadista no deja de ser un individuo más, pero con una serie de peticiones características. Estas peticiones que hemos visto sobradamente a lo largo de los apartados anteriores, conformarán el tipo de reconocimiento que va buscando.

Aunque distinguiremos entre «reconocimiento inmanente» y «reconocimiento trascendente», por ahora y siguiendo algunos de los matices de Todorov (1995), vamos a perfilar el primer tipo de ellos. En primer lugar, se tratará de la búsqueda de un reconocimiento tanto material, como inmaterial. La materialidad se relaciona con la toma en consideración de sus actos por parte de las demás personas, con la concesión o no de sus demandas, con la criminalización de determinados sectores y la victimización de aquello que quieren proteger de las amenazas externas. La inmaterialidad propia de los *shahîd* y los *muyâhid* la veremos en el próximo epígrafe cuando examinemos el «reconocimiento trascendental» o la búsqueda del reconocimiento de la actividad terrorista a ojos de Dios.

Asimismo y utilizando una terminología propia del Derecho Penal, el yihadismo no puede ser analizado desde una óptica que contemple la imprudencia como una forma de comisión. El reconocimiento que busca el terrorista se persigue con plena conciencia de la brutalidad de los medios utilizados y de las terribles consecuencias de sus actos.

Uno de los rasgos propios del yihadismo, al igual que en cualquier manifestación terrorista, es el estar a la caza de un «reconocimiento de distinción» (Todorov, 1995, p. 121). El yihadista reclama ser percibido como alguien diferente, alguien que posee una verdad especial, unas particularidades que fomenten el conflicto con aquellos que se conforman con lo que tienen, en especial si se trata de individuos de sociedades occidentales. Al mismo tiempo, este tipo de reconocimiento será el que explique el tipo de relación con aquellos a los que el yihadista considere enemigos. Pero, en la conformación de la identidad del terrorista, la *umma* tendrá un papel fundamental. El «reconocimiento de conformidad» desarrollado en el seno de las células yihadista introduce al individuo en un reconocimiento de su existencia.

Por otro lado, Todorov (1995) anotará la diferencia entre el «rechazo» y la «negación» de reconocimiento. La negación o falta de reconocimiento es imposible que se dé en el tratamiento del terrorismo yihadista. Es obvio que no podemos darle la espalda a un problema que tiene un saldo de miles muertes a sus espaldas. Sería de una frivolidad inhumana hacer como si nunca hubiese habido víctimas. En cambio, el rechazo de la vía terrorista es nuestra única herramienta para lidiar con el problema. La principal consecuencia de esto estriba en que, por medio de la sanción, nunca terminamos de saciar definitivamente la sed de reconocimiento del yihadista, sino todo lo contrario: reconocemos su existencia y el valor de lo que hacen.

Si para Todorov (1995) el reconocimiento era consecuencia de la coexistencia entre individuos, Axel Honneth (1997) nos dirá que «la integridad del hombre se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento» (p. 160). El discurso yihadista, como hemos tenido oportunidad de señalar en ocasiones anteriores, pone de relieve un talante que denuncia una lucha maniquea de clases y un conflicto social que va más allá del choque de civilizaciones huntingtontiano; además, reclama una lucha contra la «opresión» y la «colonización» que creen sufrir desde occidente. La naturaleza revolucionaria del yihadista se ve ineluctablemente excitada por los excesos de reconocimiento negativo que interioriza y que cristalizarán posteriormente en conductas terroristas.

En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Honneth (1997) analiza con minuciosa profundidad lo que llama «la estructura de las relaciones de reconocimiento social», análisis que nos ayudará a completar el anterior examen de Todorov sobre el rechazo y la negación de reconocimiento. Entre las diferentes formas de reconocimiento, tanto positivas como negativas, incluye las que denomina «formas de menosprecio». Su examen distingue entre tres formas de menosprecio. Inicialmente, relacionadas con las lesiones a la integridad física, destaca la violación y el maltrato. Por otro lado, como formas de lesionar la integridad social, apunta la desposesión de derechos y la exclusión social. En último lugar, también subraya las lesiones al honor y a la dignidad. Estos serán los puntos que nos interesen de la teoría de Honneth en nuestro estudio del yihadismo.

Huelga decir que en las formas de menosprecio no hay espacio para ningún modo de reconocimiento positivo; por ello, nos resulta tan útil para entender el dominio negativo del fenómeno del reconocimiento y las consecuencias en la autorreferencia del sujeto. Así, respecto a las lesiones a la integridad física, las más importantes según arguye, nuestro autor dirá:

Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura y en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro. (Honneth, 1997, p. 161)

La segunda forma de menosprecio que examina tendrá que ver con la lesión de la integridad social. Honneth (1997) seguirá tomando como referencia la experiencia de la «humillación» como la situación que se le atribuye a un sujeto que queda excluido de determinados derechos dentro de una sociedad. El yihadista, en especial aquel sujeto radicalizado en suelo occidental o aquel que sufra el conflicto árabe-israelí, encajaría bastante bien con esta descripción. Como seguirá explicando:

Lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. (Honneth, 1997, p. 163)

Por último, describirá una tercera forma de menosprecio en la que los bienes que se están lesionando están en estrecha relación con las nociones de «honor» o de «dignidad». Estos términos están ligados al valor social del singular o del grupo. De tal modo que «sólo con tales formas evaluativas de desprecio, de desvalorización de modos de vida individuales o colectivos, se llega propiamente a comportamientos que hoy se designa en el lenguaje cotidiano con los conceptos de “injuria” y “deshonra”» (Honneth, 1997, p. 163). Si el sujeto atribuye una significación positiva a la comunidad y ésta es

desvalorizada por agentes externos, en consecuencia, este sujeto conjugará una pérdida de autoestima. En suma, las reacciones de sentimientos negativos asociadas a las diferentes experiencias de menosprecio generan el caldo de cultivo apropiado para el surgimiento de una lucha por el reconocimiento.

El recurso a la violencia muestra que el yihadista es incapaz de valerse de otros tipos de caminos, como las vía democráticas, para la consecución de sus demandas. La clasificación de estos individuos como criminales es una forma de reconocimiento que funciona a modo de profecía de autocumplimiento, llevándolos a articular pensamientos del tipo: «este reconocimiento que no obtengo de buena voluntad, lo obtendré por la fuerza» (Todorov, 1995, p. 136)³⁰. Y, si las demandas no han sido satisfechas, con la comisión atentados se satisface un doble deseo: el reconocimiento directo del daño causado y un reconocimiento indirecto por la atención que se le presta después al atentado.

3.3.2. *Muyâhid y shahîd: el reconocimiento trascendente*

En el Islam, no hay nada más glorioso para un *Muyâhid*, un combatiente de Alá, que convertirse en un mártir o *shahîd*. La participación y muerte en la *yihâd* guerrera es uno de los mecanismos que tendrá el terrorista para conseguir un reconocimiento que va más allá de la vida, un reconocimiento trascendente al que sólo acceden aquellos que tengan el favor de Dios. Ya hemos citado pasajes del Corán en los que se vislumbran las virtudes de luchar y morir en el bando de Alá. Aleyas como (4, 74) o (3, 158), antes mencionadas, son un claro reflejo de la importancia del sacrificio en combate. Pero donde mayor esfuerzo se va a dedicar a profundizar en las recompensas trascendentes será en la tradición del Profeta o *hadith*. En la Sunna de Al-Bukhari (1988), citada en Fouad (2005), se relata:

³⁰ Sobre este punto tiene mucho que decirnos las teorías de sociología criminal asociadas al *labeling approach* o teoría del etiquetaje, basadas en los principales postulados del interaccionismo simbólico. La tesis fundamental de los teóricos de la rotulación es que la sociedad se genera a partir de definiciones de la realidad que hacen los mismos individuos. Gonzalo Herranz de Rafael (2008) nos explique que «la concepción subjetiva del sujeto de sí mismo, de su sociedad y de la posición que ocupa en la misma es esencial para interpretar la conducta delictiva» (p. 218).

El mártir [*shahîd*] tiene a los ojos de Dios seis premios: todo se le perdona en seguida; ve inmediatamente el puesto que le ha sido asignado en el paraíso; está libre del castigo de la tumba y del gran terror; se le corona con la diadema de la veneración, cada rubí de la cual vale tanto como la tierra con todo lo que ella contiene; se le desposa con setenta y dos novias de hermosos ojos; y él intercede a favor de setenta y dos de sus parientes. (p. 20)

Visto así, el reconocimiento trascendental, en oposición al reconocimiento immanente, es un acicate de mayor efectividad para que el *muyâhid* sea capaz de dar su vida en un atentado y convertirse así en *shahîd*. Este reconocimiento divino es el principal factor explicativo de la existencia de terroristas suicidas en el seno de grupos como Al-Qaeda o Hizbollah. No obstante, las «operaciones de martirio» no son exclusivas del yihadismo³¹.

La figura del *shahîd* está profundamente marcada por un puritanismo obsesivo que casi roza el delirio. Tras los atentados del 11 de septiembre, el FBI hizo público el testamento de Mohammed Atta, jefe operativo de los atentados contra las Torres Gemelas, escrito en 1996, cinco años antes de su sacrificio. Una lectura de este texto refleja la plataforma radical desde la que está planteada. En él, hará algunas referencias sobre la necesidad de meditar acerca de varios de los capítulos del Corán más susceptibles de ser interpretados en clave violenta —ej. «El botín», capítulo octavo y «el arrepentimiento», capítulo noveno—. Asimismo, estipulará todos los pasos a seguir en la elaboración y desarrollo de su funeral.

Atta también destaca con minuciosidad todos los rituales de purificación previos al atentado: desde recitar unas aleyas durante la preparación de la indumentaria, inclusive un cuchillo bien afilado, hasta la prescripción de inmolarsse a grito de «*Allah-u Akbar*» o «¡Alá es grande!». Toda esta liturgia no buscará un reconocimiento mundano directo, aunque ahora estemos hablando de ello de manera indirecta, sino un reconocimiento trascendental que recompense al suicida por su sacrificio.

³¹ Según nos explica Jordan (2004), los grupos anarquistas de finales del siglo XIX, los «Panteras Negras» de sesgo etno-nacionalista o la organización palestina «Brigada de los Mártires de Al-Aqsa» han perpetrado un gran número de atentados suicidas que podríamos denominar «agnósticos» o sin relación con creencias religiosas. Aparte, hay que diferenciar los suicidios de las muertes provocadas durante el combate. «Es cierto que entre el suicidio y la resistencia heroica existe una diferencia clara: en la acción suicida el protagonista se causa a sí mismo la muerte, mientras que el autosacrificio muere en manos del otro» (Jordán, 2004, pp. 26-27).

Como broche final de este epígrafe, queremos poner de relieve el calado social que tiene la búsqueda de reconocimiento trascendente, donde las familias de los mártires sienten más orgullo que lástima por la pérdida de un miembro de su familia. Jordán (2004) testimonia las declaraciones de la madre de un *shahîd* palestino a la cadena de televisión Al Yazira:

No amo a mis hijos más que al Islam. Lo he entregado como ofrenda y sacrificio a Dios (que sea glorificado) y a la verdadera religión, con el fin de proteger la fe y alzar el estandarte de «no hay más divinidad que Dios y Mahoma es su Profeta [Shahâda]» sobre la tierra de Palestina y sobre todas las tierras del mundo. Si no abrazamos la guerra santa, la herejía cubrirá todo el mundo... nuestro fin no es vivir, sino agradar a Dios (que sea glorificado). Éste es nuestro principal y último objetivo en esta vida. (p. 28)

3.4. Las víctimas del yihadismo

3.4.1. *La negación de la alteridad y la despersonalización de las víctimas*

Las víctimas de los atentados terroristas no son únicamente quienes sufren los daños físicos directos. Desde las primeras reflexiones autónomas de la victimología, en cuanto a disciplina subsidiaria de la Criminología, se han intentado conocer las ramificaciones damnificadoras de los hechos criminales. Los atentados terroristas, por su especial naturaleza, son fenómenos tan brutales que alcanzan, en cierto modo, hasta a quien no está presente en la localización del suceso. Por ello, además de las víctimas que han sufrido directamente el atentado, tanto daños físicos como psíquicos, merece la pena dedicarle unas pocas líneas a las víctimas indirectas.

Las víctimas indirectas son «aquellas que aun no habiendo sufrido directamente el atentado, sufren consecuencias derivadas de la concurrencia del mismo» (Aguilar, Morillas y Patró, 2011, p. 676). Dentro de este grupo, los autores diferencian entre los familiares de las víctimas directas y, por otro lado, las personas sin relación familiar o de parentesco con las víctimas directas. En el primer conjunto sufrirán las consecuencias de la muerte de algún familiar o de las secuelas que estos manifiesten posteriormente. Mientras, el segundo apuntará a todas aquellas personas que han sido

testigos de la masacre o que han estado involucrados en las ayudas inmediatas tras el ataque. De cualquier modo, estas diferenciaciones sólo tienen como propósito simplificar el análisis del impacto de los atentados terroristas y mostrar las implicaciones asociadas a su comisión.

Filosóficamente, Enrique Dussel (2006) nos puede ayudar a entender el fenómeno de la negación de la alteridad como causa de la despersonalización de las víctimas, propio de la actitud de los terroristas de los atentados yihadistas. Para ello, primero vamos a tomar como referencia su análisis de la intolerancia. Este concepto de «intolerancia», anotará nuestro autor, se refiere a la «posición intransigente ante posibles oponentes» (Dussel, 2006, p. 1). Se caracterizará por una visión dogmática y una relación unilateral entre una determinada teoría de la verdad y un poder político. Cualquier tendencia fundamentalista tendrá añadida este componente de intolerancia y el yihadismo no iba a ser menos. Tanto es así que Dussel (2006) dirá:

La aceptación del otro en la verdad dogmática es el fruto de la derrota en una guerra fundamentalista; y se pretende ser una *guerra justa* en tanto opina que es guerra en defensa y propagación de la verdad (sea revelada, cultural, etc.) del grupo triunfador. (p. 2)

Ante la negativa de aceptar al otro, al yihadista, en cuanto a intolerante, sólo le queda negar al otro, negar la alteridad de todo aquello que no sea lo que él quiera. Además, la consecuencia directa que tendrá esta negación del otro será la facilidad de cometer auténticas atrocidades en forma de atentados. La despersonalización de las víctimas se muestra como corolario de la colonización o aniquilación de la alteridad e imposición hegemónica de la visión propia. Conjuntamente, el hecho de despersonalizar a las víctimas responde a un mecanismo de defensa que facilita la comisión de atentados sin saturar al psiquismo del terrorista con obsesivos remordimientos de conciencia o sentimientos de culpa por lo sucedido. Todo lo contrario, despersonalizar a las víctimas servirá de garante en la legitimación de la violencia contra los enemigos del Islam.

3.4.2. *Los yihadistas como víctimas del yihadismo*

Aun sabiendo que este epígrafe puede disgustar a muchos, en especial a víctimas y demás personas sensibilizadas, consideramos importante dedicar una pequeña reflexión a intentar responder a la siguiente pregunta: ¿son los yihadistas víctimas del yihadismo? En Criminología, se ha estudiado en profundidad el proceso de sectarización de sujetos especialmente vulnerables. Hay que tener en cuenta que las sectas presentan claras diferencias con respecto a la religión, lo que hace que los estudios no se puedan extrapolar en todos los casos. Pero, en el caso del yihadismo, nos encontramos con una variante del islamismo caracterizado por ser minoritario, extremadamente radical y en controversia con corrientes más moderadas del Islam: rasgos asociados a la totalidad de las sectas.

En palabras de Feaster (1999), citado en Aguilar et al. (2011), un grupo sectario es considerado como «un movimiento extremo que presenta una excesiva dedicación a una persona o a una causa (...) utilizan varios métodos de control mental para controlar y persuadir a sus miembros y hacer que acepten las creencias y las prácticas del grupo» (p. 683).

El yihadista no ha nacido yihadista. Le han ayudado a convertirse en eso. Estos sujetos responden a un perfil característico que aprovechan los captadores y los convierten en el blanco perfecto para ser radicalizado³². Siguiendo a Rodríguez Carballeira (2004) y extrapolando los resultados a nuestro análisis, podemos diferenciar cuatro momentos centrales en el proceso de sectarización de un sujeto. Un primer momento de «atracción», en el que los captadores —generalmente, imanes radicales, yihadistas u otros islamistas influyentes— seducen y crean las primeras impresiones en el futuro yihadista, al que pretenden agrandar afectivo-emocionalmente para generarle la necesidad de pertenecer a ese grupo.

³² El perfil de personalidad que señala Rodríguez Carballeira (2004) toma en cuenta las siguientes variables: el período de edad, en especial adolescentes y jóvenes; algunos rasgos de personalidad, como la soledad, desesperanza, dependencia o carencia de habilidades sociales; dificultades de adaptación social y elevado sentido de insatisfacción personal; deseo insatisfecho de profundización espiritual; y disfuncionalidad en el propio sistema familiar. A estos elementos habría añadir la posible presencia de trastornos mentales o un exceso de sensibilidad ante determinadas problemáticas socio-políticas.

Tras la «atracción», se dará un segundo momento de «captación», cuando el sujeto, tras sufrir un intenso ejercicio de manipulación emocional, quiere formar parte del grupo y acatar las normas internas. Aún, los esfuerzos de los captadores se centran en asentar al captado la necesidad de pertenencia al grupo de manera acrítica.

El tercer momento será fundamental en el proceso de radicalización, ya que nos encontramos en la etapa de «conversión» radicalizada del individuo. En esta fase, el cambio y la transformación se dan en el fuero interno del individuo. Se suscribe a la totalidad de los valores y de las creencias de la organización, haciendo juicios de valor sobre el mundo en los términos propios del grupo. A esta etapa se la denomina «estado de sectarización» y constituye el momento previo a la radicalización total: la «yihadización».

Por último, una vez que ha cristalizado toda la ortodoxia-ortopraxis-ontología de la organización en el individuo, la nueva personalidad yihadistas se ha consolidado de tal modo que, no sólo va a participar activamente en el reclutamiento de nuevas personas, sino que será capaz de dar el paso de ser un *muyâhid* a un *shahîd*.

En estas circunstancias, ¿podemos afirmar que los yihadistas son víctimas de este proceso de sectarización? En mi opinión, la respuesta es afirmativa. Pero ¿atenúa la responsabilidad de la barbarie de sus actos? Por supuesto que no.

4. CONCLUSIONES

¿Cabría la posibilidad de achacar el surgimiento del terrorismo yihadista a una etiología psicopatológica? Esta cuestión es muy interesante de responder como colofón final de la investigación que nos ha ocupado en apartados anteriores. En Criminología, hasta finales de la década de los noventa, era difícil encontrar investigadores que no sostuviesen una causalidad psicopatológica o un determinismo sociológico en el nacimiento de conductas de naturaleza terrorista. Así, desde el punto de vista psicológico, se han planteado semejanzas entre los terroristas y los psicóticos que sufren ideas paranoides y delirantes, otros han criticado esta explicación arguyendo la inexistencia de psicosis (Jenkins, 1979). También, autores como Alonso-Fernández

(2004) han llegado a defender la existencia de algo así como la «enfermedad del terrorista», basada en una disminución y manipulación de la voluntad con una finalidad destructiva. Kaplan (1977) estaría más en la línea que hemos ido sosteniendo, esto es, en considerar que el yihadista encuentra un elemento motivacional en la pertenencia a un grupo que le muestra reconocimiento y que, al mismo tiempo, legitima sus acciones y le libera de la responsabilidad de sus atropellos. Claro está, esta última perspectiva no atenúa la responsabilidad del yihadista, sino sólo le da la falsa sensación de atenuación.

Por otro lado, los determinismos sociológicos tomarán como variables en su análisis las injusticias sociales y políticas del contexto del yihadista. La consideración de estas variables es correcta. La dificultad radica en creer que estos rasgos sociales son condiciones necesarias y suficientes de la conducta terrorista. Autores como Toffler (1970), citado en Garrido et al. (1999), argüirán que los terroristas, ante la presión del entorno, no encuentran otra salida que la regresión de las ideologías violentas. En cierto modo, nosotros hemos contemplado este punto, pero no únicamente éste.

Como hemos dicho, las investigaciones criminológicas de los últimos quince años son cada vez más reacias a considerar al terrorista como un sujeto que padece algún tipo de trastorno mental. Silke (1998) nos revela que todas las explicaciones que se suscriben a esa tesis obedecen a la «falacia del gato de Alicia», falacia que nos explica del siguiente modo:

El gato cree que sólo la gente loca puede vivir en el país de las maravillas, por consiguiente cualquiera que se encuentre allí debe estar loco. La teoría de la atribución ha mostrado que tenderemos a ver nuestra propia conducta como el producto de fuerzas situacionales o ambientales, mientras que consideramos que la conducta de los demás es el resultado de sus rasgos de personalidad. (p. 52)

En resumen, resulta poco creíble que el individuo que se encuentra detrás del asesinato de miles de personas y que, a veces, incluye su propio sacrificio, no esté loco. Garrido et al. (1999) nos explica que «no hay pruebas de que los terroristas destaquen, en general, por ser psicópatas, paranoides o presentar una personalidad narcisista, al menos no en mayor medida que los delincuentes comunes» (p. 645).

Nosotros hemos apostado por un análisis ideológico-genético en el nacimiento de la conducta propia del yihadista, análisis capaz de ser integrado en un modelo criminológico explicativo que observe las variables ideológicas y religiosas. Comenzamos examinando los dos conceptos fundamentales sobre los que se ha sentado toda nuestra investigación: qué son los fundamentalismos y qué son los terrorismos. Ambos términos corresponden a realidades sociales muy amplias que hemos ido concretando hacia el fundamentalismo religioso y el terrorismo de inspiración islamista. En resumen, el Islam radicalizado, en cuanto religión total, es una de las muchas manifestaciones de lo que hemos llamado el tridente ortodoxia-ortopraxis-ontología del fundamentalista religioso. El terrorismo yihadista partirá del tridente radicalizado que le dará unas características diferenciales con respecto a otros tipos de terrorismos, al mismo tiempo que solo concebirá la vía violenta en la búsqueda de satisfacción de sus demandas.

Seguidamente, nos preguntamos si era posible asociar violencia e Islam. Para ello, hemos indagado en los orígenes del Islam en busca de huellas justificadoras de la violencia. Al analizar la época de Medina, también denominada del «Profeta Armado», las fuentes islámicas recogen tanto revelaciones divinas como tradiciones en las que no se anatemia la violencia, sino que se legitima en el ejercicio de expansión y conquista. Las escuelas jurídicas, posteriores a la muerte del Profeta, se encontraron con profundas discusiones sobre cómo interpretar las fuentes, el Corán y la Sunna. Desde la formación de escuelas más laxas, como la *hanafí*, hasta aquellas más inflexibles que estarán detrás de la deriva yihadista, como la escuela *hanbalí*. Otros ideólogos clásicos, como Ibn Taymiyya o Muhammad B´Abd Al-Wahab, seguirán la estela fundamentalista de Hanbal. No es casual que el líder de la escuela *hanbalí* inicie un hilo continuador del radicalismo hasta el renacimiento del Islam político en el siglo XX.

Los problemas interpretativos que subyacen a la tradición islámica son una constante a lo largo de su historia, y el concepto de «*tafsîr*» o de interpretación refleja la complejidad y la ambivalencia del mensaje coránico. La causa del amplio abanico de escuelas se la debemos a la ambigüedad del mensaje de las fuentes: aleyas que fomentan la solidaridad y la búsqueda de conocimiento, frente a otras que muestran los deseos destructivos y hegemónicos de Dios. En estas circunstancias, la sobrenaturalización de

las fuentes sólo fomenta la radicalización de aquellos individuos que priman los mensajes de violencia de un modo acrítico. En consecuencia, la *shari'a* y el *fiqh*, la ley coránica y la jurisprudencia, se convierten en baluartes de certezas donde los fundamentalistas hallan la organización social virtuosa, aquella que se adecue a las palabras reveladas de Dios.

El fundamentalismo ha sido una constante en la historia del Islam y durante el siglo XX asistiremos a un *revival* o *taydid* del islamismo de la mano de Abu al'Alà Mawdudi. La revitalización que sufre el Islam está cargado de tintes fundamentalistas y la modernidad, con todo lo que ella representa y conlleva, es demonizada en virtud de una recuperación de la edad de oro de los «piadosos antepasados» y la reconstrucción del «califato profético». Desde Raschid Rida, líder del movimiento salafista, hasta Osama Bin Laden establecerán una nueva línea de ideólogos que acotarán los perfiles de la deriva radicalizada en la que nacerá el yihadismo actual tal y como lo conocemos.

Llegando al final y una vez que hemos hilado la justificación de la violencia en el pasado y en la actualidad del Islam, ofrecemos nuestra aportación en materia de fundamentos filosóficos del islamismo militante violento. Hemos anotado que el yihadismo está montado sobre una plataforma justificadora de la violencia, esto es, sobre una ética de la violencia. Las fuentes proveerán al yihadista de una terminología apropiada para su ejercicio legitimador. Así, términos como «*kafir*» (infiel), «*yihâd*» (guerra santa), «*yâhiliyya*» (ignorancia) o «*dâr al-hârb*» (casa de la guerra) son articulados en discursos radicales con la única finalidad de motivar la acción del yihadista contra la amenaza que representa el modelo occidental. La tesis del «choque de civilizaciones» de Huntington nos sirve como hipótesis explicativa por la sencillez de su postulado y su ajuste al esquema mental que tiene el yihadista en su comprensión de los conflictos internacionales.

Por otra parte, el yihadismo, en cuanto terrorismo, busca una audiencia que reconozca el valor de sus acciones. En la analítica de la búsqueda de reconocimiento, recurrimos a las figuras de Todorov (1995) y de Honneth (1997), donde pudimos distinguir dos modalidades de reconocimiento subyacentes a la actividad del yihadista. Una primera de carácter inmanente, en la que el primer objetivo es la consecución de las demandas terroristas. Y una segunda de carácter trascendente, propio y distintivo del

yihadismo, en la que el reconocimiento sólo puede provenir de la satisfacción de Dios. El *muyâhid* o combatiente se convierte en mártir o *shahîd* en su búsqueda de la recompensa prometida tras la muerte al cumplir su «obligación» como musulmán.

Finalmente, hemos dedicado un apartado al análisis de las víctimas. Junto a Dussel (2006), examinamos el mecanismo del «negación de la alteridad» que lleva a cabo el yihadista como vía de despersonalización de las víctimas. Este recurso tiene un importante efecto motivador y legitimador de la acción terrorista. Asimismo, aunque las primeras víctimas del yihadismo son aquellas personas que sufren el atentado, directa o indirectamente, también lo son los yihadistas que han padecido un proceso de sectarización o yihadización que, en muchos casos, les ha llevado a quitarse la vida.

Con todo lo dicho, el panorama dibujado no es demasiado esperanzador. Y es cierto que las políticas antiterroristas se muestran ineficaces, cuando no atentan a derechos fundamentales. La principal causa se la debemos al desconocimiento general de la profundidad y el calado del problema. También, sufrimos la manipulación y el etiquetaje de los medios de comunicación que engloban todo lo procedente del Islam con el terrorismo. Debido a ello, nos suscribimos a la crítica de Fraijó (2004) cuando dice: «en el Occidente industrializado, la palabra “islam” nos sugiere fanatismo, guerra santa, marginación, castigos, azotes, mutilaciones y, en general, subdesarrollo» (p. 28). De tal forma que olvidamos todo lo positivo y embargamos los honores que debería ostentar la cultura islámica. Así, podríamos destacar la riqueza literaria de sus textos, el profundo calado personal de la comunidad y las tradiciones, los estrechos vínculos familiares, su sentido de la hospitalidad o la sencillez en la construcción de la identidad individual (Fraijó, 2004). Esta debería ser la genuina experiencia religiosa en el Islam. A pesar de ello, no debemos taparnos los ojos ante las atrocidades provocadas por el yihadismo.

Nuestra tarea como investigadores es desgranar los auténticos mecanismos de la radicalización para culpabilizar a quien sea responsable e intentar evitar posibles masacres en un futuro. De acuerdo con la teoría del arraigo social de Hirschi (1969), la principal medida política criminal en el tratamiento del yihadismo se encuentra en evitar la fractura y el debilitamiento de las relaciones sociales del sujeto. En los lazos sociales, el apego a otras personas, el compromiso con la comunidad en el respeto y la tolerancia

de la alteridad, la implicación con las actividades comunes y legítimas y el fomento de valores moderados hallaremos la respuesta. Así, podemos leer en el Corán:

A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais. (5, 48)

BIBLIOGRAFÍA

Amstron, K. (2009). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona: Tusquets.

Aguilar Cárceles, M. M., Morillas Fernández, D. L. y Patró Hernández, R.M. (2011). Víctimas de delincuencia organizada. En *Victimología: un estudio sobre la víctima y los procesos de victimización* (pp. 649-681). Madrid: Dykinson.

Alonso Fernández, F. (1994). *Psicología del terrorismo. La personalidad del terrorista y la personalidad de sus víctimas*. Barcelona: Masson-Salvat.

Al-Zawahiri, A. (2006). *His own Words*. Recuperado de http://books.google.es/books?id=Mt5_aNiyqUoC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Bin Laden, O. (2005). *Messages to the World*. Recuperado de http://books.google.es/books?id=3_fRIEZOaioC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Cano, M. A. (2009). Reflexiones en torno al «viejo» y al «nuevo» terrorismo. *Revista Española de Investigación Criminológica*, 7, 1-30. Recuperado de <http://www.criminologia.net/pdf/reic/ano7-2009/a72009art7.pdf>

Davis, J.M. (2004). *Mi cuerpo es un arma: los mártires suicidas en Oriente Próximo*. Barcelona: Ediciones B.

Dussel, E. (2006). *Deconstrucción del concepto «tolerancia»*. Recuperado de <http://www.afyl.org/info.html>

Baca, E. (2006). Terrorismo. En E. Baca., E. Echeburúa y J.M. Tamarit (eds.), *Manual de Victimología* (pp. 85-90). Valencia: Tirant lo Blanch.

Elorza, A. (2004). *Los dos mensajes del Islam*. Barcelona: Ediciones B

- (2002). *Umma: el integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza editorial.
- Esposito, J. L. (2008). *El Islam: 94 preguntas básicas*. Madrid: Alianza editorial.
- Feaster, D. (1999). Diferencias entre una religión y una secta. *CULTinfo*. Recuperado de <http://www.iiap.org/PDF/Feaster.pdf>
- Fouad, K. (2005). *Carta a un terrorista suicida*. Barcelona: RBA.
- Fraijó, M. (2004). Fundamentalismos y religión: el caso del islam. En M. Fraijó y R. Román (coord.), *Fundamentalismo y violencia* (pp. 13-37). Córdoba: UNED.
- Garaudy, R. (1990). Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición, violación. *Concilium*, 228, 227.
- (1995). *Los integrismos: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Garrido, V., P. Stangeland y S. Redondo (1999). La delincuencia organizada. En *Principios de Criminología* (pp. 635-658). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hesse, H. (2003). *Lecturas para minutos, 2*. Madrid: Alianza.
- Herranz de Rafael, G. (2008) Control social, desviación y delito. En J.I de Usel y A. Trinidad Requena (Coord.), *Leer la sociedad: una introducción a la sociología general* (pp. 204-231). Madrid: Tecnos.
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
- Jenkins, B. M. (1979). The terrorist's mindset and terrorist decisionmaking: Two areas of ignorance. *Terrorismo*, 3, 245-250.
- Jordán, J. (2004). *Profetas del miedo: aproximación al terrorismo islamista*. Pamplona: Eunsa.
- Juergensmeyer, M. (2001). *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Kaplan, A. (1977). The psychodynamics of terrorism. *Terrorism*, 1, 237-254.
- Kapusiński, R. (2009). *El mundo de hoy: autorretrato de un reportero*. Barcelona: Anagrama.
- Kepa, A. (2005). *Historia general del terrorismo*. Madrid: Aguilar.

- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*. Madrid: Anaya-Muchnik.
- Kienzler, K. (2002). *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza.
- (2005). *Al Qaïda dans le texte*. París: Presses Universitaires de France.
- Küng, H. (2006). *El Islam: historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
- Mardones, J.M. (1999). Modernidad. En J. M. Mardones (dir.), *10 palabras claves sobre fundamentalismos* (pp. 15-45). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Mawdudi, A. A. (1997). *The short history of the revivalist movement in Islam*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/77813944/A-Short-History-of-the-Revivalist-Movement-in-Islam-by-Maulana-Maududi>
- Rapoport, D. (2004). Las cuatro oleadas del terror. En F. Reinares y A. Elorza (eds.), *El nuevo terrorismo islamista* (pp. 45-74). Madrid: Temas de hoy.
- Ramón Guerrero, R (2004). El Islam y su cultura. En *Filosofías árabe y judía* (pp. 19-36). Madrid: Síntesis.
- Reinares, F. (1998). *Terrorismo y Antiterrorismo*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Carballeira, A. (2004). La actuación de las sectas coercitivas. *Cuadernos del Instituto Vasco de Criminología*, 18, 247-268.
- Saleh Alkhalifa, W. (2007). Los orígenes del radicalismo islámico. En *El Alá radical del Islam. El Islam político: realidad y ficción* (pp.1-30). Madrid: Siglo XXI Editores
- Silke, A. (1998). Cheshire-Car logic. *Psychology, Crime and Law*, 4, 51-69.
- Sivan, E. (1997). *El islam radical. Teología medieval y política moderna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Stiglitz, J. (2003). *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.
- Todorov, T. (1995). *La vida en común: ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.