

TESIS DOCTORAL

2020

**LA INFLUENCIA DEL ISLAM POLITICO EN LA
ARQUITECTURA DE SEGURIDAD MUNDIAL**

LUIS ASTORGA GONZÁLEZ

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN SEGURIDAD
INTERNACIONAL**

FRANCISCO JOSÉ RUIZ GONZÁLEZ

TESIS DOCTORAL

2020

**La influencia del islam político en la Arquitectura de
Seguridad Mundial**

Luis Francisco Astorga González

Programa de Doctorado en Seguridad Internacional
Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Director: Profesor Dr. FRANCISCO RUIZ GONZALEZ

RESUMEN

Esta tesis explica cómo ha afectado a la Sociedad Internacional la entrada en el panorama geopolítico global del islam como ideología, especialmente en el periodo que comprende desde la caída del muro de Berlín y el final de la Guerra Fría hasta la actualidad.

A esa expresión ideológica de la religión islámica la denominamos, siguiendo la terminología usada por la mayoría de los académicos, islam político. Un movimiento que tiene varias capas superpuestas: una base religiosa —el islam—, un sustrato ideológico elaborado durante el siglo XX —que podemos encontrar, entre otros autores, en las ideas de Sayyed Qutb—, un entramado asociativo que apoya y da relevancia social a la ideología —cuyo mejor exponente son los Hermanos Musulmanes— y una expresión violenta, constituida por las organizaciones terroristas de la yihad, siendo las dos más importantes y conocidas Al Qaeda y el Estado Islámico.

El islam político, que goza de un apoyo popular relevante, se ha desarrollado en un largo proceso histórico de más de un siglo y responde a diversas dinámicas de cambio social, dinámicas en las que las emociones han jugado un papel muy relevante. Se ha producido en ese proceso histórico un cambio de hegemonía cultural (en los términos descritos por Gramsci) que ha convertido el islam político en un referente cultural omnipresente en la mayoría del mundo arabo musulmán. Un referente con voluntad y capacidad de determinar todos los aspectos de la vida política, social y económica de las comunidades en las que se ha transformado en hegemónico.

La expresión violenta del islam político lo constituyen las organizaciones de la yihad, que pretenden ocupar el poder político en los Estados arabo musulmanes y refundar el califato. Occidente se convirtió en el objetivo preferente de sus acciones terroristas con un doble propósito: en primer lugar, ganarse a la opinión pública árabe. Y en segundo lugar, hacer intervenir militarmente a Occidente para incrementar el número de Estados fallidos en el mundo arabo musulmán, Estados que, desde su análisis, solo podrían recobrar el orden con el gobierno del islam político. Se persiguió así el objetivo final – recrear el califato- de manera indirecta, en un esfuerzo que estimaban sería a muy largo plazo. Sin embargo, las circunstancias de Siria e Iraq permitieron acelerar las fases de la estrategia trazada inicialmente por Al Qaeda para alumbrar al nacimiento del califato, institución que encarnó durante un breve periodo de tiempo el Estado Islámico.

Esa estrategia de la yihad ha minado a la Sociedad Internacional y al entramado político jurídico que constituye la Arquitectura de Seguridad Mundial: las Naciones Unidas y en particular su Consejo de Seguridad. La voluntad de promover una sociedad liberal transnacional de inspiración Kantiana, voluntad que inspiró la creación de Naciones Unidas tras el final de la Segunda Guerra Mundial, está muy debilitada. Y está dando paso a un panorama en el que parece que el recurso a la fuerza para la resolución de las disputas entre Estados vuelve a ser una herramienta legítima.

ABSTRACT

This thesis explains how the entry into the global geopolitical panorama of Islam as an ideology has affected the International Society, especially in the period from the fall of the Berlin Wall and the end of the Cold War to the present day.

We call this ideological expression of the Islamic religion, following the terminology used by most scholars, “political Islam”. A movement that has several overlapping layers: a religious base —Islam—, an ideological substrate, developed during the 20th century —which we can find, among other authors, in Sayyed Qutb's texts—, an associative framework that supports and gives social relevance to ideology —whose best exponent is the Muslim Brotherhood— and a violent manifestation, constituted by the terrorist organizations of the jihad, the two most important and known ones being Al Qaeda and the Islamic State.

Political Islam, which enjoys a substantial popular support, has matured during a long historical process of more than a century; and responds to a variety of social change dynamics in which emotions have played a very relevant role. In this historical process there has been a change in the prevailing cultural hegemony (in the terms described by Gramsci) that has turned political Islam into an omnipresent cultural reference in most of the Arab-Muslim world. A reference with the will and the ability to determine all aspects of the political, social and economic life of the communities wherein it has become hegemonic.

Jihad organizations are the violent expression of the social movement. Their goal is to seize political power in the Arab Muslim States and re-found the caliphate. As part of their strategy the West has become the preferred target for their terrorist actions, with a

double purpose: first, to get Arab public opinion support. Secondly, to make the West intervene militarily in order to increase the number of failed States in the Arab-Muslim world, States that, from their analysis, could only regain order with the rule of political Islam. In this way, the final objective - to recreate the caliphate - was pursued by an indirect approach in a long term effort. However, the circumstances of Syria and Iraq allowed accelerating the phases of the strategy initially drawn up by Al Qaeda to bring the birth of the caliphate, an Institution that the Islamic State embodied for a short time.

This strategy has undermined the International Society and the legal political framework that constitutes the global Security Architecture: the United Nations and, in particular, the Security Council. The will that gave birth to the Kantian-inspired International Society after the end of World War II is very weakened and it is being replaced by a multipolar global scenario, in which it seems that the use of force for the resolution of disputes between States is once again a legitimate tool.

AGRADECIMIENTOS

Escribir una tesis es un proceso largo, que requiere un esfuerzo prolongado en el tiempo. Esto sucede para cualquier doctorando, pero es más problemático cuando, como ha sido mi caso, hay que compatibilizar la actividad profesional con la investigación y la escritura de la tesis; y hacerlo, además, en un entorno muy cambiante, no solo en lo profesional sino también en lo personal. Por lo que inevitablemente ese esfuerzo afecta a las personas que te rodean, en particular a tu familia, a la que soy consciente de que he dedicado menos tiempo del que debía; es en primer lugar mi familia la que merece mi agradecimiento.

Quiero también expresar mi gratitud a mi director de tesis, Francisco Ruiz, porque ha sido clave también en este largo proceso. No solo por su dirección y por su siempre ponderado consejo sobre cómo abordar los elementos más complejos de la tesis, sino por su comprensión de mis condicionantes profesionales, que ha gestionado con flexibilidad y con una disponibilidad encomiable.

INDICE

Resumen.....	3
Abstract.....	4
Agradecimientos.....	5
Índice.....	6
Introducción: El auge del islam político y su efecto en el deterioro de la Arquitectura de Seguridad Mundial	8
1. Justificación del objeto de estudio.....	8
2. Estado de la cuestión	12
3. Objetivos de la investigación e Hipótesis.....	16
4. Diseño y estructura de la Investigación.....	17
5. Metodología de la investigación y marco teórico.....	18
6. Fuentes documentales.....	22
7. Actividades del doctorando relacionadas	23
Capítulo I: La Arquitectura Internacional de Seguridad	24
1. Resumen, estructura y objetivos del capítulo	24
2. Cuestiones previas	24
3. La aproximación <i>securitaria</i> a las Relaciones Internacionales	29
4. La evolución histórica del modelo de seguridad	32
5. El marco teórico de la arquitectura de seguridad	36
6. Conclusiones del capítulo.....	38
Capítulo II: islam político. Concepto y evolución.	39
1. Resumen, objetivo y estructura del capítulo.....	39
2. Introducción.....	39
3. El islam.....	43
4. El islam como ideología	55
5. La organización política: los hermanos musulmanes.....	63
6. La yihad global	78
6.2 Salafismo y yihad.....	79
6.2 Al Qaeda.....	86
6.3 El Estado Islámico.....	103
7. Conclusiones del capítulo.....	111
Capítulo III: sociología del islam político. los cambios de patrones culturales	114
1. Resumen, objetivos y estructura del capítulo	114

2. Polarización islámica y movimientos sociales	114
3. El cambio de paradigma	120
4. Pobreza y falta de movilidad social ¿En busca de un nuevo marxismo?	136
5. El contrato social del islam político	141
6. El apoyo popular a la yihad en el siglo XXI	147
7. Conclusiones del capítulo	156
Capítulo IV: la estrategia de la yihad y la quiebra de la Arquitectura de Seguridad Internacional	157
1. Resumen, objetivos y estructura del capítulo	157
2. La estrategia de la yihad global	158
3. La estrategia de la yihad y los principios del sistema internacional.....	167
4. Islam, yihad y sociedad internacional desde 1945	172
5. Occidente: la deriva de los Estados Unidos.....	177
6. La deriva de seguridad en Oriente Medio	185
7. Conclusiones del capítulo.....	197
Capítulo V: Conclusiones finales	200
Glosario de términos árabes	214
BIBLIOGRAFIA	219

INTRODUCCIÓN

EL AUGE DEL ISLAM POLÍTICO Y SU EFECTO EN EL DETERIORO DE LA ARQUITECTURA DE SEGURIDAD MUNDIAL

1. JUSTIFICACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

Puede parecer sorprendente la importancia que ha recobrado la religión –en particular el islam— desde la última mitad del siglo XX. El islam y sus expresiones políticas, a las que denominaremos “islam político”, son en la actualidad los polos sobre los que gira casi toda la vida social, política y económica en el mundo arabo-musulmán. Y han proliferado, desde la guerra en Afganistán de los años ochenta del pasado siglo, movimientos terroristas de carácter yihadista, algunos de ellos de alcance global. Las fuentes ideológicas de esos grupos parecen estar conectadas, en mayor o menor medida, con el islam como religión o al menos con una visión política del islam.

El mundo al final del siglo XX parecía dirigirse, de forma quizá titubeante pero indefectible, al “fin de la historia” profetizado por Fukuyama (1992), cuando los atentados de las torres gemelas inauguraron el siglo XXI y dieron renombre mundial a una organización terrorista, Al Qaeda, y a su líder, Osama Bin Laden. El paradigma de democracia liberal de Occidente fue contestado por Al Qaeda de forma tan cruel como inequívoca, en nombre de una religión, el islam, con un proyecto político y social para el mundo basado en el mensaje revelado en el Corán al profeta Mohamed. O más bien en la interpretación que Al Qaeda y otros movimientos yihadistas hacen de ese mensaje, una interpretación que merece algunas precisiones de carácter preliminar.

Porque, aunque hay muchas argumentaciones, algunas de ellas muy brillantes, sobre la falsedad de la interpretación que hacen Al Qaeda y otros grupos sobre el islam, esta tesis no entrará en esa controversia. Por varias razones. En primer lugar, porque las discusiones teológicas no deben formar parte del análisis político y social, en el sentido de buscar o quitar razones en pasajes del Evangelio o suras del Corán. En segundo lugar, porque la verdadera esencia de una religión o ideología es importante para los teólogos, pero para un investigador en ciencias sociales lo primordial es lo que sus seguidores crean y practiquen de forma mayoritaria. Por ilustrar esta afirmación, el cristianismo puede ser

en su esencia una religión de paz, pero si una mayoría de los cristianos creyese en la justicia de la guerra santa y se actuase bajo esa idea —una interpretación que fue mayoritaria en Europa hace unos siglos— la supuesta verdadera esencia del cristianismo dejaría de tener importancia. Ni a los ahogados por Calvino en Ginebra, ni a los quemados por la Inquisición española, ni a los degollados por la Iglesia anglicana, actos cometidos en nombre de Dios, en distintas versiones del cristianismo, durante el siglo XVI, les hubiera consolado saber que se les ajusticiaba en nombre de una religión cuya verdadera esencia era la paz.

Nos debe importar cómo es una creencia, una religión, una ideología, en la época que vivimos. Es el aquí y ahora, o en todo caso, lo que sucederá a medio plazo, lo que nos afecta. Sin duda las ideas evolucionan, a veces incluso a mejor; y a largo plazo todo cambia, incluidas las verdaderas esencias de las religiones. Pero tal y como decía John Maynard Keynes, «a largo plazo todos estaremos muertos».

Y en tercer lugar, porque la supuesta bondad o maldad (ex post) de una opción política o ideológica nunca ha tenido ninguna influencia en su triunfo o fracaso. Nadie o casi nadie cuestiona hoy la maldad del nazismo o de los jemes rojos, pero esas ideas consiguieron imponerse y ser mayoritarias en grupos muy importantes de población, con el resultado de exterminar de forma deliberada y sistemática a millones de personas.

¿Está el islam político transformando la Arquitectura de Seguridad Mundial? Es evidente para cualquier ciudadano que afecta a su vida cotidiana: no se puede coger un avión en un aeropuerto en ningún lugar del mundo sin pasar por un engorroso control de seguridad, que asegura que no se viaja con un bote de colonia de más de 30 centilitros en cabina. No es posible hacerlo porque al Qaeda secuestró y estrelló dos aviones en Nueva York hace casi veinte años. Tampoco puede un occidental pasear tranquilamente por las calles de Karachi, o hacer turismo en Yemen y visitar Adén, a menos que le tenga poco aprecio a la vida. En cierta medida se ha retrocedido al escenario que Kant lamentaba, cuando escribió «*La Paz Perpetua*», sobre la situación de los náufragos en Berbería, que eran esclavizados o asesinados por no ser musulmanes. Pero en la época de Kant no teníamos una estructura político-jurídica mundial como la que hoy existe, encarnada en Naciones Unidas, una estructura que parece haber sido debilitada por el islam político.

¿Cuál es la causa de esta situación? ¿es la religión? ¿es el islam? Si la respuesta fuese afirmativa podríamos hablar de violencia islámica o, si nos referimos a Al Qaeda o a algún grupo similar, de terrorismo islámico. Pero esa es una denominación que disgusta

a la Academia y a los responsables políticos. Yihadismo, terrorismo internacional, integrismo islámico, fundamentalismo islamista, islamismo radical, islam político y salafismo yihadista son algunas de las denominaciones que se dan al mismo fenómeno por autores diferentes. Decía Derrida que el lenguaje no se limita a describir el mundo, sino que actúa sobre él. Es sencillo advertir que el islam está presente, directa o indirectamente, en todas estas denominaciones; ¿es pues un problema religioso, o lo hemos convertido en religioso?

El objetivo de esta tesis no es estudiar el islam, ni la teología del islam, sino cómo afecta el islam político a la seguridad mundial. El islam político es un movimiento que, como veremos, engloba a organizaciones sociales, partidos políticos y grupos terroristas tales como *Daesh*, Al Qaeda, Boko Haram, Al Shabab y un largo etc. Usaremos la denominación de islam político —que se justificará más adelante—, una denominación que quizá no sea justa con el islam, tal y como se vive y se interpreta en muchos lugares del mundo por millones de musulmanes, pero es precisamente una interpretación política de esa religión la que está sacudiendo de forma violenta el Sistema Internacional en este comienzo de siglo XXI.

La convulsión que esta ideología ha producido en el sistema mundial de Relaciones Internacionales (RR. II.) y en la estabilidad de los Estados en los que la mayoría de la población es musulmana parece evidente; la pregunta que se plantea es en qué medida ha contribuido a debilitar las instituciones internacionales y si pone en riesgo la existencia de la Arquitectura de Seguridad Mundial de la forma que hoy la conocemos. Y si puede incluso llegar a transformar en obsoleto, al menos en el mundo musulmán, el sistema de preeminencia en la Sociedad Internacional de los Estados-nación, un sistema alumbrado a partir de la Paz de Westfalia y que entre sus pautas impedía el expansionismo religioso por la fuerza.

La Guerra, desde la paz de Westfalia, se ha ajustado en general al tipo descrito por Clausewitz de acto político de carácter racional; la irrupción del islam político como actor destacado de la escena internacional no solo devuelve la guerra a la situación previa a Westfalia, sino además pone en cuestión todo el derecho de la guerra desarrollado desde entonces y especialmente en el último siglo.

En los últimos treinta años la mayor parte de los grandes conflictos del mundo han tenido lugar entre países musulmanes o en países musulmanes con intervención de terceros actores, como los EE. UU. Y la Sociedad Internacional y su mecanismo de

seguridad no han vuelto a ser los mismos desde la invasión de Irak en el año 2003 por una coalición liderada por los EE. UU., una guerra que fue una de las consecuencias de los atentados de Nueva York del año 2001, realizados por un grupo terrorista, Al Qaeda, que declara que su ideología es el islam.

Por ello, aunque ignoremos la viva controversia que se da en la Academia y en los ámbitos políticos sobre la verdadera naturaleza del islam, que para algunos sería una religión incompatible en su esencia con el terrorismo de carácter yihadista, es imposible evitar la cuestión de cómo es ese islam al que declaran seguir grupos terroristas de carácter global, que aseguran actuar en nombre de Alá: ¿cuáles son sus características y cómo ha sido su evolución hasta llegar al nacimiento de Al Qaeda? Hemos empezado refiriéndonos al islam y a sus expresiones políticas, a las que hemos denominado “islam político”. Y es legítimo preguntarse si el islam político es una interpretación particular de la religión islámica o es un fenómeno diferente, con el que comparte denominación, pero distinto en su esencia. ¿Existe una relación entre esa religión y ese movimiento político?

En el caso de la yihad internacional, no es fácil para el ciudadano medio separar política y terrorismo, pero tampoco resulta fácil hacerlo en los entornos académicos: ¿Cuál es la conexión entre política y yihadismo, si es que existe? ¿Qué salto ideológico se da en cada una de las conexiones sucesivas entre religión, política y terror?

Los movimientos políticos y sociales que hay a lo largo y ancho del mundo son muy numerosos, pero mientras no alcanzan suficiente influencia social son políticamente irrelevantes. La mayoría nacen y mueren sin alcanzar notoriedad alguna. No es el caso del islam político. Es necesario determinar cuál es su apoyo popular para comprender cuáles son las posibilidades de que sus propuestas sociales tengan éxito en los países musulmanes. Si este apoyo es suficiente impondrán su programa político, lo que puede tener consecuencias para la Sociedad Mundial. De hecho, su actuación ya ha tenido una notable influencia en la escena internacional y en la Arquitectura de Seguridad Mundial.

El islam político no es el único tema de seguridad del siglo XXI, pese a su irrupción espectacular en el inicio del milenio. La Sociedad Internacional no está perturbada únicamente por *Daesh* o por Al Qaeda; globalización, cambio climático, migración, los avances tecnológicos en genética y medicina, la competición sino americana o la postura geopolítica de Rusia son otros elementos que introducen factores de riesgo en la Sociedad Internacional. Y aunque en el mundo globalizado los problemas locales de seguridad a veces tienen consecuencias mundiales, los efectos se transmiten con más intensidad en

las zonas próximas a los lugares en los que se dan esas perturbaciones de seguridad. España es vecina de dos países musulmanes —Argelia y Marruecos—, que no son inmunes a la desestabilización que puede producir el islam político en sus sociedades. Es por ello un tema importante para los españoles, que requiere especial atención.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El término “islam político” se empezó a acuñar en la Academia en los años setenta del pasado siglo, para designar una corriente heterogénea que incorporaba elementos religiosos islámicos —reales o reinventados— con ideas importadas de Occidente y con una clara vocación política (Denoeux, 2002).

Por lo que el término ha sido y es utilizado con profusión y en un abanico de escenarios muy amplio; engloba en ocasiones a partidos políticos que se declaran islámicos y en otras también —o sólo— a movimientos yihadistas, o a hermandades sociales de inspiración religiosa, tales como los Hermanos Musulmanes. Para Guilain Denoeux «es una forma de instrumentalizar el islam por individuos, grupos u organizaciones que persiguen objetivos políticos»¹ (Denoeux, 2002). Para Mohamed Ayoob, es

«el uso del idioma de la religión y de referencias históricas basadas en la religión para [lograr] la movilización de las poblaciones musulmanas para la acción política, tanto en el plano doméstico como el internacional»² (Ayoob, 2007)

Desde el año 2001 la literatura sobre seguridad, relaciones internacionales, yihad, terrorismo e islam es interminable. Se han publicado miles de libros, artículos académicos y tesis doctorales.

Sin embargo, hay pocos análisis relevantes académicamente que conecten de manera directa la degradación que sufren las Naciones Unidas y sus mecanismos de seguridad con la yihad internacional. Un trabajo interesante es el de Bassam Tibi, en particular su obra «*The challenge of fundamentalism: political Islam and the New World Disorder*», publicado en 1998, antes de los atentados de Nueva York (Tibi, 1998).

La tesis que sostenía Tibi es que el fundamentalismo islámico es una ideología política contemporánea diferente del islam, ideología a la que alimentan la animosidad de

¹ Traducido por el autor: «is a form of instrumentalization of Islam by individuals, groups and organizations that pursue political objectives»

² Traducido por el autor: «to the use of religious idiom and religion-based historical references for the mobilization of Muslim populations for political action both domestically and internationally»

Occidente y sus políticas hacia el mundo islámico, en particular hacia Oriente Medio. Y que este fundamentalismo es una amenaza a Occidente y a la estabilidad internacional.

Tibi justificaba el porqué de la desconexión entre islam y fundamentalismo islámico, señalando que no hay ni una sola *sura* en el Corán que permita matar a los apóstatas y argumentaba sobre el peligro que esos movimientos suponían para la estabilidad política de los países musulmanes. Sin embargo, Tibi detallaba poco en su obra los mecanismos por los cuales se amenazaba al orden mundial.

En el año 2000, una fecha próxima a la del libro que acabamos de citar, Bassam Tibi publicó un artículo titulado «*Post-Bipolar Order in Crisis, the challenge of politicized Islam*»; en el resumen de su artículo Tibi dice:

«En este artículo, la atención se centra en el islam; su potencial para elevarse como religión política y su universalismo explícito que fácilmente puede asumir la forma de un internacionalismo político moderno. Mi argumento básico se centra en el renacimiento de la religión sobre la base de su politización. En la tradición de Hedley Bull, mi razonamiento gira en torno al concepto de orden. Primero, analizo la concepción islámica del orden e indago sobre los desafíos que plantea para los modelos seculares occidentales como el estado-nación. Posteriormente, evalúo críticamente a la República Islámica de Irán como el primer supuesto orden islámico. En la parte final del documento, intento desafiar a la llamada a la confrontación de Jomeini presentando una fórmula para el diálogo entre civilizaciones. Soy consciente del carácter normativo de este esfuerzo, pero creo que el diálogo es una opción vital para la paz en nuestra era global»³ (Tibi, 2000)

Tibi toca muchos de los temas que se tratan en esta tesis, pero lo hace desde la óptica de un creyente musulmán y sostiene que el islam es la excusa para el yihadismo; y que, en todo caso, la verdadera esencia del islam no es la abogada por los grupos de la yihad. Sin embargo y pese al indudable valor de las aportaciones de Tibi, esta tesis contempla al islam político como una construcción social, en la que la religión sí que juega un rol importante porque es parte de su estructura. Que sea el verdadero islam o no es irrelevante, porque, como ya se ha señalado, para un científico social no existe una religión más verdadera que otra.

El estudio de la evolución del islam, desde las corrientes renovadoras del siglo XIX hasta la yihad internacional del último cuarto del siglo XX, ha sido efectuado con gran profundidad y desde múltiples ángulos por académicos como Ernest Dawn, Gilles Kepel,

³ Traducción del autor: «In this article the focus is on Islam; its potential to rise as a political religion and its explicit universalism that can easily assume the shape of a modern political internationalism. My basic argument centers around the revival of religion on grounds of its politicization. In the tradition of Hedley Bull my reasoning revolves around the concept of order. First, I analyze the Islamic conception of order, and enquire into the challenges it poses for western secular models like the nation-state. Subsequently, I critically assess the Iranian Islamic Republic as the first alleged Islamic order. In the concluding part of the paper, I attempt to challenge Khomeini's call for confrontation by presenting a formula for intercivilizational dialogue. I am aware of the normative character of this effort, but I believe that dialogue is a vital option for peace in our global age»

Pierre Vermeren, Basam Tibi, Fawaz Gerges, Carrie Wickham, Quintan Wiktorowicz, Carlos Echeverría de Jesús, Ana Belén Soage y Alison Pargeter, por citar algunos de una larga lista. La mayoría de las teorías explicativas ponen el acento en una renovación religiosa que se torció, contaminada por una nociva influencia salafista, que, aun siendo minoritaria, se difundió de forma masiva gracias al dinero de Arabia Saudí. Otras teorías señalan al colonialismo y a la resistencia cultural frente a Occidente como causa primordial, como exponen por ejemplo François Burgat o Seyyd Nasr (Burgat, 2016; S. Nasr, 1996); otros, como Olivier Roy, hablan de choque generacional: «el yihadismo es una revuelta generacional y nihilista»⁴, escribió en *Le Monde* tras los atentados de París de 2015.

Hazem Kandil, en un artículo titulado «*Testing the limits of Gramscian counter hegemonic strategies*» (Kandil, 2011), señala la relación entre el modelo de hegemonía cultural de Gramsci y la situación en Egipto entre 1982 y 2007. Kandil subraya cómo la pérdida de la hegemonía cultural no implica necesariamente la pérdida del poder político, porque el Estado (las clases dominantes) puede mantenerse con el uso de la represión. Kandil, sin embargo, no analiza el fenómeno de la yihad ni el paso, en el esquema gramsciano, de una guerra de posiciones a una guerra de movimiento, algo que si hace Thomas Butko, que enlaza, de manera general, el esquema de bloques gramsciano con el islam político (Butko, 2004)

Gilles Kepel es uno de los pioneros y más prolíficos autores: ha tratado al islam y a sus expresiones políticas desde muchos ángulos, aunque sus ideas sobre el islam y la yihad han ido matizándose con el paso del tiempo; es conocida su tesis sobre el fracaso del islam político, descrita en su obra «*Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*» (Kepel, 2000), que fue desmentida (en lo que se refiere al declive) muy poco tiempo después de su publicación, tras producirse los atentados de Nueva York del 11 de septiembre⁵.

Kepel sostenía que el vacío dejado por el comunismo fue ocupado por el islam político: «la evaporación del socialismo militante creó un vacío que el islamismo parecía idealmente calificado para llenar»⁶ (Kepel, 2002, 9). E igualmente apuntaba la influencia

⁴ Traducida por el autor: «*Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste*» www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html

⁵ De hecho, la traducción al inglés se publicó el año 2002 con un título que evitaba la palabra declive: «*Jihad: the trail of political Islam*»

⁶ Traducida por el autor: «*the evaporation of militant socialism created a vacuum that Islamism seemed ideally qualified to fill*»

de ideólogos como Maudana Al Maududi y Sayyed Qutb en la transformación del nacionalismo árabe en islamismo, tal y como se expone en esta tesis. Para Kepel el islam político encuentra sus bases religiosas en el salafismo, una tesis que para ser aceptada requiere muchos matices; como veremos, hay muchas clases de salafismo y no se da necesariamente una conexión directa entre salafismo y yihadismo. Algunos grupos de la yihad internacional justifican la violencia perpetrada contra musulmanes apoyándose en la obra de teólogos asociados al salafismo, como el medieval Ibn Taimyyia o el contemporáneo Abu al Maqdisi. Sin embargo, asociar salafismo y violencia replica el esquema de asociar islam y violencia. Hay un salafismo que es en efecto yihadista —el de Abu Al Maqdisi—, pero no todos los grupos yihadistas son salafistas: no hay una relación biunívoca entre salafismo y terrorismo.

Los trabajos de Ana Belén Soage y de Carlos Echeverría de Jesús, dos prolíficos académicos españoles especialistas en la geopolítica del islam, son particularmente interesantes; Ana Belén Soage sitúa el nacimiento del islam político en la creación de los Hermanos Musulmanes por Hassan Al Banna (Ana Belén Soage, 2008) y sostiene que las ideas de Qutb, motor del islam político, están en total sintonía con las de propio Al Banna (Ana Belen Soage, 2009).

Respecto a la explicación sobre el éxito del “islam político”, Carlos Echeverria señalaba ya en 1992 que

«El integrismo islámico se nos aparece como movimiento de recuperación de lo propio, de la identidad perdida, y como instrumento de rechazo a la omnipresencia de la cultura occidental, secuela del colonialismo» (Echeverría de Jesús, 1992)

Una tendencia teórica reseñable en las dos pasadas décadas es la especialización. En estos últimos quince años cada vez hay más estudios y publicaciones que analizan con gran detalle temas concretos de gran interés: por ejemplo, la historia de los Hermanos musulmanes en Egipto en la época de Sadat, el nacimiento de Al Qaeda en Afganistán, la Primavera árabe, ISIS, la yihad en Indonesia, Boko Haram y un larguísimo etcétera; pero cada vez es más difícil encontrar análisis holísticos del fenómeno que incorporen religión, historia, geopolítica, identidad, estrategia y comunicación de una manera integral. Hay múltiples relatos, algunos contrapuestos entre sí, pero pocas exposiciones que traten el tema de forma holística; entre otras muchas razones, es posible que el diseño actual de la investigación social sea poco proclive a este tipo de aproximaciones, porque abrir tanto el abanico hace que resulte muy complejo, al proponer teorías explicativas, ser original y al tiempo obtener sólidas inferencias causales.

3. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN E HIPÓTESIS

Se ha señalado en la justificación del estudio que existe un movimiento político global que se declara islámico y que tiene una manifestación violenta de alcance global. Y que ese movimiento, al que denominamos islam político, contribuye a deteriorar la Arquitectura de Seguridad Mundial.

Las preguntas que se han planteado pretenden responder a las siguientes cuestiones:

- En primer lugar, cuáles son las consecuencias para las instituciones de gobierno globales y en particular en lo relacionado con la Arquitectura de Seguridad Mundial, del auge del islam político.
- En segundo lugar, qué es el islam político y cuál es su relación con el islam;
- Y por último, cuáles son las razones de su éxito en varios países musulmanes e incluso entre los ciudadanos musulmanes de países de Occidente.

El objetivo principal de esta tesis es determinar cómo está contribuyendo el islam político en su conjunto a deteriorar y transformar la Arquitectura de Seguridad Mundial; para ello es necesario entender qué es el islam político, cuál es su relación con la religión —con el islam—, y cuál es su apoyo popular. Puede estudiarse cómo afecta el islam político a la seguridad mundial sin escrutar las entrañas del movimiento ni el porqué de su éxito, pero sin conocer la naturaleza y las causas del movimiento no se puede establecer una relación causal que conecte el origen del problema con sus consecuencias.

Para alcanzar los objetivos descritos se va a formular la siguiente hipótesis:

Hipótesis principal: La irrupción del islam político en la escena política global, a través de los diferentes grupos de la yihad internacional, ha contribuido de manera muy importante a socavar la Arquitectura de Seguridad Mundial, construida alrededor de la Organización de Naciones Unidas después de la Segunda Guerra Mundial.

Esta hipótesis principal se va a descomponer en tres hipótesis parciales:

1. El islam político es una construcción social compuesta por una base moral religiosa, una ideología, un movimiento social y una expresión violenta. Ha actuado como fuerza contra hegemónica en las sociedades de los Estados de mayoría de población musulmana y se ha convertido en un actor geopolítico de influencia global. La evolución económica política y social de muchos países musulmanes a lo largo del siglo XX desembocó en una transformación de sus estructuras culturales, que no

tuvieron reflejo político hasta la Primavera Árabe. La yihad local y la global son la consecuencia de esas transformaciones sociales.

2. El origen del islam político se encuentra en las reacciones identitarias anti colonizadoras que se elaboraron sobre el sustrato religioso y político que proporcionaba el islam. Ha evolucionado lentamente durante los últimos dos siglos y ha eclosionado durante el siglo XX, ocupando el espacio vacío dejado por otras ideologías revolucionarias como el marxismo. Este movimiento, que goza de un apoyo popular variable pero relevante, se ha erigido como el paradigma cultural hegemónico de transformación y mejora social en esas sociedades.
3. La estrategia de las organizaciones de la yihad global se ha orientado a promover la intervención de las naciones de Occidente en el mundo arabo musulmán, para así facilitar la toma de poder por el islam político. Esta estrategia ha tenido un éxito parcial, pero una de sus consecuencias ha sido el debilitamiento de la Arquitectura de Seguridad de la Sociedad Internacional, institucionalizada en Naciones Unidas.

4. DISEÑO Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En general se usarán técnicas cualitativas de investigación, aunque de manera puntual se utilicen datos cuantificables y se extraigan conclusiones a partir de análisis cuantitativos.

Se analiza en primer lugar a la Sociedad Internacional y a su Arquitectura de Seguridad, que tiene una dimensión legal escrita y una consuetudinaria y se revisan sus problemas de seguridad, con el objeto de definir, en el campo de las Relaciones Internacionales, el objeto referente sobre el que actúa el islam político.

A continuación, se define el islam político y se justifica el porqué de sus elementos, que constituyen su construcción social. Para validar la hipótesis principal se probarán las hipótesis parciales, que en conjunto engloban a la principal. Para la hipótesis número uno se examina el islam y su evolución histórica para determinar cuáles son los soportes doctrinales religiosos del islam político y cuáles son las conexiones entre religión y política. Se hace igualmente un análisis de la doctrina de Qutb y Maududi, buscando los elementos doctrinales de origen religioso y su reinterpretación y reconstrucción política. La génesis y evolución histórica de los Hermanos Musulmanes se considera tanto en el contexto político local como en el mundial, hasta llegar a Al Qaeda, de la que se investiga

su origen, evolución y estrategia, análisis que luego se extiende al Estado Islámico. El modelo teórico de Gramsci, de bloques hegemónicos y vanguardia revolucionaria, explica por qué los diferentes elementos enumerados forman parte de la construcción social del islam político y cómo se dan las transiciones y pasos sucesivos entre los diferentes elementos.

Respecto a la hipótesis parcial número dos, sobre el origen del islam político, se indaga en las fuentes históricas y en la elaboración del relato identitario constituyente, analizando la evolución de las sociedades musulmanas, poniendo el foco particularmente en la egipcia, sociedad que sirve como laboratorio social, desde el periodo conocido como Renacimiento árabe o *Nahda* hasta nuestros días.

La evolución ideológica en Egipto y otros países árabes, escrutada desde el periodo colonial hasta a la Primavera Árabe, permite medir la evolución de la popularidad de las opciones políticas autodefinidas como islámicas. Se hace a través de un indicador, el grado de polarización islámica, que se elabora con los datos electorales, de referéndums y encuestas de opinión disponibles; el indicador permite determinar el éxito del cambio de los patrones culturales y políticos en un periodo muy extenso, de más de un siglo.

Sobre la tercera hipótesis parcial, a partir del análisis del actual sistema mundial de seguridad, descrito en el capítulo I, se analiza la conflictividad internacional y la actuación de Naciones Unidas desde 1945 hasta nuestros días. El estudio se realiza en varios niveles: mundial, en el que se revisan los cambios de postura geopolítica de los Estados con influencia global y regional, analizando lo sucedido en el complejo de seguridad regional que constituyen Oriente Medio y el Magreb. La situación generada primero por la Revolución iraní y después por la Primavera Árabe ofrece escenarios para estudios de caso, que permitirán precisar las proposiciones políticas y sociales del islam político. Los casos analizados se revisarán a la luz de las estrategias de seguridad de los Estados relevantes, las estrategias publicadas de los grupos terroristas y el análisis de diversos indicadores, tales como el número y tipo de conflictos intra e interestatales y el índice de Estados fallidos.

5. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO TEÓRICO

El estudio de una religión y su ascendencia política en la historia reciente, su influencia en la Arquitectura de Seguridad Mundial, las razones de su éxito social y los mecanismos de transformación obligan a usar múltiples herramientas y métodos de análisis, aunque

con una profundidad inevitablemente limitada para mantener el texto en una extensión razonable.

Se ha señalado que el islam político es una construcción social, concepto que se toma de las teorías desarrolladas por Peter Berger y Thomas Luckman en «*La construcción social de la realidad*» (P. Berger & Luckmann, 1968). Nuestra visión de la realidad, del mundo que nos rodea, está determinada por la interacción social y por la impresión que proporcionan las estructuras en las que nos movemos y que determinan nuestra vida cotidiana. Esa percepción, para Antonio Gramsci (1935), es impuesta por las clases dominantes con el objetivo de perpetrar una situación de dominio de unas clases sobre otras; desde el punto de vista internacional y desde una perspectiva leninista, ese mecanismo se extrapola a un sistema diseñado para mantener el dominio de unos países sobre otros, como sostiene John Agnew (1998).

La percepción de la realidad, sin embargo, no es estática y está sujeta a cambios provocados por las variaciones de las condiciones socioeconómicas y por la apropiación de relatos impuestos desde el poder o desde movimientos contrahegemónicos. Los estudios de Alberto Melucci (1994, 1996) sobre movimientos sociales e identidad y las teorías de Daniel Kahneman (2011) sobre las emociones y el funcionamiento de la psique humana ayudan a entender cómo determinados movimientos sociales son la forma de resistencia a los discursos dominantes, los del bloque hegemónico —en terminología de Gramsci— y a sus códigos, lenguaje y símbolos. Para Melucci “el relato”, al igual que para Kahneman, es clave a la hora de construir un grupo social diferente, un yo contrapuesto a otros grupos. Y en esa construcción identitaria, el relato contempla o debe contemplar las relaciones intragrupo, las que se producen en la frontera y las acciones de los agentes externos. Se buscará ese mecanismo identitario y el relato que lo soporta para explicar la creación de una identidad musulmana diferente y enfrentada a Occidente.

Esa búsqueda, en un periodo de tiempo muy largo, que supera el siglo, requiere diversas aproximaciones. La metodología historicista se ajusta al modelo de movimientos revolucionarios de Teda Skocpol (1979), en el que se analiza la estructura del fenómeno político objeto de estudio dentro del contexto de la historia universal y de las circunstancias que lo modelan y condicionan. Ya se ha señalado a Antonio Gramsci, que proporciona un modelo teórico de cambio de paradigma político (Gramsci, 1935). Para Gramsci, las ideas aceptadas por la sociedad en un momento determinado son en realidad las del bloque hegemónico dominante, que impone su “verdad” a la sociedad como forma

de mantener su dominación, una tesis que amplía Louis Althusser (1971) en referencia a los medios de comunicación. Para Gramsci, el cambio de hegemonía cultural se produce gracias a la acción de una vanguardia; la resistencia al cambio la llevan a cabo los “intelectuales orgánicos”, al servicio del bloque hegemónico; en esta tesis se identifican los paralelismos entre el modelo de Gramsci y las ideas de Qutb y la práctica política de movimientos como los Hermanos Musulmanes. Y cómo la acción de una vanguardia en el sentido gramsciano ayudó al cambio de bloque y a conseguir la hegemonía cultural de las ideas del islam político en el mundo arabo musulmán.

Completando estos modelos se usarán puntualmente las herramientas ofrecidas por Charles Tilly, para el que hay cinco maneras de explicar un problema en ciencias sociales: «el escepticismo, el uso de las normas y teorías que lo contemplan, el disposicional, el sistémico y el de procesos basados en mecanismos»⁷ (Charles Tilly, 2005).

Tilly opta por favorecer los procesos basados en mecanismos, que seleccionan eventos relevantes del problema o situación social analizada y los explica enmarcándolos en estructuras “robustas” de alcance general. Se buscan analogías causales con la aplicación de tres tipos de mecanismos: los ambientales, los cognitivos y los relacionales, lo que implica decidir qué tipos de mecanismos juega un papel preponderante en un episodio o tendencia determinada.

En nuestro análisis del islam político se ha usado de manera puntual los procesos basados en mecanismos de Tilly para el análisis de episodios concretos. Esta aproximación complementa los modelos identitarios de Melucci y cognitivos de Khaneman; y además se puede apoyar en las ideas sobre religión de Girad (1961), de Barahona (2006) y de aprendizaje mimético de Rizzolati (Rizzolatti & Fogassi, 2014), que explican el rol y la fuerza del islam en las sociedades arabo musulmanas.

Respecto a las Relaciones Internacionales y los estudios de seguridad, el método de estudio también es predominantemente cualitativo. El modelo teórico es múltiple, porque los actores deciden cual es la forma de relación que emplean con su entorno. El modelo constructivista de Alexander Wendt (1999) explica, al menos parcialmente, la acción de grupos como Al Qaeda; pero la administración Trump se declara “realista con principios” en su estrategia de Seguridad Nacional, por lo que no parece correcto metodológicamente

⁷ Traducción de autor: skepticism, covering laws, dispositional, system and mechanism-based accounts

analizar el comportamiento de los Estados Unidos en los últimos años desde una perspectiva constructivista.

La tesis empieza por estudiar a la Sociedad Internacional y su Arquitectura de Seguridad Mundial bajo la óptica de los trabajos de Paloma García Picazo (2010) y los debates académicos entre corrientes realistas y liberales en la teoría de la Relaciones Internacionales siguiendo la clasificación de Esther Barbé (1995); esto sirve para definir la estructura a la que afectaría la acción del islam político.

El éxito del islam político y la evolución del grado de polarización islámica — concepto auxiliar que se define para mediar la evolución del fenómeno a lo largo del tiempo — se analiza con las herramientas de la sociología que antes se han descrito.

La emoción juega un papel fundamental y por ello se estudia cómo los movimientos yihadistas han usado la emoción para galvanizar a la opinión pública árabe; es particularmente interesante el caso del Estado Islámico y su uso de medios audiovisuales y redes sociales, no solo para ganar el apoyo de la opinión pública, sino incluso para realizar operaciones de influencia psicológica en sus campañas militares.

Las organizaciones yihadistas han definido su estrategia y sus objetivos en sus discursos a sus fieles, en los mensajes lanzados a Occidente e intercambiados entre los líderes yihadistas y en sus tratados de estrategia. Para estos últimos conviene señalar el del español de origen siro Setmarián «*La estrategia global de la Yihad*» y el opúsculo de Abu Bkr Al Naji «*La gestión del salvajismo*».

Por lo que se puede medir el éxito de las acciones de la yihad siguiendo el hilo conductor de sus estrategias y compararlas con el estado de la Arquitectura de Seguridad Mundial, tal y como se delimita en el capítulo I de esta tesis.

Recapitulando, se ha descrito el islam político como una construcción social con una justificación de base religiosa, sobre la que durante un largo periodo se ha elaborado una superestructura ideológica y política en la que los problemas identitarios y emocionales jugaron un rol fundamental. Las raíces del fenómeno se pueden buscar en el origen del islam o en el siglo XIII, pero su inicio contemporáneo se debe ubicar en la *Nahda* o Renacimiento árabe, en la segunda mitad del siglo XIX. Este movimiento tiene vocación política global y afecta de manera notable a la Sociedad Internacional y a su Arquitectura de Seguridad.

6. FUENTES DOCUMENTALES

En lo relativo a las fuentes documentales, se han usado como fuentes primarias la Carta de las Naciones Unidas, las Resoluciones de su Consejo de Seguridad, el Corán, los textos de Sayyed Qutb «*Señales en el camino*» y «*A la sombra del Corán*», «*Yihad en el Islam*», de Maudana Maududi, los discursos y cartas de líderes de Al Qaeda e ISIS (Bin Laden, Al Zawahiri, Al Zarqawi y Al Baghdadi) y el opúsculo «*La Gestión de Salvajismo*» de Abu Bkr al Naji.

También las encuestas realizadas por organismos como el *Pew Research Center*, el *Arab Center for Research and Policy Studies*, el *Arab Barometer*, *Terrorfree.org*, y los resultados electorales de países árabes, estos tomados de fuentes primarias o, más habitualmente, de fuentes secundarias de reconocida solvencia.

Las fuentes secundarias son muy numerosas para listarlas aquí, pero se pueden destacar algunas por su relevancia. Las autobiografías de Mustafa Hamid (Hamid & Farrall, 2015) y de Abdullah Anas (Anas & Hussein, 2019), dos de los árabes afganos con un papel importante en el nacimiento de Al Qaeda, son muy interesantes para comprender el rol de Afganistán para la gestación de la yihad internacional y el papel jugado por los actores principales: Al Azzam, Bin Laden, Al Zawahiri, etc.

Sobre los Hermanos Musulmanes, su historia, ideas, política interna y evolución doctrinal, Fawaz Gerges (2018) y Carrie Wickham (2013) son dos de los autores que merecen señalarse, aunque para el análisis del rol de la Hermandad se han utilizado muchísimas otras fuentes secundarias.

En la visión general sobre el islam político ya se ha citado a Carlos Echeverría de Jesús, Ana Belén Soage, Gilles Kepel, Pierre Vermeren, Mohamed Tozy y un largo etcétera.

Respecto a la estrategia de la yihad global, además de los discursos y cartas de los líderes de la yihad antes mencionados, se ha usado la síntesis de Jim Lacey de la obra de Setmariam «*Llamada a la resistencia islámica global*», que reduce el libro de 1600 a 200 páginas y elimina partes importantes del texto, tales como el «*Libro de las Tribulaciones y los portentos de la última hora*».

7. ACTIVIDADES DEL DOCTORANDO RELACIONADAS

En los últimos 18 años el mundo arabo musulmán ha ocupado una parte importante de mi vida. Mi interés comenzó al ir a vivir a Marruecos, durante el año 2002. Estuve allí tres años en Casablanca, hasta el año 2005; en esos años conocí el país y sus habitantes, mejoré mi francés, aprendí algo de *Dariya* y algo más de árabe estándar, *Fusha*. Volví a Marruecos tras cinco años, a la Embajada de España en Rabat, en donde estuve hasta el año 2013. En esa época realice mi Máster de Seguridad y Defensa en el Instituto Universitario Gutiérrez Mellado; mi trabajo de fin de máster versó sobre monarquía política y legitimidad religiosa en Marruecos. De Marruecos pasé destinado a Francia, el año 2013. En el 2015 comencé mi tesis doctoral, justo antes de regresar a Madrid, en diciembre de 2015, como jefe de centros de explotación CIS de la Armada. En verano de 2017 se cumplió una de mis viejas aspiraciones profesionales y fui destinado a la ESFAS (CESEDEN) como director del departamento de estrategia y políticas de seguridad.

Tanto durante mi destino en Francia como en mi paso por la ESFAS he tenido ocasión de visitar por razones de trabajo numerosos países árabes o con importante población musulmana: Bahreín, Arabia Saudí, Omán, Tanzania y Kenia, Yibuti, Túnez, Mauritania, Argelia y Jordania. Y he continuado mi estudio de la lengua árabe, tanto en cursos reglados (en Casa Árabe en Madrid) como con profesores particulares en aquellos lugares en los que no era posible la enseñanza reglada.

CAPÍTULO I

LA ARQUITECTURA INTERNACIONAL DE SEGURIDAD

1. RESUMEN, ESTRUCTURA Y OBJETIVOS DEL CAPÍTULO

La falta de consenso en la Academia sobre el contenido y alcance de las disciplinas de las Relaciones Internacionales y los Estudios de Seguridad genera a los investigadores problemas conceptuales y metodológicos. El propósito de este capítulo es establecer el marco teórico que se va a utilizar a lo largo de esta tesis dentro de las opciones posibles y justificar su elección.

2. CUESTIONES PREVIAS

El islam político comenzó a entrar en la escena internacional en la segunda mitad del siglo XX y eclosionó a comienzos del siglo XXI, con los atentados de las torres gemelas de Nueva York. Esto ha contribuido a generar cambios geopolíticos de gran relevancia en el escenario internacional y en su Arquitectura de Seguridad. Una Arquitectura de Seguridad que como tal no tiene una definición jurídica formal y de la que puede dudarse tanto de su existencia como de cuáles serían su forma, funcionamiento y límites si se concluye que en efecto existe. Es por ello obligado responder en primer lugar a la pregunta de si podemos identificar y definir esa arquitectura.

La complejidad de definir y delimitar las Relaciones Internacionales (RR. II.) o de disponer de una teoría integral de su funcionamiento es precisamente una de las razones que dificulta obtener inferencias fuertes en las investigaciones realizadas en esta disciplina. A la que, en cierta medida, se puede considerar que envuelve a todas las demás ciencias sociales: estudia cómo se comporta el mundo de los seres humanos y se ocupa de cómo las grandes estructuras sociales generadas por esos seres humanos se articulan y relacionan.

Puede intuirse que, grosso modo, en última instancia es la suma de millones de decisiones individuales las que determinan el comportamiento social global. Pero la existencia de grandes estructuras sociales —como los Estados— genera dinámicas que son diferentes de esas adiciones de comportamientos personales: el todo se comporta de forma diferente a la suma de las partes. Por lo que, al menos de forma conceptual y en una primera aproximación, pueden estudiarse las Relaciones Internacionales, que regulan

las relaciones entre Estados, desde el punto de vista sistémico usando la Teoría General de Sistemas creada por Bertalanffy (von Bertalanffy, 1968)

Von Bertalanffy encajó en su teoría a las comunidades humanas y a sus sistemas socioculturales, definidas por símbolos y determinó que debían estudiarse con una multiplicidad de herramientas, como las económicas, históricas, estadísticas o sociológicas. Acotando el análisis de sistemas a las Relaciones Internacionales, Kenneth Waltz adaptó las ideas realistas de Morgenthau, considerando el escenario internacional como un sistema (Waltz, 1979) de la forma apuntada por Bertalanffy. Morgenthau explicaba la política internacional en función de las elecciones de los agentes (los Estados) intentado posicionarse para sobrevivir y satisfacer sus intereses (Morgenthau, 1948). De forma que la política exterior es el resultado de la elección de opciones, normalmente racionales, como consecuencia de la conformación de la política interior de cada país. Pero para Waltz la política interior tiene poca importancia, porque es el sistema en su conjunto y la estructura que éste determina el que reacciona y el que va a condicionar las acciones de los elementos (los Estados), en muchos casos de forma independiente de las elecciones o preferencias de la política interna (Waltz, 1979).

Waltz sostiene que para analizar la escena internacional solo vale la aproximación sistémica. Que es necesario encontrar la estructura de las Relaciones Internacionales que explica por qué las actuaciones de los actores no producen los resultados que éstos esperan, al estar esos resultados constreñidos por las posibilidades que la estructura permite. Ésta es una teoría que no podrá predecir sucesos concretos, pero sí explicar por qué han sucedido y en cierta forma delimitar el campo de lo posible.

En los debates teóricos sobre las Relaciones Internacionales las tesis de Waltz han ocupado siempre una posición de referencia, incluso para aquellos que argumentan que los analistas deben llevar el debate mucho más allá de lo sistémico para poder explicar la realidad internacional (Keohane & Nye, 1987)

Si analizamos la realidad internacional desde el paradigma de Waltz estamos optando por una visión neorrealista de las Relaciones Internacionales. Las preguntas que debemos plantearnos antes de aceptar los postulados de Waltz son dos:

Primero, si otros paradigmas, como el transnacional o el constructivista, o incluso las teorías críticas de las Relaciones Internacionales —entre las cuales podríamos incluir algunas escuelas de geopolítica— pueden ayudar a analizar un escenario mundial

extremadamente complejo; y segundo, sí es pertinente —y metodológicamente posible— el cambio de paradigma según las circunstancias del análisis que se esté efectuando.

Respecto a la primera cuestión, y dejando de momento a un lado a las teorías críticas de las Relaciones Internacionales, la pregunta se suscita porque el paradigma realista considera a los Estados casi como los únicos actores del sistema y, sin embargo, hoy en día está cada vez menos claro cuáles son los actores relevantes en la escena internacional y si exclusivamente lo son los Estados: ¿no es Al Qaeda, una organización terrorista, un actor clave en la escena mundial? El paradigma neoliberal o transnacional parece estar más armado para explicar el comportamiento del sistema cuando se introducen actores no estatales; pero tanto las teorías realistas o neo-realistas como las liberales o neoliberales, han sido puestas en cuestión por las teorías críticas y por el paradigma social constructivista, que en cierto sentido pretende sintetizar las teorías racionalistas⁸, el reflectivismo y las teorías alternativas introduciendo cuestiones identitarias en el rol de los agentes.

¿Es el constructivismo en efecto integrador y cubre los huecos que dejan los racionalistas? Para algunos autores el constructivismo social ha tenido igualmente muchas dificultades para explicar «el rol de la violencia y la cultura en las relaciones internacionales» (Adamson, 2005). La realidad parece corresponder en ocasiones al paradigma realista, en ocasiones al liberal y en otras al constructivista. No se puede usar una aproximación determinista: los actores deciden —eligen— cómo relacionarse con su entorno, al menos dentro de lo que permite la estructura del sistema. Y en ese sentido y respondiendo a la segunda cuestión, parece conveniente, para resolver el dilema de qué paradigma emplear y cuando hacerlo, usar mecanismos de diferenciación (Albert, Buzan, & Zürn, 2011), mecanismos que trasladan algunos de los procedimientos usados en sociología a las Relaciones Internacionales, así como las herramientas de segmentación regional que aporta la teoría de complejos regionales de seguridad (Buzan & Wæver, 2003).

El Sistema Internacional, de nuevo dentro de los límites que permite su estructura, funciona de forma diferente según las elecciones y circunstancias de los actores. Las relaciones actuales entre los EE. UU. y China pueden analizarse bajo un prisma

⁸ Síntesis del neorrealismo y el neoliberalismo

neorrealista, la dinámica en el seno de la Unión Europea bajo un prisma transnacional y algunos procesos políticos en el mundo árabe y su relación con Occidente desde una óptica constructivista. En esta tesis se usarán diversos paradigmas, que se agruparán bajo las reglas de los complejos regionales de seguridad antes apuntados justificando en cada caso la opción elegida.

Se usa a veces de forma indistinta en los tratados y artículos sobre la materia los términos “Sistema Internacional”, “Sistema, Sociedad o Comunidad Internacional o Global” porque hay discusiones sobre cuál es el término correcto. Para esta tesis la terminología es importante, porque la Arquitectura de Seguridad Mundial formaría parte del Sistema Internacional o no dependiendo de cómo lo definamos y en dónde fijemos sus contornos. Por ello es necesario realizar unas precisiones sobre estos conceptos, determinando sus fronteras y el alcance del campo semántico.

Para Barbé, el Sistema Internacional es un «conjunto de actores cuyas relaciones generan una configuración de poder (estructura) dentro de la cual se produce una compleja red de interacciones (proceso) de acuerdo con determinadas reglas» (Barbé, 1995)

Para otros autores la Sociedad Internacional está constituida por Estados paritarios asociados dentro de un orden internacional instituido por ellos de forma voluntaria frente al estado de la naturaleza: estado salvaje (Buzan, 2004; Watson, 1990). Esta aproximación de Buzan es similar a la de Waltz y en ella pervive de forma evidente el mecanismo que, desde la paz de Westfalia, reconoce a los estados como los actores de esa Sociedad Internacional y que los coloca jurídicamente en un terreno de igualdad.

Pero, además de la Sociedad y el Sistema Internacional, algunos autores desarrollan también el concepto “Comunidad Internacional”, en la que se establece un orden porque se comparten valores mutuos (Bull, 1979). Una comunidad que si trascendiese las naciones e incluyese todo el planeta podría ser calificada de global. Y en ese entorno, si algún día se produce, los actores serán diferentes a los de la Sociedad Internacional: dejarían de tener cabida los Estados. Para Hedley Bull, la Sociedad Internacional es previa y necesaria para la construcción de una Comunidad Internacional, que hoy en día y al menos de forma global, podemos asegurar que no existe.

La diferencia entre el Sistema Internacional de Barbé y la Sociedad Internacional de Buzan son los actores, que Buzan restringe a sólo los Estados, de nuevo de forma similar a la de Waltz.

Hay aproximaciones completamente diferentes, que analizan y relacionan poder y territorio y que se corresponden, grosso modo, con las teorías críticas de las Relaciones Internacionales que antes se han apuntado, y que provienen de la tradición marxista o neo marxista a través de los trabajos de autores como Gramsci, Althusser, Wallerstein, Cox o Agnew. Es pertinente traer a colación estos autores, porque para ellos las estructuras sociales actuales corresponden a una determinada concepción cultural del planeta, «a una geopolítica como forma de ver el mundo, como una geopolítica imaginada» (Agnew, 1998) que permite a las clases dominantes mantener esa dominación, no solo por disponer de los mecanismos represivos para hacerlo, sino además por imponer su “sentido común” al resto de la sociedad, que acepta esa dominación como parte del orden natural de las cosas. Como señalaba en 1935 en sus *«Cuadernos desde la cárcel»* Antonio Gramsci, fundador del partido comunista italiano, al que mucho más tarde reinterpretaba Louis Althusser con una tesis similar, la hegemonía de una clase social es en primer lugar cultural (Althusser, 1971; Gramsci, 1935); lo es también en la Sociedad Internacional o en el sistema-mundo de Wallerstein (2006) y de Agnew (1998). Es significativo que el islam político en general y los movimientos terroristas asociados a esta ideología —principalmente Al Qaeda e ISIS— compartan esta visión de la necesidad de romper con las estructuras políticas y culturales existentes, como se explicará con detalle a lo largo de esta tesis.

Se puede estar de acuerdo con los planteamientos de Robert Cox (1981) o de Agnew (1998) sobre la posibilidad de construir una relación entre poder y territorio diferente a la que existe hoy en día, una geopolítica sobre bases de partida intelectuales o culturales distintas de las actuales: por ejemplo, ciudades-estado, la anarquía, un único gobierno mundial o incluso la comunidad de los creyentes musulmanes, *umma*. Pero esas alternativas y otras que puedan imaginarse se enfrentan al sistema, al status quo, a una sociedad que es westfaliana y en la que los Estados son los actores más relevantes en esa ecuación entre poder y territorio.

Por razones de orden práctico al medir o valorar la Arquitectura de Seguridad Internacional lo haremos en el marco de referencia de la Sociedad Internacional definida por Buzan; pero de momento no se ha delimitado todavía el concepto de Seguridad, en

una tesis que pretende analizar los efectos del islam político en la Arquitectura de Seguridad Mundial.

3. LA APROXIMACIÓN *SECURITARIA* A LAS RELACIONES INTERNACIONALES

Los Estudios de Seguridad son, desde el final de la Segunda Guerra Mundial —y especialmente hoy en día, en el mundo globalizado post Guerra Fría— una dimensión esencial de las Relaciones Internacionales, porque proporcionan herramientas de análisis que permiten a los actores (especialmente los Estados) el diseño de políticas públicas encaminadas a la mejora de la seguridad. Durante la Guerra Fría la identificación entre seguridad nacional e interés nacional era total (Wolfers, 1962), pero con el final de la Guerra Fría el concepto de seguridad se expandió (Matthews, 1989); con esa expansión se ampliaron también las agendas de trabajo y de investigación centradas alrededor de los Estudios de Seguridad en la Sociedad Internacional.

¿Qué entendemos por seguridad? Arnold Wolfers señalaba que «la seguridad es un concepto crucial en las relaciones internacionales, pero es extremadamente subjetiva en su naturaleza» (Wolfers, 1962). Para Barry Buzan es un concepto discutido pero sobre el que se puede construir una agenda para proporcionar categorización y dar coherencia analítica (Buzan, 1991). Para David Baldwin y respondiendo a Buzan, la seguridad no es un concepto discutido sino poco explicado: lo que hay es que responder para quién es la seguridad, para qué valores, cuanta seguridad hace falta, frente a qué amenazas y con qué medios se aborda (Baldwin, 1993)

Como vemos hay numerosas acepciones, que de forma tradicional se relacionan con las escuelas clásicas de las Relaciones Internacionales. La seguridad nacional — que grosso modo consiste en la integridad de fronteras, seguridad militar y pervivencia del sistema político del Estado— es el objeto referente para la escuela realista o neorrealista. La seguridad nacional, tal y como es concebida por los realistas, pone el foco en el poder, en los dilemas de seguridad, los equilibrios de poder, los juegos de suma cero y los Estados como actores únicos de la Sociedad Internacional.

La seguridad colectiva, asociada a la escuela idealista o transnacional de las Relaciones Internacionales, está materializada en el sistema de seguridad vigente en Naciones Unidas, un sistema que prescribe la resolución pacífica de conflictos, la prohibición de la guerra y la respuesta a las agresiones que efectúen unos Estados a otros, mediante un mecanismo colectivo que dirige el Consejo de Seguridad.

Hay muchos más modelos y conceptos de seguridad: de hecho, la seguridad se ha expandido en los dos últimos decenios para incluir la seguridad humana (Booth, 1998; Roland Paris, 2001), la económica, la sanitaria, la ecológica y hasta la de igualdad de género (Tickner, 1992). Se ha expandido hasta un punto en el que es poco manejable: en ocasiones algunos de los conceptos resultan muy difíciles de medir y por ello de operacionalizar (Baldwin, 1997).

¿Existe entonces una Arquitectura de Seguridad Internacional asociada a la Sociedad Internacional? Y si lo hace ¿qué conceptos de seguridad incorpora?

Respecto a la primera cuestión se va a concluir que sí que existe, aunque, como se expondrá a continuación, responde a parámetros y a consideraciones ideológicas que han sufrido profundas transformaciones durante la Guerra Fría y después de su final. Se han trasladado a los mecanismos de la seguridad internacional los problemas y los retos de transformación del escenario global; la incapacidad institucional de adaptarse a esos retos responde a las rigideces que de forma inherente conlleva cualquier organización compleja, pero responde además a intereses nacionales en términos de poder e influencia globales.

La Arquitectura de Seguridad Internacional es, con matices, la de la carta de Naciones Unidas, organización en cuyo entramado podemos distinguir tres elementos: los propios Estados, la organización de Naciones Unidas y los organismos independientes pero afiliados a NN.UU. (Durch, Larik & Ponzio, 2016). Algunos de estos organismos independientes son organizaciones regionales de seguridad y defensa, que juegan un papel relevante en la seguridad de las zonas en las que están ubicadas.

En el primer punto del artículo 1 del capítulo I de la carta de Naciones Unidas se define su propósito cardinal:

Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz⁹

¿Cómo se articula este propósito? A través de los mecanismos definidos en la propia carta en el artículo 7, en el que se articula el Consejo de Seguridad y en el capítulo V,

⁹ Carta de las NN. UU.

artículos 23 a 32, en el que se definen las misiones del Consejo de Seguridad, composición y reglas de funcionamiento y votación. Es particularmente relevante el artículo 24:

A fin de asegurar acción rápida y eficaz por parte de las Naciones Unidas, sus Miembros confieren al Consejo de Seguridad la responsabilidad primordial de mantener la paz y la seguridad internacionales, y reconocen que el Consejo de Seguridad actúa a nombre de ellos al desempeñar las funciones que le impone aquella responsabilidad [...] Los poderes otorgados al Consejo de Seguridad para el desempeño de dichas funciones quedan definidos en los Capítulos VI, VII, VIII y XII.

El capítulo VI trata del arreglo pacífico de controversias, el VII de las acciones a llevar a cabo en caso de amenazas a la paz, quebrantamiento de la paz o agresión, el capítulo VIII de las organizaciones regionales —en donde se regionaliza de forma parcial las funciones de arreglo de controversias e incluso de imposición de medidas coercitivas bajo la autoridad del Consejo de Seguridad— y el XII de la administración fiduciaria, algo que tiene ya hoy en día muy poca aplicación práctica.

Esta es, *de iure*, la Arquitectura de Seguridad Mundial, de la que conviene hacer algunas precisiones: la seguridad que se contempla en la fundación de las Naciones Unidas tras la Segunda Guerra Mundial es la clásica (o tradicional) de integridad de los Estados, que se corresponde con una perspectiva realista de las Relaciones Internacionales, pero esta seguridad se regula con un entramado legal de alcance supranacional y de inspiración kantiana. La Carta de Naciones Unidas establece reglas, que limitan la anarquía en la que se deberían mover las relaciones entre Estados de acuerdo con los postulados realistas. Reglas que son válidas para todos los Estados, pero que en la práctica pueden ser ignoradas con impunidad por los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

El modelo de funcionamiento del sistema es el westfaliano, con los Estados (y las organizaciones de Estados) como únicos actores relevantes de la escena internacional. Con la salvaguarda básica del respeto a la soberanía y asuntos internos de los Estados reflejada en el artículo 2 párrafo 7 de la Carta:

Ninguna disposición de esta Carta autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados, ni obligará; a los Miembros a someter dichos asuntos a procedimientos de arreglo conforme a la presente Carta...

El cambio de circunstancias en la Sociedad Internacional que se dio con el paso de la Guerra Fría a la post Guerra Fría ha dejado ese artículo prácticamente sin valor, con la introducción del principio de la “responsabilidad de proteger de los Estados”. Esto obliga a analizar el funcionamiento del modelo en las dos épocas y entender además cuál es su origen: qué circunstancias históricas, qué ideas y qué valores llevaron a su adopción.

Porque de igual manera que la adopción por Occidente de los valores kantianos inspiró el modelo de Naciones Unidas, el cambio de valores que sacude a la Sociedad Internacional en el siglo XXI pone ese modelo en riesgo.

4. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MODELO DE SEGURIDAD

El origen y devenir del modelo de seguridad mundial es relevante porque, como el Ouroboros, la historia tiende a repetirse: se dan paralelismos evidentes entre las guerras religiosas del siglo XVI en Europa y las del XXI en el mundo arabo musulmán. Y porque, como ya se ha apuntado, los mecanismos de legitimación e institucionalización sociales de la violencia, que invisten el entramado del modelo de seguridad, se han ido conformado con la evolución de la historia de las ideas en Europa. Son las ideas las que impulsan y dan forma a las normas jurídicas.

El continente europeo tiene una larga tradición bélica, que podemos rastrear casi hasta la prehistoria: la evolución política social y religiosa de Europa se ha escrito en sangre desde sus inicios. Pero la percepción de la guerra como institución social legítima ha sido siempre un tema de reflexión recurrente; ya en la época clásica señalaba Cicerón, en «*De Officiis*», la necesidad de evitar siempre que fuese posible la guerra:

«En el caso de un Estado en sus relaciones exteriores, los derechos de la guerra deben ser estrictamente observados. Porque hay dos modos de resolver una disputa: el primero, conversando y el segundo por fuerza física. Y puesto que el primero es la característica del hombre y el segundo de la bestia, debemos recurrir a la fuerza solo en el caso de que no sea posible la conversación»¹⁰

Agustín de Hipona definía en el siglo IV qué era la guerra justa:

«Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado»¹¹

doctrina que fue después reelaborada en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino¹² y en el XVI por Francisco de Vitoria¹³ y por Francisco Suárez¹⁴, entre otros.

¹⁰ Traducido por el autor: in the case of a state in its external relations, the rights of war must be strictly observed. For since there are two ways of settling a dispute: first, by discussion; second, by physical force; and since the former is characteristic of man, the latter of the brute, we must resort to force only in case we may not avail ourselves of discussion Tullius Cicero. *De Officiis*, 1.34. With an English Translation. Walter Miller. Cambridge. Harvard University Press; Cambridge, Mass., London, England. 1913.

¹¹ San Agustín, *Quaest*

¹² Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, II-II Qu. 40

¹³ Vitoria, Francisco de (1960). *Relecciones teológicas*. Obras de Francisco de Vitoria. Madrid: Biblioteca de autores cristianos

¹⁴ De Bello

El siglo XVI fue el de las guerras religiosas en Europa. Católicos, luteranos, calvinistas, anabaptistas... se enzarzaron en matanzas que culminaron en la Paz de Westfalia. Como ya se ha señalado, los Estados se convirtieron en los actores de la Sociedad Internacional y los conflictos por causas religiosas fueron reemplazados por conflictos por intereses, intereses que encarnaban los Estados. La guerra se convirtió en el acto político racional descrito por Carl Von Clausewitz. Fueron la lógica del *fait accompli* y el agotamiento del continente europeo después de ciento cincuenta años de pugnas religiosas, que culminaron en la Guerra de los Treinta años, las que posibilitaron este modelo de preeminencia de los Estados sobre los individuos, las ideas o las clases sociales.

Este mecanismo westfaliano de origen europeo no se convirtió en global hasta que la revolución industrial y el éxito del modelo de Occidente lo llevaron, a partir del siglo XIX, a erigirse en el dominador incontestado del planeta, debilitando o eliminando otros sistemas políticos. Entre ellos el sino/japonés, no muy alejado del europeo y el arabo musulmán, construido sobre las premisas de la comunidad de los creyentes y, al igual que el mencionado sino/japonés, evolucionado a lo largo de siglos (Kissinger, 2014).

El filósofo alemán Immanuel Kant, en su opúsculo «*La Paz Perpetua*»¹⁵, abogaba en el siglo XVIII por una convivencia ordenada entre entidades políticas diferentes, dentro de una sociedad mundial, que daría paso con el tiempo y la extensión de la democracia a una asociación completa y pacífica de la humanidad, en la que la guerra no tendrá cabida. Estas ideas fueron calando en la población y fue la Primera Guerra Mundial el “cisne negro” que sirvió de catalizador para que cobraran impulso institucional: el horror de la carnicería humana y la destrucción que se produjo durante el periodo 1914-1918 llevaron a la creación, en el periodo entreguerras, de la Sociedad de Naciones. Se concibió siguiendo los principios de paz democrática que había soñado Kant dos siglos antes y aunque no sirvió para evitar la Segunda Guerra Mundial, al menos sirvió como experiencia para la posterior creación de las Naciones Unidas en 1945.

Hemos señalado antes cómo la creación de Naciones Unidas respondió a una concepción idealista del mundo, la supuesta encarnación de la Comunidad de Naciones descrita por Hedley Bull. Pero con un sustrato esencialmente westfaliano: los Estados son los actores del sistema y la propia configuración del Consejo de Seguridad —con cinco miembros permanentes divididos entre los dos bloques antagónicos, capitalista y

¹⁵ En un parte de la obra Kant se lamentaba del trato dado a los náufragos europeos en las costas de Berbería; la Comunidad Internacional debía respetar a los individuos independientemente de su raza o religión.

comunista— responde a la lógica de equilibrio de poder que se estableció en Europa tras la Paz de Westfalia (Kissinger, 2014).

Durante la guerra fría esa arquitectura de seguridad funcionó de manera imperfecta, pero impidió el Armagedón nuclear al que parecía abocada irremediabilmente la humanidad; probablemente también contribuyó a evitarlo la convicción de ambas superpotencias de que, como señalaba Clausewitz, la guerra es un acto político racional (Clausewitz, 1832). El riesgo de que una guerra entre ellos escalase hasta el conflicto total, siguiendo el mecanismo de interacción recíproca hasta el esfuerzo máximo, que también describió Clausewitz en «*De la Guerra*», era muy elevado; en ese caso la guerra hubiese terminado en un conflicto nuclear de alcance ilimitado, que nada tenía de racional porque no era posible ganarlo.

El Consejo de Seguridad (CSNU) siempre ha funcionado de forma imperfecta por el uso interesado del derecho de veto del que disponen los miembros permanentes¹⁶, pero en espíritu —y al menos hasta la caída del muro de Berlín y el colapso del comunismo— tuvo como leitmotiv prevenir la guerra entre Estados. Prácticamente no se ocupó de los conflictos intra-estatales —aplicando el principio de no injerencia— y no se autorizó el uso de la fuerza, con alguna notable excepción; las políticas racistas de Rhodesia hicieron que el UNSC autorizase al Reino Unido a usar la fuerza para implementar la prohibición a ese país de importar petróleo en 1966¹⁷.

La caída del muro de Berlín transformó la escena internacional y durante un breve periodo, que no llegó a un decenio, parecieron cumplirse las profecías de Fukuyama sobre el fin de la historia; el comienzo de la globalización redujo el carácter westfaliano del sistema internacional: los Estados no desaparecieron, pero otros actores, como las empresas y las ONG, adquirieron un gran protagonismo. Se pasó de una escena internacional bipolar a una unipolar, dominada por los EE. UU., una hegemonía que durante una década nadie pudo discutir: en 1990, se afirmaba que el mundo era sin duda unipolar (Krauthammer, 1990). En 1997, Brzezinsky señalaba en «*El Gran tablero mundial*»:

«que nunca había existido un imperio de carácter global como el de los EE.UU.; en las épocas de las dominaciones española, francesa o inglesa siempre había existido un contrapoder, una nación capaz de

¹⁶ Durante la guerra fría (hasta 1990) el veto de los miembros permanentes se usó con profusión, hasta en 177 ocasiones de 1946 a 1989.

¹⁷ Resolución del Consejo de Seguridad 221/1966.

hacerle frente, al menos parcialmente. Y esta era la única vez en la que no había nadie con recursos para hacer frente al *hegemón*» (Brzezinski, 1998).

Durante esa época de hegemonía, EE. UU. lideró la coalición que expulsó a las tropas de Sadam Hussein de Kuwait y las intervenciones militares en los Balcanes; en la primera con pleno apoyo del Consejo de Seguridad; no así en la crisis de Kosovo, en donde la intervención militar de la OTAN se hizo para proteger a los albanokosovares de los serbios. El veto ruso en el Consejo de Seguridad obligó a que la intervención de la OTAN tuviese que ser legitimada por una Resolución de la Asamblea General; en este asunto, que desembocó en una independencia de Kosovo promovida por los EE. UU. y solo reconocida por algunos países, se quebraron todas las normas de la Arquitectura de Seguridad Mundial, como recuerda la Federación Rusa cada vez que se le señalan los casos de Georgia, Moldavia o incluso Ucrania, porque no se respetó el principio de no injerencia recogido en el artículo 2 de la Carta de Naciones Unidas. Kosovo abrió el camino al concepto de “Responsabilidad de Proteger”, concepto que nació en Canadá en el 2001 y fue institucionalizado en NN. UU. en el 2005¹⁸ y que es una enmienda a la totalidad al principio de “no injerencia en los asuntos internos”, porque, grosso modo, obliga a la comunidad internacional a intervenir si un Estado está agrediendo a su propia población. Como señala Alicia Moral, la evidencia de la necesidad de articular un mecanismo que permitiese la intervención de la comunidad internacional se hizo

“acuciante en los años 90 tras el genocidio de Ruanda, la masacre de Srebrenica o las guerras en Somalia y en Kosovo, en que la comunidad internacional no reaccionó a tiempo en unos casos o no supo cómo hacerlo en otros y no pudo evitar las graves violaciones masivas de derechos humanos y el terrible impacto que tuvieron en la imaginación colectiva. En este contexto, apareció la doctrina de la intervención humanitaria, que llegó a ser invocada en varias ocasiones, pero cuya legitimidad fue cuestionada desde un primer momento en numerosos debates políticos y doctrinales, especialmente a raíz la intervención de la OTAN en Kosovo en 1999” (Moral Revilla, 2019)

El inicio del siglo XXI lo jalonó el atentado de las torres gemelas en Nueva York: como veremos, no fue la extrema violencia del atentado la que hizo tambalearse al sistema mundial de seguridad, sino la aparente enmienda a la totalidad planteada por el islam político de los principios que lo regían. Y a esta enmienda se sumó la violenta reacción que produjo el atentado en el país más poderoso de la tierra, los EE.UU., la víctima: sus posteriores intervenciones bélicas en Afganistán —y sobre todo en Irak en el 2003— no solo han contribuido poco a resolver el problema, sino que más parecieron seguir la estrategia de Al Qaeda, tal y como la describe en su famoso opúsculo «*La gestión del salvajismo*» (Naji, 2006).

¹⁸ El concepto fue adoptado en la cumbre mundial de la ONU de 2005

5. EL MARCO TEÓRICO DE LA ARQUITECTURA DE SEGURIDAD

La Arquitectura de Seguridad Internacional está, por lo tanto, compuesta de una Sociedad Internacional cuyos principales actores son los Estados, que dispone de un entramado Institucional, el de Naciones Unidas y su Consejo de Seguridad, que articula un mecanismo de seguridad colectiva que pretende eliminar —o al menos limitar— la guerra y la violencia como herramientas legítimas entre los elementos (Estados) de la Sociedad Internacional.

Volviendo a la Teoría de Sistemas, estos elementos no configuran ni permiten explicar el sistema *ex ante*, pero sí que pueden hacerlo de una forma aproximada *ex post*, como señalaba Kenneth Waltz (1979), si, como antes hemos señalado, elegimos los mecanismos de relación que determina precisamente su elección de valores: realistas, liberales, identitarios... Elección que puede inferirse bien de su comportamiento o bien de sus declaraciones y políticas públicas; a nadie debería sorprender, por ejemplo, que los EE. UU. estén, bajo el mandato de la administración Trump, realizando políticas de corte neorrealista en sus Relaciones Internacionales: en su *National Security Strategy*, publicada en 2017, se declaran “realistas con principios”. Ni, tampoco —si se lee la *European Union Global Strategy* (EUGS)— que los países de la Unión Europea, con algunas matizaciones para el caso de Francia, hagan política exterior de corte transnacionalista o liberal en sus aproximaciones securitarias en la escena internacional.

Elección de valores y de región; dentro del sistema general de Estados, desde los años sesenta del pasado siglo se ha venido produciendo un imparable proceso de integración regional y se han ido conformando subsistemas dentro del sistema general. Para la escuela de Copenhague, a la que pertenecen Buzan y Weaver, es la seguridad la que ha impulsado esa integración regional, que en cierta medida es una respuesta a los miedos y amenazas generadas por la globalización, amenazas que son multidimensionales y que en general escapan a las capacidades individuales de la mayoría de los Estados (Buzan & Wæver, 2003)

Por ello se analizará, dentro del sistema, el comportamiento de los actores en función de sus valores declarados; y cuando sea necesario y posible en términos de homogeneidad se les agrupará usando el modelo de Complejos Regionales de Seguridad de Buzan al que ya se ha aludido.

El modelo no es completo: en el mundo globalizado hay muchos actores que actúan al margen de los Estados, en las zonas grises que se configuran en los *global commons*, cada

vez más importantes (mar, espacio ultraterrestre, ciberespacio...) y que tienen alcance e influencia global. Pero en última instancia los Estados —o las organizaciones de Estados— siguen siendo los únicos que tienen capacidad legislativa y los medios de coerción para hacer cumplir sus leyes. Y son los únicos que tiene voto en la Arquitectura de Seguridad Mundial, en el entramado de seguridad de Naciones Unidas al que hemos hecho referencia.

La limitación que hay que admitir, con respecto al funcionamiento del sistema neorrealista descrito por Waltz, es que hasta la llegada de la globalización del último cuarto del siglo XX el Sistema Internacional funcionaba en gran medida exclusivamente por las interacciones entre los Estados. Señalábamos cómo el comportamiento de los actores no estaba tan determinado por los condicionantes internos —la política interior— como por los externos —los condicionantes y las posibilidades del Sistema Internacional. Sin embargo, hoy en día hay un conjunto muy variado de actores supranacionales (empresas, ONG's, organizaciones terroristas) con una influencia enorme sobre el Sistema Internacional, aunque no voten en NN. UU. ni firmen tratados.

¿Cuál es su mecanismo de influencia? Actúan sobre la opinión pública, y esto tiene una gran importancia en el interior de los Estados, especialmente en Occidente, porque además de los condicionantes clásicos (poder militar, económico, prestigio, etc.) hay una nueva limitación: lo que la estructura internacional permite para cada actor es lo que su opinión pública considera como legítimo. Si en términos clausewitzianos el poder de una nación es una expresión de su capacidad multiplicada por su voluntad, esa voluntad hoy en día está condicionada en la arena internacional por lo que admite su opinión pública.

Las nuevas guerras no son sólo comunicación, ni es la comunicación lo más determinante para el éxito o el fracaso de los actores; pero sí que es uno de los elementos clave, como lo son los intereses, la voluntad política o las capacidades económicas y militares de los contendientes. De ahí la lucha por “el relato”, por presentarse a la opinión pública como el agredido, como el actor de la “causa justa”. Algo que han comprendido muy bien los actores del islam político; aunque en el caso de ISIS, su estrategia de comunicación, muy bien diseñada, no pretendía ganarse a la opinión pública mundial; como veremos, su blanco era mucho más limitado.

6. CONCLUSIONES DEL CAPITULO

La globalización y la aparición de actores diferentes a los Estados en la escena internacional tienen influencia en el modo de funcionamiento de la Sociedad Internacional. Sin embargo y sin ignorar a estos elementos, en esta tesis se les considera sobre todo para medir cómo afectan al comportamiento y a la situación de los Estados, que son los componentes de la Arquitectura de Seguridad Internacional institucionalizada en Naciones Unidas y en su Consejo de Seguridad que fue construida después de la Segunda Guerra Mundial.

Por ello cuando en esta tesis se analiza el funcionamiento de la Arquitectura de Seguridad Internacional se hace desde la concepción clásica de la seguridad: la paz entre las naciones. Y se estudia partiendo del entramado jurídico-político que constituye la Organización de la Naciones Unidas y en particular su Consejo de Seguridad.

CAPÍTULO II

ISLAM POLÍTICO. CONCEPTO Y EVOLUCIÓN.

1. RESUMEN, OBJETIVO Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

El objetivo de este capítulo es dar verificar la primera hipótesis parcial: “el islam político es una construcción social compuesta por una base moral religiosa, una ideología, un movimiento social y una expresión violenta. Ha actuado como fuerza contra hegemónica en las sociedades de los Estados de mayoría de población musulmana y se ha convertido en un actor geopolítico de influencia global. La evolución económica política y social de muchos países musulmanes a lo largo del siglo XX desembocó en una transformación de sus estructuras culturales, que no tuvieron reflejo político hasta la Primavera Árabe. La yihad local y la global son la consecuencia de esas transformaciones sociales”.

Para demostrar la hipótesis, se hará un recorrido histórico por el islam y su evolución como religión desde un punto de vista político y jurídico, conectando la religión con su reelaboración política, llevada a cabo a lo largo del siglo XX. La trayectoria y evolución de los Hermanos Musulmanes se examinan bajo el prisma del análisis de movimientos revolucionarios de Teda Skocpol (1979) y del modelo teórico de cambio de paradigma político de Antonio Gramsci (1935). Se analiza asimismo el nacimiento y evolución de los principales grupos de la yihad global, que se ajustan con matices al modelo elaborado por Gramsci de transición de una guerra de posiciones a una guerra de movimiento.

2. INTRODUCCIÓN

Reputados politólogos y expertos islamistas, tales como Tariq Ramadán, consideran que demostrar cual es la verdadera naturaleza del islam y enseñar que debe aplicarse en el contexto cultural adecuado es clave para derrotar al islam político y a sus expresiones más radicales —tales como Al Qaeda o *Daesh*¹⁹. Sin embargo, este trabajo no elucubra sobre cuál es el “verdadero” islam —entre otras razones, porque esta religión no ha sido ni mucho menos monocorde y estática durante los últimos catorce siglos. Lo que se estudia es cómo una determinada interpretación del islam afecta a la Sociedad

¹⁹ Ver en ese sentido, por ejemplo, la conferencia de Tariq Ramadán en la Universidad de California, disponible en University of California TV: *interpreting islam in modern context*. <https://www.youtube.com/watch?v=nJ6Zh9jKWKE>

Internacional. Una interpretación que sí que es necesario describir, ya que tiene una marcada orientación política, de la que, al menos actualmente, carecen otras religiones. Una interpretación, a la que denominamos “islam político”, que no es que considere que la moral del islam debe impregnar la acción política e influir en la legislación (todas las religiones lo hacen, en mayor o menor medida), sino que sitúa al islam —a su forma de entender el islam— como elemento constituyente de cualquier organización política y fuente única de todas las leyes.

El éxito de los movimientos políticos de carácter religioso pilló desarmada, al final del siglo XX, a la Sociedad Occidental; la mayoría de sus intelectuales valoraba la religión como un fenómeno del pasado. La religión era, entre otras acepciones, «el opio del pueblo» (en palabras de Marx), un mecanismo de hegemonía cultural (Althusser, 1971) o la forma de gestionar la violencia indiferenciada en la sociedad (Girard, 1961). La herencia de la Ilustración, de la Revolución francesa y del utilitarismo del siglo XIX de figuras como James Mill alumbraron una visión racional sobre la religión en Europa, que comparaba su desarrollo con la situación de las colonias de población indígena y consideraba que la educación y la razón contribuían a “des-deificar” a la población. Esa era la senda por la que había discurrido el progreso de la Humanidad y por la que se continuaría en el futuro. Poniendo el foco en el islam, es ilustrador lo que cita Mansoor Moaddel, en su artículo «*The study of Islamic culture and politics*», sobre las convicciones de un nutrido grupo de intelectuales europeos del XIX sobre la compatibilidad del islam y la vida moderna:

«Convencidos de la incompatibilidad del islam y la vida moderna, Hunter (1871, p. 136) declaraba que ningún joven, hindú o musulmán pasa por nuestras escuelas anglo-indias sin aprender a dejar de creer en la religión de sus padres. Las exuberantes religiones de Asia se convierten en palos secos cuando entran en contacto con la fría realidad de la ciencia occidental”. De igual forma Cromer estaba convencido de que los egipcios educados no seguían siendo musulmanes: eran “musulmanes desislamizados y europeos invertebrados” (Cromer 1908, p. 228). Y que “al pasar por el crisol de la educación europea el joven egipcio pierde su islamismo o, en todo caso, la mayor parte de él. (p. 230, ver también Milner 1892, p. 5). Un punto de vista similar ayudó a configurar las políticas de asimilación francesas en Argelia (véase Ruedy 1992)»²⁰

²⁰ traducción del autor. «*Convinced of the incompatibility of Islam and modern life, Hunter (1871, p. 136) claimed that "no young man, whether Hindu or Muhammadan, passes through our Anglo-Indian schools without learning to disbelieve the faith of his fathers. The luxuriant religions of Asia shriveled into dry sticks when brought into contact with the icy realities of Western Science." Likewise, Cromer was convinced that the educated Egyptians remained Muslims no more; they were "demoslemised Moslems and invertebrate Europeans" (Cromer 1908, p. 228). And "in passing through the European educational mill, the young Egyptian Moslem loses his Islamism, or, at all events, he loses the best part of it" (p. 230, see also Milner 1892, p. 5). A similar point of view underpinned the French assimilationist policies in Algeria (see Ruedy 1992)*» (Moaddel, 2002)

Para la intelectualidad de las potencias coloniales, la religión era un lastre al progreso. Y, sin embargo, en el mundo musulmán fue la religión la vía mayoritaria para desembarazarse de la opresión colonial, no solo políticamente, sino también en el campo cultural.

El vivo debate que hoy se da en el seno del islam entre “modernidad” (*hadaia*) frente a lo que denominan “autenticidad” (*isala*) nació en el siglo XIX en Siria y Egipto durante el Renacimiento árabe (*Nahda*) y sigue vigente desde entonces. La influencia social, cultural y legal del islam en los países de credo musulmán es enorme. Ocurre con todas las religiones; es fácil ver la influencia del cristianismo en Occidente en la organización y la moral de la sociedad. Pero el islam tiene unos rasgos que hacen que, por un lado, esté mucho más presente en la vida diaria y por otra, que se vuelva recurrentemente a la esencia de la revelación divina. Por ello, cuando los intelectuales y los religiosos del islam discuten sobre el rol de su religión en la vida moderna siempre buscan referencias en los orígenes: en el Corán, los hechos del Profeta, los cuatro califas bien guiados o teólogos como Hanbal (siglo IX DC) o Ibn Taimyyia (siglo XIII DC). Esta presencia social y la vuelta recurrente a las esencias se analizarán en el capítulo dedicado a examinar el éxito del islam político en el mundo árabe.

El islam político es un fenómeno complejo y multifacético, al que es necesario definir para poder investigarlo, aunque en la definición, que no deja de ser un modelo teórico simplificado, se puedan perder algunos de sus matices.

Tal y como se irá exponiendo, el islam político necesita el soporte de legitimidad que le da el islam, religión omnipresente en la vida de los musulmanes, el armazón ideológico que le proporcionan autores como Sayyed Qutb y Maudana Maududi y la labor de promoción en la sociedad que realizan asociaciones como los Hermanos Musulmanes. La yihad internacional, o el yihadismo salafista, como a veces también se denomina, no es más que la expresión violenta de una vocación política; en otras palabras: existe un islam político que no es violento, pero la violencia yihadista es simplemente otra manifestación del mismo fenómeno.

¿Qué es lo que define al islam político? ¿Qué lo convierte en algo diferente de la religión? ¿Cuáles son sus elementos sustanciales, las piezas que lo conforman?

En primer lugar, no se puede negar la influencia de la religión, del islam, en un fenómeno que, como señala Tibi, es fundamentalmente político. Se debe acotar el término

islam: es una interpretación del islam, que muchos califican de falsa, entre ellos el propio Tibi, musulmán de origen sirio (Tibi, 1998, 2008). Pero su tanto su supuesta ortodoxia como su alegada falsedad son irrelevantes para un científico social: ¿es más verdadero el catolicismo que el luteranismo? La única respuesta posible desde el punto de vista científico social es, como ya se ha apuntado, que la validez o verdad de una religión o una secta la dan su influencia y el número de sus fieles.

En segundo lugar, el islam político es ideología. Hay muy poco de política en el Corán y en los Hadices. Ello no quiere decir que a lo largo de la historia el islam no haya sido una religión política, como lo ha sido el cristianismo; las religiones son, entre otras muchas cosas, construcciones sociales extremadamente útiles para justificar a quien detenta el poder. Es fácil de ver y lo señalaremos en esta tesis, como en determinados periodos de la historia del islam se ha producido el desarrollo de tendencias teológicas que respondían o convenían al momento político. La ideología del islam político se escribió durante el siglo XX siguiendo ese esquema. Lo hicieron pensadores como Al Maududi y Sayyed Qutb²¹, que se apoyaron, con más o menos ortodoxia, en teólogos medievales como Hanbal o Ibn Taimyyia. Esta ideología, cuyo sustrato y apoyo es el propio islam, reinterpreta la religión para darle un carácter político revolucionario y responder a las demandas sociales de su época.

En tercer lugar, las ideologías mueren en los cajones o en las mentes de los que las alumbran si carecen de apoyo popular, lo que requiere un movimiento social organizado. Las hermandades islámicas, cuyo mejor y más popular conocido exponente son los Hermanos Musulmanes, son las que posibilitan que la agenda política de la ideología entre en el debate público. Lo hacen legitimadas por su carácter islámico —sea este carácter ortodoxo o no—, por lo que de nuevo podemos aquí fácilmente trazar la línea que une política y religión.

Y, en cuarto lugar, el conjunto de organizaciones terroristas (Al Qaeda, Isis, Boko Haram, etc.), son, como veremos, la consecuencia natural de un movimiento político que por diversas circunstancias no puede llevar su agenda al gobierno de muchos países musulmanes. Estas organizaciones, si bien no están coordinadas ni comparten necesariamente los modos de actuación, sí que lo hacen con los fines y con la ideología

²¹ A los que podemos añadir como sus sucesores, en el último cuarto del siglo XX, a otros pensadores como Azzam, Maqdisi, Al Suri, Abu Bakr al Naji, etc.

que las sostiene. Esto no establece necesariamente una conexión directa entre los Hermanos Musulmanes y Al Qaeda —y de hecho, las relaciones entre los Hermanos Musulmanes y Al Qaeda y otros grupos yihadistas no son buenas, a la luz de algunas declaraciones hechas públicas por dirigentes yihadistas (Hamid & Farrall, 2015)—, pero revisando la historia de la Hermandad veremos como el uso político de la violencia forma parte de su esencia casi desde su creación.

Para entender las características y el éxito de este fenómeno y fundamentar la conexión entre religión, política y acción social, es necesario comenzar por entender el carácter religioso del islam político; hay que describir y analizar la génesis y evolución del islam desde su fundación, haciéndolo desde la óptica de aquello que nos ocupa, que es la política. Porque las raíces —al menos las imaginadas— del islam político se remontan muy atrás en el tiempo, a la propia vida del profeta Mohamed. Dicho de otra forma: es la política la que nos importa, no la teología, que solo describiremos de forma somera para entender el contexto y analizaremos con más profundidad cuando tenga implicaciones políticas relevantes hoy en día.

3. EL ISLAM

En el año 732, un siglo después de la muerte del profeta, los árabes gobernaban un imperio que se extendía desde los Pirineos hasta la muralla China. Y, catorce siglos después, el islam ordena, en mayor o menor medida, la vida religiosa y social de más de mil millones de musulmanes. Creyentes que conservan su identidad musulmana como el elemento primordial que los distingue en mucha mayor medida que en las otras civilizaciones (Grosjean, 1980). «De las tres virtudes teologales que definen a las religiones abrahámicas —fe, esperanza y caridad—, la caridad caracteriza sobre todo a los cristianos, la esperanza a los judíos y la fe a los musulmanes». (Dermeghen, 1955, p. 65).

La religión musulmana se organiza, desde hace catorce siglos, sobre cinco pilares (las cinco obligaciones), que son los fundamentos del islam: la profesión de fe —no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta (*Shahadda*)—, la oración (cinco veces al día, *Salat*), el ayuno diurno un mes al año (*Ramadán*), la limosna (*Zakat*) y la peregrinación a la Meca (*Haj*). Estos signos, sobre todo externos, son iguales para toda la comunidad musulmana, que muestra hoy en día una enorme diversidad: chiitas, sunnitas (divididos en cuatro escuelas canónicas), drusos, alauíes etc. Comunidad que ha trascendido largamente a la etnia árabe: las grandes naciones musulmanas del siglo XXI son asiáticas:

Indonesia, Pakistán, la India (país que cuenta con una enorme población musulmana, unos doscientos millones). El siglo XXI alberga a un islam pujante y vivo, cada vez más globalizado, con un vigor que debería dejar sin discurso a los movimientos yihadistas planetarios, inmersos para algunos expertos en un atolladero cada vez más evidente (Filiu, 2011)

Estudiosos del islamismo como Walid Phares señalan que la yihad puede ser considerada como el sexto pilar no oficial del Islam, y que la importancia y sustancialidad de la yihad en esa religión explican los acontecimientos que hoy vivimos, que tienen su origen intelectual en un pasado remoto (Phares, 2005).

Cómo y dónde nació el islam, en qué contexto histórico y cuál es su evolución doctrinal y jurídica durante los primeros siglos después de la muerte del profeta tiene importancia para entender dónde estamos hoy; como decía Ortega y Gasset:

«la única diferencia radical entre la historia humana y la «historia natural» es que aquélla no puede nunca comenzar de nuevo.» “[...el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Éste es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal». ²²

Mohamed es el profeta del islam. Nació alrededor del año 571 en la Meca y era miembro de la tribu de los Quraysh. De su infancia no sabemos gran cosa: se quedó huérfano muy joven; su padre, Abdullah, murió antes de que él naciese y su madre, Aminah, cuando tenía seis años (Hitti, 1937, p. 111). Fue educado por su abuelo y a la muerte de éste por su tío paterno, Abu Talib.

A los veinticinco se casó con la rica viuda Jaliya, que era quince años mayor que él, una mujer de la tribu que había enviudado y que se dedicaba al comercio. La buena posición económica de su mujer permitió a Mohamed dedicarse a sus inclinaciones; pasaba a menudo tiempo meditando en una cueva fuera de la Meca, en una colina cercana llamada Hira. En una de esas meditaciones oyó una voz que decía «recita en nombre del Señor creador...]. La segunda vez que eso le sucedió volvió a casa corriendo y pidió a Jaliya que le cubriese con una manta. En ese momento oyó una voz que le decía «Tú, el cubierto por la manta, levántate y advierte».

²² Prefacio para franceses a «*La rebelión de las masas*» de José Ortega y Gasset. 1937

Mohamed comenzó a predicar a partir de ese momento (año 610 DC); al principio fue tomado por loco y casi toda la comunidad se mofaba de él. Ganó pocos adeptos entre los habitantes de la Meca, en general solo los de clase más baja y los esclavos. Entre otras razones porque las prédicas de Mohamed amenazaban una de las fuentes de ingresos de los Quraysh: la peregrinación a la piedra negra, Kaaba, que efectuaban viajeros que adoraban a múltiples deidades y no al único Dios pregonado por Mohamed.

En el 620 y debido a la creciente hostilidad de la población de la Meca unos doscientos de los seguidores de Mohamed abandonaron la ciudad y se instalaron en Medina, donde había buena disposición a acogerlos. El propio Mohamed llegó en el 622. Es la Hégira (*Hijrah*). Mohamed pasó de ser considerado un lunático en la Meca a un profeta respetado en Medina.

La enemistad entre las ciudades de la Meca y Medina tras la llegada de Mohamed a Medina se tradujo en que los seguidores de Mohamed (*Ansar*) instalados en Medina interceptaran y robaran una caravana de los Quraysh. Esto produjo una intervención militar de la Meca, que se resolvió en la batalla del Bdr, en la que trescientos partidarios de Mohamed derrotaron a unos mil Quraysh. La victoria en esta batalla marcó el principio del poder político del Profeta (Hitti, 1937, p. 117) e identificó religión y Estado de la forma particular del islam: el islam no pasó a ser la religión del Estado, sino su origen y fundamento (Hitti, 1937).

Aunque en los años subsiguientes los Ansar fueron derrotados en algunas ocasiones – Mohamed fue incluso herido— para el año 628 Mohamed había alcanzado un notable poder político en la península arábica; firmó ese año un pacto con los Quraysh que ponía fin a la guerra con su tribu y en el que se reconocían los mismos derechos a los musulmanes y los demás habitantes de la Meca; en el año la 630 Meca estaba ya bajo su completo dominio.

Cuando Mohamed murió en Medina, en el año 632, el escenario político en la península arábica había cambiado por completo: de lealtades tribales por razones de sangre se había pasado a lealtades religiosas por ser hermanos en el islam. Mohamed introdujo una suerte de *pax islámica* en las tribus beduinas de la península arábica; que no se divida la comunidad (que no haya sedición, *fitna*) es un valor muy apreciado todavía hoy en el mundo islámico

Mohamed no efectuó ningún portento; no sanó enfermos ni movió las aguas. Su aportación profética fue el Corán, el libro en el que se recoge la revelación que recibió del arcángel San Gabriel, transmitida durante veintitrés años, entre el 610 y el 632 D.C. El Corán contiene 114 secciones (*suras*) de longitud variable, divididas en versos, que tratan de diversos aspectos de la vida de los creyentes y de la unicidad de Dios todopoderoso y de su misericordia. Pero también contiene reglas sobre la vida, leyes civiles y prohibiciones en la vida personal y social de los creyentes. Se encuentran el Corán versículos que rigen el estatuto personal (setenta versículos); versículos relativos al derecho civil (setenta versículos); los versículos de carácter penal (treinta versículos); los versículos que reglamentan el procedimiento judicial (trece versículos); los versículos “constitucionales” (diez versículos); los versículos relativos a la economía, a las finanzas (diez versículos) y finalmente los versículos relativos al derecho internacional (veinticinco versículos). Este conjunto de prescripciones coránicas, junto con las que se añaden de los Hadices²³, constituyen, grosso modo, la *Sharia*, una palabra que significa el camino, la vía derecha, justa y leal.²⁴ Los Hadices son la compilación de la *Sunna*, o tradiciones del Profeta Mohamed, que consisten en sus ejemplos y palabras durante su vida. Son considerados de inspiración y guía divina y por tanto tienen el mismo valor que el propio Corán.

La mayoría de los musulmanes son sunnitas, seguidores de la *Sunna* —la tradición del Profeta, de sus Compañeros, de los cuatro primeros califas y de sus seguidores inmediatos. Al Corán y a la Sunna se añade, para precisar la regla, el consenso de los sabios (*ijma*), la analogía (*quiyas*), el bien público (*istihsan*) y la interpretación personal que se hace de buena fe (*raay*), aunque sobre los dos últimos hay desacuerdo entre los jurisconsultos.

Fue el califa Uthman Ibn Affan el compilador del Corán, que se empezó a transcribir después de la muerte de Mohamed; una vez consolidada la versión final, ordenó la destrucción de todas las demás copias.

Respecto a los Hadices, al igual que el Corán, transmitidos de forma oral, su veracidad es muy difícil de establecer; existe en derecho islámico una compleja ciencia de validación, que llevan a cabo los *muhaddizun* (sabios de los Hadices), y que mediante

²³ En árabe حديث, es corriente ver escrito hadith en textos sajones o en traducciones al español de esos textos. La razón estriba en las diferentes transcripciones fonéticas de los sonidos del árabe a otras lenguas; Kh suele transcribir el sonido j al inglés o francés, th el sonido z, etc.

²⁴ El Corán, traducción al francés de Jean Grosjean

estudios muy detallados de su cadena de transmisión (*isnad*, que es soporte o apoyo), esto es, de quién y cómo transmitió un Hadiz determinado, le da a ese Hadiz una mayor o menor validez. De forma sintética podemos decir que se les clasifica en tres categorías: seguros, buenos y débiles.

La autenticidad de los Hadices y al margen de la clasificación citada no es discutida en el seno del islam; fuera de él hay numerosos estudiosos, denominados revisionistas, que apoyan la tesis de Goldzieher-Schacht, alumbrada en los años cuarenta del pasado siglo, de que la mayor parte de los Hadices fueron inventados como dichos del profeta mucho después de su muerte (Schacht, 2008).

Los Hadices tienen una gran importancia porque:

«si el Corán es el conocimiento divino, la *Sunna* del profeta Mohamed es su concretización en la vida cotidiana, tanto en lo que respecta al individuo como a las sociedades musulmanas. A Aisha, la esposa del profeta, cuando se le preguntaba por el comportamiento de Mohamed, decía que era “el Corán andando”» (Senturk, 2005).

Como hemos señalado, el Corán se ocupa fundamentalmente de lo divino: da muy pocas normas para regir la vida comunitaria, por lo que esas normas hay que obtenerlas fundamentalmente de los Hadices, que reflejan lo que decía Mohamed o cómo se comportaba en una situación determinada. Lógicamente en la sociedad islámica fue necesario crear todo un sistema legal —y por consiguiente un sistema político— que traspusiese la moralidad de los Hadices a las circunstancias de la vida cotidiana y a las necesidades de la vida en comunidad. Esto es: la expresión política y jurídica de la religión. A esa ciencia se le denomina *fiqh*. El *fiqh* puede ser definido como un conjunto de calificaciones o juicios (*ahkâm*, pl. de *hukm*) sobre los comportamientos y acciones humanas. Estas calificaciones son de cinco tipos: lo obligatorio (*fardh*), lo recomendado (*mustahab*), lo lícito o permitido (*mubâh*), lo desaprobado (*makrûh*) y lo prohibido (*mahdûr*)” (Laghmani, 2012). Ni lo recomendado ni lo desaprobado tienen relevancia jurídica, aunque formen parte del *fiqh*.

El *fiqh* es un conjunto de calificaciones de comportamientos teóricos (no son necesariamente ni reales, ni siquiera probables) descritos de manera detallada caso por caso, de manera que se puedan usar como norma jurídica. Es un compendio de casos teóricos que sirven de guía. «Los casos considerados por los *fuqahâ*²⁵ son, a menudo, casos imaginados y, en ocasiones, casos extremadamente improbables» (Laghmani,

²⁵ Los doctores del *fiqh*, pl. de *faqîh*

2012). La validez de estos casos la proporciona el hecho de que sus referencias son el Corán y la Sunna, en una conexión efectuada por el esfuerzo (*ijtihad*) de los fundadores del *fiqh*: Abu Hanifa (m. 150 H/767), Mâlik Ibn Anas (m.179 H/795), Muhammed Ibn Idrîs al-Shâfi `î (m. 204 H/820) y Ahmed Ibn Hanbal (m. 241 H/ 855). Cada uno de ellos da nombre a su escuela: Hanafi, Malikí, Shafi y Hanbalí, las cuatro conocidas escuelas jurídicas (*madahib*) en el islam. Hubo otros sabios (*fuqaha*) relevantes durante los dos siglos posteriores a la muerte del profeta, pero sus enseñanzas no perduraron en una escuela jurídica que haya trascendido hasta nuestros días.

Los jueces (*qâdhi*, *pl. qudha*) tienen que resolver los litigios concretos a través de la aplicación de los compendios de *fuqahâ* y de sus comentarios autorizados. Estos compendios son las fuentes formales de derecho para los jueces.

Hemos descrito que la *sunna* es la tradición del profeta, de sus compañeros y de los cuatro primeros califas, considerados como sabios, de los que resulta necesario hacer una breve glosa de sus vidas y circunstancias: el primero, después de la muerte del profeta, fue Abu Bkr (632-634). Murió a los dos años de comenzar su califato, tras haber dirigido las guerras de Ridda, en las que combatió a los que denominaba apóstatas y a aquellos que no reconocían su autoridad como califa²⁶. Le sucedió Umar al Khatab, que expandió el islam por el norte de África y por Asia hasta llegar al borde la India. Es relevante señalar que murió asesinado en el 644, al igual que sus dos sucesores: Uthman ibb Affan, el compilador del Corán, fue asesinado en 656 y el último de los califas sabios, el yerno del profeta, Ali ibn Ali Talib, fue asesinado en el 661, lo que marcó el inicio del cisma chiita; tras Ali comenzó la dinastía Omeya con Muwaiyya.

El Corán se compiló entre la muerte del profeta y la del califa Uthman, consolidando una única versión oficial y eliminando las diferencias surgidas de las transcripciones de los diferentes dialectos del árabe, permaneciendo finalmente la versión en el dialecto de la tribu Quraysh y sin vocalizar, algo —la vocalización— que no se hizo hasta tres siglos más tarde.

Suele decirse que el cristianismo es una religión inventada por San Pablo (Bargaglio, 2009). Y hay ríos de tinta sobre la autoría de los Evangelios y sobre la fecha de su redacción, que se suele fijar sobre una fecha posterior en unos treinta años a la muerte de

²⁶ Como se ve, la identificación, a la que ya se ha hecho referencia, entre legitimidad política y religiosa comienza con Mohamed, pero continua inmediatamente tras su muerte y se impone de manea violenta.

Jesús de Judea. Y de igual manera que en el islam, además de los cuatro evangelios oficiales han circulado diversas versiones apócrifas, no sancionadas por los propietarios de la ortodoxia.

Si se dejan al margen las supuestas intervenciones divinas, son evidentes los paralelismos en la construcción y compilación formal del cristianismo y del islam después de la muerte de sus profetas. También se dan esos paralelismos en sus génesis, que tienen mucho que ver con las condiciones sociales de la época; el islam apareció como un movimiento de protesta contra la estratificación social en la península arábiga. La subsiguiente reacción contra esa revuelta social provocó los conflictos armados que se dieron durante la vida de Mohamed y sus sucesores, conflictos que se resolvieron con la convergencia del poder secular y el poder religioso (Lemercinier, 1978). Algo análogo había sucedido antes con el cristianismo: fue la mejora en las condiciones de la población que abrazaba esta religión —y especialmente las mujeres— la que cimentó su éxito, que finalmente terminó en su adopción como religión del Estado, en una convergencia similar de poder secular y religioso (Stark, 2011).

Se ha descrito de forma somera las circunstancias y razones que fueron conformando al islam como una religión sofisticada, capaz de proporcionar soluciones políticas y sociales a la mayoría de los miembros de las comunidades en las que se implantó. Una conformación en la que la elección de una u otra alternativa ha tenido importantes consecuencias en la posterior evolución de esta religión. Y a estos efectos hay dos elecciones que son relevantes en la historia del islam: en primer lugar, el cierre de las puertas de la *ijtihad* y, en segundo lugar, la victoria de la escuela teológica *Asharita* sobre los *Mutazilitas*.

Los *Asharitas* sostenían que el Corán no fue creado, sino que es la palabra inmutable y eterna de dios. Esta es la ortodoxia imperante en el mundo sunní hoy en día, pero no siempre fue así considerado: durante más de un siglo, mientras el *mutazilismo*²⁷ fue la corriente imperante en la corte Abasí, al Corán se le consideró un libro creado, que Alá usó para transmitir la revelación y por lo tanto interpretable según el contexto (Figuerola, 2002).

²⁷ Escuela denominada “racional”, influenciada por la filosofía griega que no veía contradicción entre razón y creencia. Fue fundada por Wasil ibn ‘Ata’ in Basra

Fue la elocuencia y capacidad de Abu Hassan al Ashari (873-935), que en su juventud formó parte de la escuela *Mutazila*, y a la que renunció de forma pública²⁸ después de hacerse seguidor de Hanbal (780-855), la que hizo prevalecer la idea de la absoluta soberanía de Alá sobre los actos humanos, la realidad de la omnipotencia de Alá y la consideración del Corán como la palabra eterna e inmutable de Alá, dos siglos después de la muerte del profeta.

Aunque la escuela fundada por Hanbal es la menos expandida hoy en día — se limita casi exclusivamente al reino de Arabia Saudí— Hanbal ha tenido una enorme influencia en la actual configuración de la ortodoxia del islam sunnita. Se opuso a los *mutazilites* en el momento en que esta escuela era la ortodoxia oficial y por ello sufrió tortura, sin que en ningún momento se retractase de sus ideas. Su erudición (en su obra *Musnad* se recogen unos veintiocho mil Hadices del profeta Mohamed), su fama de hombre justo y la convicción con la que defendió sus ideas frente al poder le granjearon una enorme fama y popularidad. Se dice que a su entierro acudieron cientos de miles de personas (Melcher, 2006).

De forma muy sintética y a los efectos de esta tesis, las ideas de Hanbal pueden resumirse en los puntos siguientes: un creyente debe aceptar la descripción de Alá en el Corán y rechazar la aproximación filosófica a Dios de escuelas teológicas tales como la *Mutazila*. Se debe aceptar cada palabra y letra del Corán como palabra de Dios. La fuente de la *Sharia* es en primer lugar el Corán, después los Hadices y luego la guía de los cuatro califas sabios. Dios es todopoderoso, omnisciente y nada sucede sin su aprobación y conocimiento. A Dios le place cuando se le obedece, se disgusta cuando no se hace y premia en consecuencia a los musulmanes piadosos. Y la crítica a los Compañeros del profeta está prohibida, porque el honor de ser compañero del profeta los coloca en una posición por encima de toda la *umma* hasta el final de los tiempos.

Como señala Castien Maestro, Hanbal pretendía crear un sistema global y a la vez muy sencillo al alcance de todo musulmán, lo que facilitaba la homogeneización y la integración de diversas facciones en un periodo político convulso. Pero el coste fue una gran pérdida de flexibilidad, que dificultaba gestionar la creciente diversidad del mundo

²⁸ «I am Ali ibn Ismail al-Ashari, and I used to hold that the Koran was created, that the eyes (of men) shall not see God, and that we ourselves are the authors of our deeds; now I have returned to the truth; I renounce these opinions and I take the engagement to refute the Mutazilites and expose their infamy and turpitude»

musulmán (Escobar Stenman, Amirah Fernández, Hernando de Larramendi, Castien Maestro, & Velasco Tuduri, 2013).

La controversia que se planteó entre la escuela *mutaliza* y los tradicionalistas, que terminó con la victoria de estos últimos y el cierre de las puertas del *ijtihad*, eliminó para el islam la capacidad de la razón humana de calificar las cosas como bellas o feas de forma autónoma y por tanto la existencia de un derecho natural en el sentido aristotélico del término (Laghmani, 2012). Un cierre, el del *ijtihad*, que no fue decidido por nadie en concreto²⁹, pero que anquilosó el *fiqh* y redujo el trabajo de los jueces (*fuqahâ*) a la imitación o *taqlîd*). Hay muchos intelectuales en el mundo arabo musulmán que se plantean hoy en día la necesidad de abrir las puertas del *fiqh*³⁰, que por otro lado y como hemos señalado, nadie cerró de forma consciente³¹.

Como el islam político aún no gobierna en casi ningún país del mundo arabo-musulmán el lugar del *fiqh* en el sistema jurídico legal de la mayoría de los países musulmanes es marginal; sólo una parte del derecho civil (filiación, matrimonio, etc.) y del derecho penal permanecen en su órbita. Tampoco esto es nuevo; ya bajo el Califato de los Abasidas la policía se encargaba de los asuntos criminales y al margen del *fiqh* se organizó una auténtica justicia administrativa (*madhâlim*) (Ben Achour, 1985). A lo que hay que añadir las codificaciones otomanas y las de las potencias coloniales, que en la mayor parte de los casos se mantienen vigentes (Laghmani, 2012). Pero la supremacía cultural del *fiqh* es indiscutible y en épocas de crisis o conflictos políticos o sociales las referencias de determinados grupos a las escuelas más rigoristas de entre las tradicionales han sido una constante histórica; es por ello relativamente sencillo trazar la línea que une a Hanbal, Ibn Taimyyia, Wahab y Sayyed Qutb desde el siglo III de la Hégira hasta nuestros días.

Si la única referencia política del islamismo es la *Sharia* y la interpretación jurídica del Corán y los hadices se detuvo en el siglo IX, la pregunta que se impone es si es verdaderamente posible, política y jurídicamente, gobernar una sociedad del siglo XXI con

²⁹ Los estudiosos posteriores a los cuatro fundadores de las escuelas jurídicas declaraban no estar a su altura intelectual y por ello y de forma consuetudinaria el *fiqh* acabó por cerrarse a toda innovación. La prohibición de la *Sharia* a lo nuevo (*Bida*), prohibición que se sustenta en tres o cuatro Hadices muy poco claros, fue igualmente un poderoso argumento que se fue reforzando con el paso del tiempo

³⁰ Paradójicamente, entre ellos los salafistas, que rechazan el *taqlid*

³¹ Aunque haya autores que mantienen que en realidad la puerta del *ijtihad* nunca se cerró (Hallaq, 1984), el consenso en la comunidad musulmana sobre este asunto es prácticamente total.

la perspectiva de hace más de un milenio, tal y como pretenden Al Qaeda o *Daesh*. Pero ya hemos visto que la *Sharia* no ha sido ni mucho menos el único código legal en los países musulmanes, incluso desde época tan temprana como la del califato Abasida (750-1258 DC). ¿Qué es lo que cambió en algún momento doctrinalmente para que el siglo XXI se abogue por una praxis que no existía en la época del mayor esplendor del islam?

Para entenderlo hay que aproximarse a la figura de Ibn Taimyyia, seguidor de la escuela de Hanbal, un personaje recurrente en los documentos de Al Qaeda o en los discursos de Osama Bin Laden³². Su filosofía y forma de entender qué es un creyente y qué no lo es inspiró, como más tarde veremos, los escritos de Maududi y de Sayyid Qutb, origen del islam político moderno. Y proporcionó justificación religiosa a lo que fue sobre todo una elección política.

Al igual que Hanbal, Ibn Taimyyia, miembro de la escuela jurídica hanbalí, vivió tiempos convulsos y sufrió persecución y tortura a causa de sus ideas, de las que tampoco se retractó nunca. Su tiempo estuvo muy condicionado por la toma y destrucción de Bagdad por los invasores mogoles —que posteriormente se convirtieron al islam— y por la resistencia armada, que el propio Ibn Taimyyia promovió y encabezó, en la posterior invasión por los mogoles de Siria (1300), adonde su familia había huido desde Bagdad.

La conversión de éstos al islam obligó a Ibn Taimyyia a desarrollar una teoría que permitiese declarar la yihad y así combatirlos como infieles. Para ello Ibn Taimyyia dio a la *Sharia* un lugar central y único en política, de forma que el único gobierno legítimo era el que se regía por la *Sharia*. Aquellos individuos o gobernantes que no respetaban la *Sharia* eran infieles (*kifār*). Y aunque los mogoles se hubiesen convertido al islam, el uso de su propio código legal (la *Yasa*³³), diferente de la *Sharia*, era razón suficiente para declararlos infieles y llamar a la Yihad contra ellos (Shahzad, 2011). La sutilidad de la argumentación de Ibn Taimyyia es brillante; el Corán prohíbe expresamente que se dé muerte a otros musulmanes, «Quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la gehena como retribución, eternamente. Alá se irritará con él, le maldecirá y le preparará un castigo terrible» (*Corán*, 4, 93); por lo que para declarar la yihad contra los invasores

³² Por ejemplo, en su fatwa de 1996 en la que exige la muerte de americanos, sean civiles o militares, Bin Laden cita a Ibn Taimyyia: <https://ctc.usma.edu/app/uploads/2013/10/Declaration-of-Jihad-against-the-Americans-Occupying-the-Land-of-the-Two-Holiest-Sites-Translation.pdf>

³³ Código creado por Gengis Kan, que regulaba con detalle la organización social y militar de los mogoles, del que no se conserva ninguna copia completa

mogoles era absolutamente necesario encontrar un mecanismo que permitiese soslayar la prohibición.

Hanbal puede decirse que simplificó la *Sharia* y como consecuencia limitó su evolución y redujo su “campo de juego”; e Ibn Taimyyia, su discípulo, colocó esa *Sharia* como la única ley válida para los musulmanes. Al margen de consideraciones teológicas, había buenas razones políticas, en los tiempos en los que a ambos les tocó vivir, que tornaron sus ideas muy convenientes. Ya hemos señalado los conflictos de Ibn Taimyyia con los mogoles; en el caso de Hanbal, su sistema teológico era contrario al *Mutazila*, impuesto por el califa Al Mamun, que se servía de un sistema inquisitorial (*Mihna*) para mantener el *mutazilismo*. Las ideas religiosas de la escuela de Hanbal sirvieron como base política para apuntalar el poder del califa Mutawakkil, sucesor de Al Mamun. Mutawakkil desató una feroz persecución de los *Mutazilas*, persecución que fue popular en la población por el rechazo que había causado la *Mihna* (Figueroa, 2002) y que hizo que las ideas *mutalizas* desaparecieran por completo del campo teológico del islam.

En el periodo que va desde el siglo XIII hasta el XVIII, etapa que coincide con el auge del califato turco, no hay pensadores relevantes para el islam político; en el siglo XVIII apareció la figura de Mohamed Abd Al Wahab (1703-1792), que fue el primero que, modernamente, preconizó la vuelta a las enseñanzas originales del Corán y los Hadices. Wahab es clave en la situación del islam de hoy en día, porque ha tenido un papel determinante en la creación y evolución del régimen teocrático de Arabia Saudí. A Wahab lo podemos adscribir a la escuela sunnita de Hanbal. Predicaba un islam radical, retrógrado y de «un radicalismo profundamente intolerante» (Benzine, 2004). Wahab, obligado en su juventud a emigrar de tribu en tribu en la península arábiga por el rechazo que producían sus ideas intolerantes, encontró refugio con los Saud y proporcionó a esta familia la legitimidad religiosa necesaria para hacerse con el poder en toda Arabia (Commins, 2015). Esta alianza (y reparto de esferas de influencia) entre poder político y religioso entre los Saud y Wahab y sus discípulos, que se mantiene hoy en día, hizo que en Arabia Saudí se impusiese un islam puritano e intransigente. Es por ello por lo que el término *Wahabismo* —que a veces se emplea de forma imprecisa como sinónimo de salafismo— designa a un islam retrógrado y virulentamente antioccidental, un tipo de Islam que siempre fue minoritario pero del que se ha hecho proselitismo en muchas comunidades musulmanas por todo el mundo (Benzine, 2004).

Los Saud, con varias interrupciones, dominaron la península arábiga durante los siglos XIX y principios del XX, hasta que consolidaron su dominio después de la primera guerra mundial, tras el colapso otomano. Pero hasta la aparición del petróleo y debido a las ideas de Wahab se mantuvieron aislados del resto de la comunidad musulmana (Aarts & Roelant, 2015; Commins, 2015) y no tuvieron prácticamente ninguna influencia en el movimiento conocido como renacimiento (*Nahda*) que se alumbró en Siria y Egipto en el siglo XIX.

Tradicionalmente en la Academia árabe se fija la decadencia del islam en la toma de Bagdad por los mogoles en el siglo XIII, o en la conquista de Granada en 1492; pero lo cierto es que los turcos tomaron Constantinopla en 1452 y más tarde sitiaron Viena, por primera vez en 1532 y por última en 1683; su decadencia desde esa fecha se produjo porque no se incorporaron a la revolución industrial (Aznar Fernández-Montensinos, 2007) y por la pérdida de la importancia comercial que les había proporcionado el monopolio del comercio con Asia. Un monopolio roto por la expansión marítima de los Estados europeos occidentales: Portugal, España, Inglaterra, Francia y Holanda usaron al mar como alternativa al comercio con Asia y levantaron inmensos imperios coloniales, que terminaron por convertir a los otomanos en irrelevantes.

Hemos señalado antes como en las ideas promovidas por Hanbal se destacaba que Alá premia a los buenos musulmanes; la rápida expansión en los primeros siglos es considerada por la *umma* como una señal del favor de Dios. Y por ello los fracasos — como la pérdida de *Al Andalus*— son juzgados como un signo de Alá de que no se va por el buen camino. Por ello, que un espacio de mayoría musulmana fuera dominado por los cristianos tras la conquista de Egipto por Napoleón fue un hecho traumático (Aznar Fernández-Montensinos, 2007) que desató una catarsis colectiva y la búsqueda intelectual —y religiosa— de las razones de la decadencia.

Este movimiento, conocido como *Nahda*, impulsó corrientes renovadoras en el islam. Su nacimiento coincidió con la ocupación colonial europea del norte de África, de la India, Malasia... Por lo que desde su inicio se produjo una simbiosis entre la búsqueda de la renovación religiosa en el islam y los movimientos anticoloniales, una simbiosis que en gran medida todavía permanece hoy en día.

Durante el siglo XIX aparecieron los cuatro grandes reformadores modernos a los que se puede inscribir en la *Nahda* (Benzine, 2004): el persa Jamal al Din al Afghani (1838-

1897), el indio Sayyid Ahmad Khan (1817-1889), el egipcio Mohamed Abduh (1849-1905) y el sirio Rashid Rida (1865-1935).

Al Afghani no dejó casi nada escrito y se distinguió sobre todo por su fervor anticolonial; Sayyid Khan fue un pensador conciliador y que trató de conjugar la razón crítica, la ciencia moderna y el Corán. Son Abduh y Rida los pensadores que más nos interesan, porque Abduh fue gran Mufti de Egipto y Rida, su discípulo y sucesor, fue el inspirador de los Hermanos Musulmanes, creados en Egipto en 1928 por Hassan al Banna.

Abduh, que vivió en París, propuso también la vuelta a la pureza del islam original (de ahí el término *salafiyya* para designar al movimiento reformista, que apela a los *piadosos antepasados*). Pero su estancia en Francia le hizo valorar las ideas de la Revolución Francesa, y sostenía que la fe y la razón científica operaban en campos diferentes y no opuestos. En su amplia producción escrita hizo una aproximación al Corán, en el sentido que se puede declarar “creado” al leerse y recitarse, que es considerada *neo-mutazilita* y muy poco conservadora.

Rida, su principal discípulo y sucesor, difundió sus ideas a través de la revista *Al-Manar* (el faro). Rida carecía de la cultura europea de Abduh; sus referentes no eran la Revolución Francesa y la Ilustración, sino Hanbal e Ibn Taimiyya. Fueron las ideas de Rida las que llevaron al profesor egipcio Hassan Al Banna a fundar los Hermanos Musulmanes en 1928 (Benzine, 2004, p. 51), con la finalidad de instaurar en Egipto un califato en el que el derecho fuera inspirado solo en el Corán y en la Sunna. Pero Hassan Al- Banna, asesinado en 1949³⁴, no era un teórico y hubo que esperar a Sayyed Qutb (1906-1966) para que los Hermanos Musulmanes se dotaran de doctrina, doctrina que ha alimentado una gran parte de los movimientos activistas musulmanes en todo el mundo y que es la piedra angular del islamismo político moderno.

4. EL ISLAM COMO IDEOLOGÍA

El recorrido efectuado por el origen del islam y la evolución de las tendencias o movimientos que soportan doctrinalmente el islam político nos ha llevado por Hanbal, Ibn Taimyyia y Wahab hasta Hassan al Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes, una organización creada con la finalidad de instaurar en Egipto un califato en el que el derecho fuera inspirado solo en el Corán y en la Sunna. Los Hermanos Musulmanes han

³⁴ Fue una ejecución extrajudicial, según todos los indicios ordenada por el gobierno egipcio (Ana Belen Soage, 2009)

sido —y todavía son, pese a los reveses sufridos— los inspiradores del islam político en el mundo desde su creación en 1928. Banna fue un organizador y un líder carismático, pero fue Sayyed Qutb el que alumbró la doctrina que ha alimentado a una gran parte de los movimientos activistas musulmanes en todo el mundo, que ha sido lectura e inspiración de los principales líderes de Al Qaeda³⁵ (Eikmeier, 2007) y que es la piedra angular del islamismo político moderno (Khatab, 2004)

Qutb se inspiró en el otro gran ideólogo del islam en el siglo XX, Maudana Al Maududi (Irfan, 2009; Shepard, 2003b), el creador ideológico del concepto de “Estado islámico” y padre espiritual del actual Pakistán. Maududi y Qutb son, a juicio de un gran número de los estudiosos del islam político (Echeverría de Jesús, 1992; Irfan, 2009; Kepel, 2003; Shepard, 2003a; Wickham, 2013; Zollner, 2007), sus dos teóricos más relevantes en el mundo sunnita. Por la profundidad y extensión de su pensamiento teórico y por su interés por construir una alternativa política islámica completa, dotada de las herramientas necesarias para la articulación política, económica y social (Khatab, 2004). Podríamos añadir a esta lista al iraní Ali Shariati, de gran influencia sobre la revolución islámica de Irán, hasta el punto que numerosos autores lo consideran su arquitecto ideológico (Abrahamian, 1982; Keddie, 1981; Kepel, 2002). Shariati además es especialmente relevante, porque conectó doctrinalmente al islam con los movimientos políticos revolucionarios de ideología marxista o postmarxista de la Europa de post guerra, algo que también hicieron Qutb y Maududi, pero de manera indirecta.

Abul Ala Al Maududi nació en Hyderabad (India) en 1903 y murió en 1979 en Pakistán. Hijo de un abogado, se quedó huérfano muy joven y tuvo que trabajar como periodista para ganarse la vida. En 1930 publicó un texto, «*Jihad fil islam*»³⁶ (*La yihad en el islam*), que se ha convertido en uno de los más populares del islamismo radical.

Maududi fundó la *Jamaat al Islamyyia* en la India y luego, con la independencia del subcontinente indio y la creación de Pakistán, la organización también se partió y la *Jamaat* pakistaní, dirigida por Maududi, abogó por la creación de un estado islámico en Pakistán; porque para Maududi, que inicialmente era contrario a la división de la India, Pakistán era un Estado de musulmanes, pero no un Estado islámico, a lo que él aspiraba.

³⁵ Eikmeier afirma que Fawaz Gerges, que ha entrevistado a terroristas islámicos en varios países, señala que todos se referían a Qutb como un mártir y el padre espiritual del movimiento islamista contemporáneo.

³⁶ Disponible en inglés en <http://mappingsharia.com/wp-content/uploads/2011/06/Maududi-Jihad-in-Islam.pdf>

Maududi soñaba con la creación de un Estado islámico unificado que aplicase la Sharia de manera rigurosa, y que se extendería progresivamente a todo el mundo, usando la violencia si fuese necesario. Para Maududi no hay opción: los no musulmanes también deben de ser gobernados por la Sharia, que «es un código completo de vida y de orden social en el que nada es superfluo y nada falta» (Maududi, 1941).

Su producción intelectual fue muy amplia: más de 120 obras escritas y unos mil discursos pronunciados. En fecha tan temprana como la de la publicación de su panfleto «*Jihad fil islam*» (1930) ya expresaba claramente cuál es el valor del islam como herramienta de transformación social, como ideología revolucionaria:

«En realidad el islam es una ideología revolucionaria y un programa que busca alterar el orden social de todo el mundo y reconstruirlo conforme a su propio valores e ideales. Musulmán es el título de ese partido revolucionario internacional organizado por el islam para llevar a cabo su programa revolucionario. Y yihad se refiere a la lucha revolucionaria y al esfuerzo sin reservas que el partido islámico lleva a cabo para conseguir este objetivo»³⁷

Es una llamada al islam revolucionario. Los textos de Maududi, cambiando islam por marxismo, pueden parecen leninistas. Aunque Maududi rechazó tanto la ideología liberal de los colonizadores británicos como el marxismo-leninismo, es relativamente sencillo hacer un paralelismo entre sus soflamas revolucionarias y las tesis leninistas³⁸, que conocía bien. Por ejemplo, en la justificación de la violencia como mal necesario para alcanzar un fin superior, en la dirección de la lucha por el partido revolucionario hasta alcanzar la revolución... «Maududi fue desde su juventud un lector voraz, familiarizado con las obras de Platón, Nietzsche, Hegel, Lenin o Bernard Shaw» (Nasr, 1996, p. 15). Se volverá más adelante en esta tesis a la relación entre el islam de Qutb y Maududi, el marxismo leninismo y las ideas de Antonio Gramsci (Butko, 2004).

Es un islam que define como revolucionario, pero en realidad es reaccionario. Porque la referencia política, social y económica de Maududi es la *Sharia*. No cree en otro estado que el islámico, ni piensa que el pueblo sea soberano y libre para decidir sus normas; las leyes no se crean, “se descubren”. Dicho de otro modo, y hacemos de nuevo referencia a lo ya apuntado en «*Jihad fil islam*», todo está en la *Sharia* y los gobernantes lo que deben de hacer es buscar allí soluciones, que directa o indirectamente siempre las van a hallar

³⁷ Traducido por el autor. «In reality Islam is a revolutionary ideology and program which seeks to alter the social order of the whole world and rebuild it in conformity with its own tenets and ideals. ‘Muslim’ is the title of that International Revolutionary Party organized by Islam to carry into effect its revolutionary program. And ‘Jihad’ refers to that revolutionary struggle and utmost exertion which the Islamic Party brings into play to achieve this objective».

³⁸ En la web de marxistas.org están disponibles numerosos textos de Lenin traducidos al español <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/1915sogu.htm>

para elaborar los textos legales que la coyuntura requiera. Si volvemos al *fiqh* y a las estructuras de las cuatro escuelas jurídicas del islam, que antes hemos descrito, el origen de las tesis de Maududi bien se las podríamos atribuir a Hanbal.

Hay pese a todo quien considera las ideas de Maududi democráticas porque Maududi hace referencia en su teoría política³⁹ a la democracia islámica. Pero la expresión práctica de su concepto de democracia es que el que se ha articulado en la “República de los clérigos” iraní, en la que el poder ejecutivo y el legislativo están sujetos a la supervisión religiosa, que es la que dictamina la bondad o no de actos y leyes.

Maududi fue muy popular en vida y en cierta medida se puede decir que tuvo éxito al lograr la creación del Estado de Pakistán; un éxito parcial, ya que no lo consideraba un verdadero Estado islámico, sino un Estado de musulmanes. La buena suerte de Maududi contrasta con la vida de Qutb, que pese a su enorme influencia intelectual murió ahorcado a una edad relativamente temprana y después de haber pasado varios años en la cárcel.

Qutb, como ya hemos señalado, es el referente ideológico de los Hermanos Musulmanes, la organización política en el mundo árabe que juega un papel similar a la *Jamaat Islamia* de Maududi en Asia.

Nació en 1906 en Musha, una villa del alto Egipto. Su padre fue un pequeño propietario agrícola, muy piadoso y con una gran implicación en la vida política de su comunidad. Qutb recibió una buena educación y fue un niño precoz; con diez años ya era capaz de recitar el Corán de memoria. Al llegar a la edad adulta se fue a estudiar a El Cairo y luego, en 1933, ingresó en el ministerio de la educación nacional; fue primero profesor en enseñanza básica y luego fue transferido a puestos técnicos en el ministerio.

Qutb destacó en esos años como crítico literario y como poeta sin participar en política de forma activa. El partido que dominaba entonces la escena política en Egipto era el *Wafd*, de ideología secular y liberal; las circunstancias del periodo entre guerras y la abolición del califato otomano por Atatürk en 1924 generaron un ambiente convulso en Egipto: el país, que luchaba por sacudirse el yugo británico, tenía unas élites prooccidentales y relativamente seculares, a las que representaba el *Wafd*, frente a una gran masa de población pobre y muy islamizada (Musallam, 2005).

³⁹ En su libro «*Islamic Law and Constitution*» (Maududi, 1941)

Tras la Segunda Guerra Mundial Qutb vivió dos años en los EE. UU., enviado por el gobierno egipcio a estudiar los sistemas de enseñanza occidentales. En sus escritos posteriores se encuentran numerosas referencias a la absoluta incompatibilidad del modo de vida occidental, filosofía, organización política, etc., con el islam. Qutb detestó los EE. UU., pero a ello puede que contribuyese su dificultad para relacionarse: pasó su tiempo allí casi en total soledad, en la que sin duda influyeron su timidez, carácter reservado y su poco conocimiento del idioma inglés (Guenad, 2010). Es tras su vuelta de los EE. UU. cuando ingresó en los Hermanos Musulmanes y comenzó su andadura política. Primero apoyando a los Oficiales Libres de Gamal Nasser —que obtuvo el poder derrotando al rey Faruk con el apoyo de la hermandad (F. Gerges, 2018; Wickham, 2013)— y luego enfrentándose sin reservas a Nasser, por lo que fue primero encarcelado y luego ejecutado en 1966.

Sayyed Qutb en sus escritos políticos y religiosos (no hay diferencia entre para él entre política y religión) de lo que habla es de moral. De cuál es la moral adecuada para la comunidad musulmana. Es importante señalar la diferencia entre la forma de entender la moral de la sociedad Occidental —concepción que de alguna forma se puede decir que se ha llevado a la Sociedad Internacional a la que se ha hecho referencia en esta tesis— y cómo la entiende el islam político de Qutb.

Toda teoría de moral requiere la definición de cuál es la unidad social básica. La determinación de la identidad y la forma del último sujeto de servidumbre y responsabilidad moral. Y esto delimita cómo se construye la sociedad y cómo se regulan las relaciones que la rigen.

El sujeto último de la responsabilidad moral puede ser el individuo o la comunidad, que a su vez puede ser definida de formas diversas. Y en este sentido y para algunos autores, la identidad y el comportamiento de la unidad social no es el resultado empírico del funcionamiento social (Reiff, 2008), sino el resultado de las definiciones e imperativos morales y religiosos que operan en la comunidad.

Para Occidente el elemento esencial de la sociedad es el individuo, el ser humano: las responsabilidades morales son individuales. No ha sido así hasta hace muy poco tiempo: en las sociedades totalitarias, tal y como las define Hannah Arendt (1955), sociedades marxistas o nazis, ambas inventos genuinamente europeos, los individuos no importan: solo cuenta la masa. Y es la comunidad, o la clase social, el elemento último de

responsabilidad moral. El nazismo murió con el final de la Segunda Guerra Mundial, pero en la Europa de posguerra la ideología marxista se convirtió de facto en una religión, en un «opio de intelectuales» (Aron, 1955) que negaba por completo la libertad y la responsabilidad individual, subsumidas en el Estado comunista.

Para el islam político⁴⁰, el elemento esencial de la sociedad es la comunidad de los creyentes; como dice Qutb en “Señales en el camino”:

«La comunidad musulmana no indica el lugar de la tierra donde vive el islam, ni es la gente cuyos padres vivieron bajo el islam en tiempos pasados. Es el nombre de un grupo de gente cuyos modos, ideas, conceptos, reglas, regulaciones, valores y criterios derivan de la fuente del islam»

Bassam Tibi afirma que el modelo de Hannah Arendt sobre totalitarismo debe aplicarse al islam político sin ninguna reserva (Tibi, 2009). Es fácil entender a Tibi citando de nuevo de Qutb en “Señales en el camino”:

«En esta sociedad [musulmana], las creencias e ideas de los individuos, sus actos devocionales y observancias religiosas, y su sistema social y sus leyes, están todos basadas en la sumisión a Dios solamente. Si esta actitud es eliminada de cualquiera de estos aspectos, el total del islam es eliminado, así como el pilar del islam –que es la declaración, “No hay más Dios excepto Alá, y Muhammad es el Mensajero de Dios”- queda eliminada... cuando el islam, de acuerdo al método descrito anteriormente, inicia una comunidad Musulmana en esta base, forma ésta en un grupo activo, y hace de esta fe el único basamento para las relaciones entre los individuos de este grupo»

Otra aportación de Qutb, que algunos autores consideran que hizo de manera independiente de Maududi (Khatib, 2002), son la reinterpretación en la sociedad contemporánea de los conceptos de *Hakimiyya* y *Jahiliyya*. *Jahiliyya* es el tiempo de ignorancia anterior a la revelación, pero para Qutb es una condición que se produce cada vez que una sociedad se aleja del Corán, sea en el pasado, el presente o el futuro (Khatib, 2002). Por contraste, el estado de *Hakimiyya* es el del reino de Dios en la tierra: cuando una sociedad es verdaderamente islámica y vive de acuerdo con la Sharia. Para Qutb, su mundo estaba en *Jahiliyya*: «Si miramos a las fuentes y fundamentos de la forma moderna de vida está claro que el mundo se encuentra en un estado de *Jahiliyya*...»⁴¹.

Qutb pensaba que la humanidad estaba esclavizada y que su liberación solo podía llegar por la vía religiosa, con algunos imperativos: la *Sharia* es la única fuente de la ley, los asuntos personales y de comunidad solo pueden valorarse desde la óptica de Dios y hay que romper con la *Jahiliyya*, llevando su reinterpretación incluso más allá que Maududi, que no aplicaba el concepto para el mundo musulmán de una manera tan radical

⁴⁰ Como señala Algora-Weber (2012) «Para los Hermanos Musulmanes, los valores de la comunidad tienen prioridad sobre las libertades y derechos individuales»

⁴¹ Sayyid Qutb, «*Señales en el camino*».

como Qutb (Shepard, 2003). En realidad, lo que Qutb plantea es la liberación del hombre de la esclavitud de su libertad individual, para someterse (islam significa sumisión) a Dios.

En ese camino de liberación, Qutb, al igual que Maududi, abogaba por una yihad universal que sometiese a todo el orbe y aunque no se forzaría a la conversión al islam, sí que se obligaría a los no creyentes a pagar la *Jizyah*⁴² (J. C. Zimmerman, 2005).

Sobre las dudas que algunos plantean de si las ideas de Qutb llevan necesariamente a la violencia, Qutb dirigió desde la cárcel un brazo terrorista secreto de la Hermandad, “la Organización de la Vanguardia”, similar al “Aparato Secreto”, lo que le costó a la postre la horca (F. Gerges, 2018; Zollner, 2007); para Fawaz Gerges,

«el examen de la evolución de pensamiento intelectual de Qutb durante sus años en prisión de 1954 a 1964 revela que desarrollo una ética normativa que cristalizó parcialmente alrededor de la violencia dirigida políticamente.]]»

a lo que añade:

«La violencia no es solo usada [por Qutb] como una herramienta de oposición al Estado; de hecho se convierte en una seña de identidad que ayuda a diferenciar a los verdaderos musulmanes del resto» (Gerges, 2018, p. 136).

Para Qutb, igual que para Maududi, no existe posibilidad alguna de compromiso. En sus palabras:

«O permanece el islam o la *Jahiliyya*; el islam no puede aceptar una situación mitad islam mitad *Jahiliyya*. En este aspecto el islam es muy claro: la verdad es una y no es divisible».⁴³

También introdujo en su sistema la idea de “vanguardia”. Para Qutb es necesario, para pasar de la *Jahiliyya* a la *Hakimiyya*, que una vanguardia, una élite reducida, asuma, en una primera etapa, el rol de dirigir al pueblo hacia la verdad. Entre los muchos paralelismos que existen entre las ideas marxistas y postmarxistas, que ya se han ido señalando, y el islam político, no puede dejar de observarse la similitud entre la vanguardia por la que abogaba Qutb y la que demandaba Antonio Gramsci, fundador del partido comunista italiano. Gramsci sostenía que solo una vanguardia podría cambiar la hegemonía cultural de la clase dominante como paso previo para obtener el poder y transformar la sociedad: para Gramsci y para Qutb, el cambio de ideas en la masa,

⁴² Tributo que se obligaba a pagar a los no musulmanes

⁴³ «either Islam will remain, or *Jahiliyya*; Islam cannot accept or agree to a situation which is half-Islam and half-*Jahiliyya*. In this respect Islam's stand is very clear. It says that truth is one and cannot be divided» Sayyid Qutb, («*Señales en el camino*») citado por Ana Belén Soage (Ana Belen Soage, 2009)

impulsado y dirigido por la vanguardia, es el paso previo imprescindible para lograr el poder político (Butko, 2004; Glasius, 2012).

Aunque hay autores que afirman que las ideas de Qutb son contrarias al espíritu que llevó a Hassan Al Banna a fundar los Hermanos Musulmanes⁴⁴, la mayoría de los académicos no encuentran diferencias en sus ideas básicas: ambos veían al islam como un modelo integral, ambos veían su interpretación del islam como la única legítima, ambos desconfiaban de la razón y priorizaban la acción sobre la reflexión. Los dos compartían qué debía de hacer un gobierno islámico y ambos consideraban la violencia una herramienta legítima para imponer el orden islámico (Ana Belén Soage, 2009).

Qutb, pese a su enorme influencia intelectual, nunca dirigió la Hermandad, y el sucesor de Banna, Hassan Al-Hudaybi, mantenía, al menos en apariencia, una postura mucho menos radical que Qutb: «*Predicadores, no jueces*», la obra⁴⁵ que para algunos autores (Zollner, 2009) promovió como líder de los Hermanos Musulmanes, es para muchos escolares una refutación *indirecta* de las ideas de Qutb; sin embargo esta opinión no es ni mucho menos unánime⁴⁶ y la supuesta moderación de la Hermandad después de Qutb y su práctica desaparición del escenario político sería solo el producto de una estrategia que había fijado sus objetivos a largo plazo y utilizaba la *taquiya* (disimulación) para sobrevivir en el régimen egipcio de Sadat y Mubarak.

Puede argumentarse que «*Predicadores, no jueces*» sea la obra que mejor refleja la visión actual de los Hermanos Musulmanes en sustitución de los textos de Qutb. Pero «*Predicadores, no jueces*» no se ha vuelto a imprimir desde hace más de treinta años y es imposible encontrarla en Internet. Y sin embargo las obras de Qutb, especialmente «*Señales en el camino*»⁴⁷, están disponibles en múltiples sitios de Internet, no solo en árabe sino también en inglés, francés, español..., forman parte del currículum para entrar en los Hermanos Musulmanes (incluida la hermandad de los EE. UU.), han sido traducidas a numerosos idiomas y son de los libros más vendidos en el mundo árabe (Rutherford, 2006).

Hemos visto como se produjo un desarrollo doctrinal en el islam sunnita cuyo origen fue político y por lo tanto desembocó en una interpretación política: fuera de la Sunna no

⁴⁴ Por ejemplo, el muy conocido Tarik Ramadán, nieto de Hassan Al-Banna

⁴⁵ “Predicadores, no Jueces” Publicado en 1977, hay discusiones entre la comunidad académica sobre si Al-Hudaybi fue o no su autor y si realmente su propósito era dar respuesta a las ideas de Qutb.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, Patrick Poole, “The US and the Muslim Brotherhood”, The American thinker, Mayo 2007. http://www.americanthinker.com/2007/05/the_us_and_the_muslim_brotherh.html.

⁴⁷ En inglés «*signposts*», en transcripción del original árabe: «*maalim fi tariq*»

hay desarrollo legal posible, y el que siga otra ley que la Sharia no es musulmán, aunque se declare como tal. Interpretación que recogieron diversos pensadores durante el siglo XX para construir una ideología de carácter revolucionario, que fue sobre todo promovida por las hermandades islámicas, cuyo mejor exponente son los Hermanos Musulmanes. Vuelve aquí a reproducirse el esquema de Gramsci: un cambio en la hegemonía cultural requiere, además de la vanguardia, una ideología que sustente el cambio y una organización política que la promueva.

5. LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA: LOS HERMANOS MUSULMANES

¿Por qué elegir a los Hermanos Musulmanes como el movimiento representativo del islam político? Hay otros movimientos de carácter político en el islam que son muy relevantes, sea por su influencia, como el partido de la Justicia y Desarrollo (AKP) de Erdogan, sucesor del prohibido partido de la virtud (*Fazilet*) de Erbakan, o por el número de sus miembros, como la *Nahda al Ulema* indonesia, que supera los cuarenta millones de afiliados. Hay que señalar que no consideramos otras organizaciones, como la *Da'wa* o la *Jamaat islamyyia*, pese a su influencia o el número de sus miembros, porque han dejado de ser movimientos de carácter estrictamente político para pasar al universo de la yihad.

La elección de los Hermanos Musulmanes se debe a un conjunto de factores: tienen muchísimos afiliados y simpatizantes en todo el globo terráqueo, disponen de una enorme influencia en el mundo sunnita, cuentan con ramas en numerosos países (islámicos o no), su historia, ya centenaria, es muy rica, y de manera expresa jamás han abogado por otra vía que la acción política y social para lograr sus fines —aunque es sabido que han mantenido y operado organizaciones terroristas bajo su control, como el famoso “Aparato Secreto”. Esta combinación de elementos los hace imprescindibles para entender la evolución del islam político en la sunna.

Hay abundantísima literatura y estudios sobre los Hermanos Musulmanes, su origen, su ideario político, sus ideólogos, su lucha con el régimen egipcio de Nasser y más recientemente, con Moubarak y Al Sissi, su influencia en numerosos países árabes y sus supuestas conexiones con los grupos terroristas que forman el universo de la yihad internacional.

Hemos ya citado a algunos de estos autores: Wickham, Gerges, Tibi, Kepel, Zollner, Echeverría (Echeverría, 2011; F. Gerges, 2018; Kepel, 2003; Khatab, 2004; Wickham, 2013; Zollner, 2007, 2009). Y es fácil detectar las dos valoraciones, contrapuestas, que podemos encontrar sobre la organización. Una sostiene que la Hermandad pretende la creación de un Estado democrático sobre principios islámicos, de una forma que se podría asimilar, con ciertas particularidades, a las democracias de Occidente. Y que la participación en el juego político de los partidos islamistas los acaba transformando y llevando al terreno democrático, incluso si en su esencia inicial no eran demócratas. Esto lo afirman, desde distintas perspectivas, autores como Sayed Khatab, Carrie Wickham, Nizah Ayubi, Adnan Musallam, o el famoso y polémico Tariq Ramadán, nieto de Hassan al Bana.

La otra valoración es que las ideas de los Hermanos Musulmanes son absolutamente incompatibles con la democracia tal y como la entendemos en Occidente; y además que los Hermanos Musulmanes son la inspiración ideológica de la yihad islámica internacional, una idea que con diversos matices mantienen Gerges, Zollner, Tibi, Pargeter, Roy, Kepel, Wiktorowicz, Echeverría y un largo elenco de autores.

No puede dejar de observarse que, aunque no es unánime, muchos de los autores que defienden la primera versión son personas cuyo origen étnico es de países musulmanes y profesan como religión el islam. Se volverá sobre este asunto, pero conviene citar, porque son ilustrativas, las palabras de Sayyed Qutb en «*A la sombra del Corán*»:

«El islam [...] es la carta de identidad por la cual el mundo ha conocido a los árabes y por la que les dio su liderazgo. Hoy los árabes solo tienen esa baza. No tienen otro mensaje para dirigirse al mundo. Si la llevan [la carta] el mundo los reconocerá y respetará. Si no, volverán al estatus previo al islam, cuando nadie los reconocía. No tienen otra cosa que presentar a la humanidad»⁴⁸.

Resumiendo: para Qutb, el islam es la aportación de los árabes a la humanidad y la razón de su otrora liderazgo.

La pregunta que procede hacerse es cuál es el rol que ha jugado la Hermandad en Egipto y en el conjunto del mundo árabe sunnita desde su fundación hasta nuestros días. ¿Ha sido en efecto un factor de modernidad y transformación política de las sociedades en las que ha tenido presencia e influencia política? Y si ha ido así ¿Cuáles son los parámetros, cual es la forma de sociedad deseada por la Hermandad? Cuya idea central es que la Historia está determinada por una constante intervención de Ala y que todo lo

⁴⁸ «*A la sombra del Corán*», Vol 1, p. 510

que sucede forma parte de un plan divino, que premia a los píos y castiga a los infieles e impuros —la relación con la doctrina de Hanbal que antes hemos descrito es inmediata. Este fatalismo ayuda al reclutamiento de los adeptos: el éxito, si se sigue a Ala, es inevitable y de ahí el eslogan *al-Islam hua al hal* (el islam es la solución), una receta que atrae a las clases más desfavorecidas y a una incipiente clase media que no tiene casi posibilidades de mejora social y está harta de las recetas fallidas de Occidente (Kandil, 2015).

Para entender el papel de la Hermandad en la evolución del islam político conviene revisar de manera somera su historia, así como el rol político que ha jugado en Egipto y en muchos otros países árabes sunníes desde su fundación hasta nuestros días.

Hassan al Banna fue su fundador. Nació en 1906 en Mahmudiyya, un pequeño pueblo del delta, ubicado a unos 140 km al noroeste de El Cairo, durante la época en la que Egipto estaba bajo mandato británico. Hijo de un jeque local educado en la universidad de Al Azhar, Banna —al igual que Qutb— creció en un ambiente pío y religioso. De niño fue miembro de un grupo sufi, la orden los Hasafiya, que entre otras misiones buscaba «luchar para preservar la moralidad islámica y resistir el trabajo de los misioneros cristianos en la ciudad» (Wickham, 2013).

A los 16 años Banna fue a El Cairo a estudiar a un centro de educación superior denominado Dar al Ulum, fundado en 1873 como el primer instituto moderno egipcio de educación superior (Lamchichi, 2001). Allí le afectaron notablemente no solo la ocupación británica del país, sino también y especialmente el ambiente político egipcio — que consideraba muy mezquino— y la secularización de la universidad y de los periódicos y revistas, que a su juicio parecían intentar debilitar la influencia de la religión en Egipto (Wickham, 2013).

El Reino Unido dio la independencia a Egipto en 1922, pero mantuvo en el país un Alto Comisionado que de facto dictaba la política a seguir, primero al rey Fouad y más tarde a su hijo el rey Faruk. El periodo entre guerras mundiales fue extremadamente convulso para el mundo árabe y se produjeron diversos acontecimientos que siguen teniendo gran influencia hoy en día: el final del califato turco, el reparto del antiguo imperio otomano entre franceses y británicos —por el acuerdo Sykes-Picot— o la creación un hogar judío en Palestina, a resultas de la declaración de Balfour. Todo esto

contribuyó a modelar el pensamiento político de Al Banna, que de la misma manera que Maududi fue influido por el periodo colonial y la humillación que ello suponía.

En 1927 Al Banna ocupó un puesto de profesor en Ismailyyia, una pequeña ciudad en la zona del canal de Suez. En su tiempo libre se dedicó a predicar en mezquitas y cafés sobre la necesidad de volver al verdadero islam. Su magnetismo personal y dotes como orador lo hicieron popular y lo llevaron a crear la Hermandad, que al principio era una más de las muchas sociedades islámicas que pretendían preservar los valores del islam frente a la colonización occidental. Pero sus dotes de organizador y su carisma hicieron que de las cuatro delegaciones de la hermandad que existían en 1929, se pasase a más de 2000 en 1949, con un número de afiliados que a mediados del siglo XX oscilaba entre trecientos y seiscientos mil (F. Gerges, 2018; Wickham, 2013).

La hermandad durante esa época y hasta mediados de los años cuarenta funcionó como un grupo antisistema, que llamaba a la justicia social a través de la recuperación de los valores del islam. Lo hacía de un manera muy similar a cómo habían actuado sectas islámicas en el pasado, tales como los *Kharijitas*⁴⁹, de una forma que podríamos modernamente denominar “justicialista” (Alili, 1996). Y para al Banna, la solución a los problemas económicos y sociales requería desprenderse de la contaminación de Occidente y volver a los valores tradicionales del islam, que contenía en sí mismo todos los elementos necesarios para el éxito de la comunidad.

Los Hermanos desde sus inicios fueron también una organización de carácter social, que creó escuelas, mezquitas, clubs para jóvenes, centros de asistencia médica y proporcionó ayuda social a los desfavorecidos. No puede extrañar su crecimiento y popularidad, porque ofrecía una asistencia social real y muy necesitada por los egipcios, que se sentían abandonados por su gobierno

Banna denunciaba la actuación de los partidos políticos de la época; de hecho, la Hermandad durante largo tiempo, hasta los años 40, se resistió a participar en las elecciones al parlamento, en un intento de marcar claras diferencias con los partidos políticos convencionales. Pero ya antes Banna había abrazado la yihad como un método legítimo para imponer sus ideas: durante los años treinta y al amparo de los Hermanos promovió organizaciones juveniles paramilitares, al estilo de las del partido nacional socialista alemán o fascista italiano y más tarde, en 1942 o 1943, una organización

⁴⁹ Los Kharijitas se rebelaron contra los califas Utman y Alí en el siglo VII

terrorista, conocida como la “Sección Especial” o el “Aparato Secreto”, que se encargó de llevar a cabo asesinatos políticos.

Al Banna negó siempre su relación con ninguna organización terrorista, pero la existencia del “Aparato Secreto” (*Al Jihaz al Sirri*), como era conocida fuera de los Hermanos o “Sección Especial” (*al Nidham al Khassa*), nombre con el que era designada en el interior de la Hermandad, ha sido documentalmente probada y confesada por miembros de la propia Hermandad (F. Gerges, 2018; Reid, 1982; Richard P. Mitchell, 1969; Wickham, 2013; Youssef, 2003; Zollner, 2007). Esta “Sección Especial”, aparato terrorista de los Hermanos Musulmanes, participó en un número indeterminado⁵⁰, pero relevante, de los atentados cometidos contra instalaciones militares británicas, policías y miembros del gobierno egipcio. La aprobación por Naciones Unidas de la creación del Estado de Israel hizo que Al Banna activase tres batallones de las organizaciones paramilitares antes mencionadas y las enviase a luchar a Palestina (Wickham, 2013); la guerra desató un enorme desorden civil en Egipto y con la intervención de miembros de la Hermandad se produjeron numerosos atentados, que culminaron con el asesinato de un juez egipcio⁵¹ en marzo de 1948. Esto llevó a que el gobierno egipcio disolviese la Hermandad en diciembre de 1948. Unos días después el primer ministro egipcio, Nuqrasi Pasha, fue asesinado, probablemente por terroristas del “Aparato Secreto”; el 12 de febrero el propio Al Banna fue abatido, también probablemente por agentes del gobierno egipcio y por orden del primer ministro Abd al Hadi, sucesor de Nuqrasi (Reid, 1982; Richard P. Mitchell, 1969; Wickham, 2013).⁵²

Después de la muerte de Al Banna los ataques de la Hermandad al gobierno de Abd al Hadi continuaron —es reseñable el intento de asesinato con granadas del presidente del Parlamento, al que confundieron con Al Hadi—, pero con la victoria en las legislativas de junio de 1949 del partido *Wafd* y la caída de Al Hadi fue posible llegar a una suerte de entente cordial entre el nuevo gobierno y la Hermandad: se retiró su orden de disolución

⁵⁰ En la ola generalizada de atentados a partir de 1945 participaron los *watanistas*, los Oficiales libres, la Guardia de Hierro de Palacio, los “jóvenes egipcios” y los propios Hermanos Musulmanes, a los que se considera los más activos (Reid, 1982)

⁵¹ Dos miembros del aparato secreto mataron al juez Ahmad al-Khazindar en marzo de 1948. Khazindar había sentenciado a muerte a un Hermano por un ataque con bomba al club de oficiales británico (Reid, 1982)

⁵² Después del asesinato de Khazindar ningún juez atrevería juzgar a ningún miembro de la hermandad, y menos a su líder, por lo que Al Banna se sintió “condenado” a muerte y trató de negociar sin éxito con el gobierno una salida que impidiese la que consideraba su segura ejecución extrajudicial, como en efecto así sucedió (Reid, 1982)

y los miembros de la Hermandad encausados por causas pendientes salieron muy bien librados de los juicios (Reid, 1982).

La muerte de Al Banna encumbró al poder como Guía Supremo en 1951 a Hassan Al Hudaybi, que mantenía, al menos en apariencia, una postura mucho menos radical que Al Banna. Y en 1952 se produjo el golpe de Estado de los Oficiales Libres de Nasser, apoyado por la Hermandad, golpe que abrió un capítulo político muy diferente para esta organización. Hasta esa fecha, la Hermandad se había beneficiado del empuje que le daba el fervor anticolonial de la población y del descrédito de los políticos egipcios; la llegada al poder del carismático Gamal al Nasser cambió por completo el escenario.

Algunos autores sostienen que el desencuentro entre Nasser y los Hermanos tras el golpe que derrocó al rey Faruk —y a la monarquía constitucional de carácter liberal— tuvo mucho que ver con las personalidades de Nasser y del propio Al Hudaybi, que no se soportaron desde el principio (F. Gerges, 2018). Pero independientemente de los caracteres de estos personajes, los Hermanos pretendieron dictar a Nasser la política que los Oficiales Libres debían de llevar a cabo; Al Hudaybi, como líder de los Hermanos, pretendía ser una suerte de mentor político de Nasser y obligarle a imponer la *Sharía* en Egipto, algo a lo que Nasser no estaba dispuesto.

Nasser fue el líder político más popular del panarabismo, un movimiento político que buscaba la unión de los árabes en una sola nación con un componente socialista. Su gestación ideológica, en Siria, en el periodo entre guerras mundiales, no fue muy diferente de la de los Hermanos musulmanes, con referencias al esplendor del pasado del islam y a la bondad de sus valores tradicionales (Dawn, 1988). Sin embargo y al incorporar, especialmente en el partido Baath de Siria, la inspiración socialista semi marxista (Dawn, 1988; Devlin, 1991) y un cierto laicismo, las diferencias entre el panarabismo y la visión del islam político de los Hermanos llegaron a ser irreconciliables.

Es muy conocido el discurso, fácil de encontrar en *youtube*⁵³, pronunciado por el presidente Nasser en 1966 sobre los Hermanos Musulmanes y su relación con su Guía Supremo, Al Hudaybi. Hoy en día sorprende la laicidad del discurso de Nasser y las risas con las que los congregados escuchan la petición de Al Hudaybi de que se obligase a las mujeres a llevar velo. ¡Que se lo ponga él! grita uno de los asistentes cuando Nasser relata su conversación con el Guía Supremo. Y es reseñable también de ese video que cuando

⁵³ <https://www.youtube.com/watch?v=-qoiYO5HvqQ>

Nasser contaba como había señalado a Al Hudaybi que llevar o no el velo es una decisión personal, en la que cada mujer debe decidir libremente, al Hudaybi le había respondido que Nasser, como gobernante, debía imponer esa obligación (la de llevar velo) por ley. La respuesta de Nasser, tal y como la relató a la audiencia, es también memorable y despertó las risas generalizadas de los asistentes: Nasser le preguntó a Al Hudaybi «si no tenía una hija que iba a la facultad de medicina. Una hija que iba sin velo». Y ante el silencio de Al Hudaybi le dijo: «si no eres tú capaz de hacer que una sola mujer de tu familia lleve velo ¿cómo pretendes que yo se lo imponga a diez millones de egipcias?»

No solo ha sucedido en Egipto: en general los cambios en el mundo árabe desde los años cincuenta del pasado siglo en términos de libertad individual son muy palpables tanto en el Magreb como en todo el Oriente Medio. Con la posible excepción de Arabia Saudí, que ha permanecido casi sin cambios, los ciudadanos de los países musulmanes y especialmente las mujeres, son mucho menos libres ahora de lo que lo eran hace medio siglo. Veremos cómo, en gran medida, los apóstoles del islam político, que encabezan los Hermanos Musulmanes, han contribuido directamente a esta involución en cuanto a libertades personales se refiere.

En 1952 y tras el golpe de los Oficiales Libres, la negativa de Nasser a aplicar la Sharia y a dejarse dirigir por Al Hudaybi hizo que los Hermanos apoyasen al general Muhammad Naguib, el rival de Nasser por el poder. Nasser fue ganando influencia en el RCC (*Revolutionary Council Command*) hasta el punto de deponer a Naguib en 1953. Nasser consolidó su poder a través de la confrontación con el Reino Unido, al que presionó a través de las unidades paramilitares de los Hermanos en el canal de Suez y con la gestión de las lealtades en el Ejército egipcio (Thornhill, 2004); pese a ello su situación política fue muy precaria hasta que un atentado fallido contra él mientras daba un discurso en un mitin en Alejandría, el 26 de Octubre de 1954, tras el que mostró una gran tranquilidad —terminó su discurso, que estaba siendo grabado— le convirtieron en un héroe nacional⁵⁴; eso le permitió desembarazarse de la Hermandad, a la que acusó del atentado y de Naguib, que pasó los siguientes 18 años en arresto domiciliario.

⁵⁴ Su frase «recordad que si algo me pasa la revolución continuará, porque cada uno de vosotros es un Gamal Abdul Nasser» le hizo un héroe nacional. Cuatro miembros de la Hermandad fueron arrestados inmediatamente, pero ha habido cierta controversia sobre la conveniencia del atentado y sobre si estaba amañado, especialmente porque se hicieron ocho disparos y ninguno tocó a Nasser

Las detenciones en la Hermandad fueron masivas; miles fueron enviados a prisión, donde se les trató con extrema crueldad (Zollner, 2007). El periodo desde 1954 a 1971 es para la Hermandad el tiempo de prisión y sufrimiento; entre sus miembros es denominado *Mihna*⁵⁵ (Zollner, 2007). Al principio de la *Mihna* la organización sufrió un golpe muy severo, que afectó con dureza a la moral de sus miembros. La dirección fue aislada de los hermanos de menor nivel y durante unos años la Hermandad se encontró prácticamente sin guía, ni espiritual ni orgánica. Las luchas tras la muerte de Al Banna (previas a la intervención de Nasser) por el control de la Hermandad, especialmente entre Hudaybi y los líderes del “Aparato Secreto”, hicieron muy poco resiliente a la Hermandad frente a la estrategia de castigo, división y cooptación urdida por Nasser (F. Gerges, 2018; Wickham, 2013). La situación de desánimo no cambió hasta el año 1958, fecha en la que pudieron empezar a verse signos de una cierta recuperación de la moral de la Hermandad, recuperación que se articuló alrededor de la figura de Qutb y de sus ideas, expresadas en sus obras «*Señales en el camino*» y «*A la sombra del Corán*» a las que ya se ha hecho referencia. Qutb aceptó ser designado líder de un nuevo grupo secreto de la Hermandad, “Organización de la Vanguardia”, similar al “Aparato Secreto” y en el que las obras de Qutb y Maududi formaban la cúspide del ideario doctrinal (F. Gerges, 2018; Zollner, 2007). El nombre de este nuevo aparato es muy indicativo, es probable que las llamadas de Qutb en «*Señales en el camino*» a la acción de una vanguardia islámica, de la forma diseñada por Antonio Gramsci, que liderase el tránsito desde la *Jahiliyya* a la *Hakimiyya*, ayudaran a los hermanos a fijar un objetivo político definido y una forma de actuación que les permitió recuperar la moral.

Tras el breve periodo en el que Nasser redujo su presión sobre los Hermanos, el descubrimiento de un supuesto nuevo complot contra la vida de Nasser, preparado por la “Organización de la Vanguardia” que dirigía Qutb, llevó de nuevo a detenciones masivas y a ejecuciones de señalados líderes de la Hermandad, entre ellos el propio Sayyed Qutb en 1966. Pero la Hermandad afrontó esta nueva prueba de una forma diferente; ya no eran los prisioneros desorientados y sin causa de 1954, sino los mártires de la vanguardia islámica descrita por Qutb (Zollner, 2007).

Al Hudaybi, que había permanecido varios años en arresto domiciliario, salió relativamente bien librado de la ola de represión de 1965 y solo fue condenado a tres años

⁵⁵ Misma denominación que se usó en la época del Califa Al Mamun para imponer la teología Mutazila, rechazada por Hanbal

de cárcel; fue él quien impuso a los Hermanos una aproximación social, no violenta y alejada de la política que permitió la supervivencia de la Hermandad hasta la muerte de Nasser. Al Hudaybi dejó su pensamiento escrito en la obra «*Predicadores, no jueces*», (*Du'at, la Qudat*) obra que, como ya se ha señalado, para muchos autores es una refutación en toda regla de las ideas de Qutb, aunque persistan las dudas sobre su autoría real (Zollner, 2009).

Los años de represión provocaron un éxodo en los Hermanos musulmanes egipcios, que se distribuyeron por diversos países musulmanes; en 1964 llegaron a Argelia mil enseñantes egipcios enviados por Nasser, entre ellos muchos Hermanos Musulmanes de los que Nasser deseaba desembarazarse (Vermeren, 2004). Este éxodo de numerosos Hermanos egipcios por el mundo árabe se dio hasta en Arabia Saudí, pese a las enormes diferencias de visión social y doctrinal entre el islam propugnado por los herederos de Al Banna y los *sheiks* de Najd. La excelente formación de los Hermanos Musulmanes inmigrantes facilitó su integración en las instituciones religiosas y el sistema de enseñanza saudí; la mezcla produjo un movimiento denominado “despertar islámico” (*Sahwa*) que unía activismo político con ideas religiosas y que gozó de mucho mayor popularidad que la visión wahabí, mucho más conservadora, y que era la oficial, impuesta por los *Sheiks* de Najd (Hegghammer & Lacroix, 2007). Pese a la popularidad de la *Sahwa* en Arabia Saudí se impuso finalmente la visión del islam más rigorista. Los Hermanos fueron expulsados del Reino, por razones que se explicarán más adelante, cuando se tratará de manera específica el fenómeno del salafismo.

Ya antes del éxodo provocado por Nasser en Egipto en muchos países árabes se habían creado, desde los años 30, Hermandades inspiradas por los principios de Al Banna; en Siria, por ejemplo, fueron jóvenes de familias religiosas educadas en Al Azhar y miembros de la propia Hermandad egipcia las que crearon la rama siria⁵⁶ (Batatu, 1982), algo que también sucedió en Jordania, Sudán e Irak e inspiró movimientos similares en Palestina, Túnez y Argelia. En Libia en 1956 se creó la organización *Ibadurahman* (Siervos de Dios) por hermanos musulmanes egipcios; como en los demás países, se hizo con una orientación similar a la matriz egipcia (Barroso & Macaron, 2016).

⁵⁶ Mustapha Sibai, que estuvo en El Cairo en los años 30, se hizo allí amigo de Hassan Al Banna y fue miembro de la Hermandad egipcia. A su regreso ello le llevó a la creación de la Hermandad siria en 1945, unificando varias asociaciones islámica juveniles como “shabab al Muhammad” (Ramírez-Díaz, 2018)

Los años sesenta del siglo XX fueron los del éxito del panarabismo de izquierdas: el partido Baath en Siria y en Irak, Gadafi en Libia, el FLN en Argelia, Nasser en Egipto. La alianza anticolonial, que se había producido en el amplio abanico de las fuerzas islamistas y los movimientos seculares o semi seculares para desembarazarse de los colonizadores, había dejado de tener sentido. La disparidad de las agendas llevó de forma inevitable a la confrontación en aquellos lugares donde gobernaba el panarabismo; no solo en el Egipto de Nasser, sino también en Siria, Túnez o Argelia. Y por el contrario y en el caso de monarquías de señalada legitimidad religiosa —Jordania, Marruecos y, en cierta medida, Arabia Saudí— lo que se produjo fue precisamente una alianza entre las fuerzas políticas islamistas y las monarquías para frenar la pujanza del panarabismo.

La ola del panarabismo comenzó a retroceder con la derrota de Egipto en la Guerra de los seis días en 1967 (Khashan, 1997) y con la muerte de Nasser, el líder carismático para todos los árabes, apenas tres años más tarde. La derrota del 67 causó un shock enorme en Egipto; en la lectura de la prensa egipcia de la época es fácil encontrar muchas semejanzas con la conmoción que causó la derrota de España frente a los Estados Unidos en la guerra de Cuba de 1898.

Panarabismo en retroceso, pero aún capaz de morder; Gadafi subió al poder en Libia en 1969 y en Marruecos Hassan II sufrió dos atentados, en 1971 y 1973, impulsados por militares de ideología panarabista (Vermeren, 2004).

Sadat, que era el vicepresidente, sustituyó a Nasser como presidente de Egipto en 1970. Su aproximación al problema de los Hermanos Musulmanes fue muy diferente de la de Nasser: concedió en 1971 una amnistía general a los miembros de la Hermandad y fue paulatinamente liberándolos. Sadat necesitaba el contrapeso de la Hermandad frente a los partidos socialistas, a los que entonces consideraba la verdadera amenaza a su poder (Wickham, 2013). La mala situación económica de los años setenta en Egipto provocó importantes disturbios sociales, en los que participaron activamente partidos de izquierda (comunistas y socialistas) y asociaciones de estudiantes de izquierdas (Lachine, 1977). Sadat favoreció la creación de asociaciones juveniles de carácter islámico, que terminaron por hacerse con el control de las Universidades, asociaciones que en gran medida la Hermandad consiguió acabar por integrar en su seno. No lo hizo sin dificultad. Los jóvenes de las asociaciones inicialmente veían a la Hermandad en una posición muy acomodaticia con el régimen; pero lo cierto es que, después de la *Mihna* (represión), la dirección de la Hermandad decidió que no podía afrontar al gobierno de forma directa y,

sin renunciar a sus objetivos políticos, apostó por una transformación social a largo plazo, que excluía el recurso a la violencia como herramienta política legítima (F. Gerges, 2018; Pargeter, 2010; Wickham, 2013).

Al Hedaybi murió en 1973 y no se nombró sucesor, aunque en la práctica Umar al Tilmissani asumió el rol. Los Hermanos, tolerados, no dispusieron de soporte legal ni fueron autorizados a presentarse a las elecciones como partido cuando en 1977 Sadat intentó una modesta apertura política. Varios Hermanos, integrados en otros partidos, fueron elegidos miembros del parlamento y la Hermandad consiguió que en la Constitución egipcia la *Sharia* pasase de ser *una* fuente de legislación a ser *la* fuente de la legislación.

Es conveniente señalar que en este periodo de cohabitación con el régimen los diputados de los Hermanos reclamaban, entre otras cosas, la aplicación de los preceptos de la *Sharia* respecto a la fabricación, venta y consumo de alcohol, la aplicación del *Hudud*⁵⁷ para los delitos de adulterio y apostasía y sanciones legales para aquellos que rompieran el ayuno durante el Ramadán.

Fue el tratado de paz con Israel lo que desató de nuevo las hostilidades entre el gobierno de Sadat y los Hermanos; hasta ese momento habían conseguido cohabitar de forma razonable. Para la Hermandad la paz con Israel no era admisible y los desórdenes que se desataron en Egipto obligaron a Sadat a tomar medidas represivas, encarcelando a numerosos Hermanos. El conflicto acabó, como es sabido, costándole la vida a Sadat, aunque en ese magnicidio la Hermandad se mantuvo totalmente al margen; ello le permitió continuar su andadura con el sucesor de Sadat, Mubarak.

En el momento de la muerte de Sadat la Hermandad había ya superado el medio siglo. Y conviene en ese punto hacer una breve recapitulación: su historia arrancó con Al Banna con un fuerte componente anticolonial, lo que le permitió asociarse con otras fuerzas y movimientos, como los Oficiales Libres, hasta que se desembarazaron de los colonizadores. Pero como hemos visto en este breve relato histórico, la cohabitación, después de la independencia real, entre los Hermanos Musulmanes, los Oficiales Libres y otras formaciones, de izquierda o laicas, se hizo imposible, por la reiterada voluntad de

⁵⁷ *Hudud* significa en árabe límites, en el islam se refiere a los castigos que deben aplicarse a determinados delitos por mandato divino. La amputación de la mano, la lapidación, los latigazos o la crucifixión son algunas de las penas que se aplican.

la Hermandad de imponer la *Sharia* a la sociedad egipcia. Las ideas de Qutb de imponer la *Sharia* y de recuperar una verdadera sociedad islámica, con el pueblo guiado por una vanguardia que lo dirigiera hasta el reino de Dios en la tierra (la *Hakimiyya*), se hicieron extremadamente populares y sirvieron de inspiración y modelo no solo a los Hermanos, sino a muchos otros movimientos de ideología islamista.

Al Hudaybi planteó una relación con el poder que permitiese sobrevivir a la Hermandad durante la represión de Nasser con dos cambios importantes respecto a la época de Al Banna: la renuncia a la violencia y la voluntad expresada en su obra «*Predicadores, no jueces*» («*Du'at la Qudat*») de no imponer su visión a los egipcios, sino trabajar a largo plazo para convencer —predicando— de la bondad de sus ideas. Como se ha señalado, no está clara la autoría de «*Du'at la Qudat*» y la más que probable intervención de teólogos de la universidad de *Al Azhar* en su redacción hace pensar que es muy difícil que Nasser no hubiera participado, de una u otra manera, en el diseño de su aproximación conciliadora.

Qutb no definió en qué consistía su sociedad islámica, ni que forma concreta de islam era la correcta. En realidad, a los Hermanos nunca les han preocupado demasiado las cuestiones doctrinales, que han sido, sin embargo, más importantes para el movimiento yihadista. La falta de concreción sobre qué forma precisa de islam era la deseada acabó por ceder el terreno doctrinal religioso a los teóricos de la yihad llegados desde alguna de las formas extremistas del salafismo; por lo que y paradójicamente, el salafismo es el modelo de islam adoptado por muchos de los movimientos revolucionarios del mundo árabe. Paradójicamente, porque el país donde el islam más ha contribuido a impedir cualquier tipo de revolución social es precisamente Arabia Saudí, en donde continúa en vigor la alianza entre los herederos de Wahab y la familia Saud. Alianza que permitió la fundación del Reino sobre una doctrina religiosa, el wahabismo, que es una forma de salafismo, como se tratará en capítulos posteriores.

No se puede decir que la Hermandad, en el periodo que comprende desde su fundación hasta la muerte de Sadat fuese nunca un movimiento democrático al estilo de Occidente. Ni siquiera lo fue después de la moderación impulsada por Al Hudaybi —ya se ha hecho referencia a las exigencias de la Hermandad en los años setenta sobre la imposición del velo, la prohibición del alcohol y la aplicación del *Hudud*. Pero lo que sí hizo la Hermandad fue dar una vía social de mejora a las clases bajas, primordialmente a las rurales, pero también a las urbanas de los suburbios, poco proclives a los valores de

Occidente; entre otras razones porque no tenían ninguna posibilidad de disfrutarlos (Fuller, 2002; Wickham, 2013).

Respecto a las preguntas planteadas al inicio de este epígrafe sobre cómo había influido la Hermandad en la sociedad egipcia y en el conjunto del mundo árabe, el ejemplo egipcio de la Hermandad se copió en muchos otros países árabes, en donde se crearon ramas de la organización con ideología y formas de funcionamiento similares. A esto hay que añadir que el éxodo en los años sesenta del pasado siglo, impulsado por Nasser, de Hermanos egipcios, contribuyó a la difusión de sus ideas, en particular la doctrina de Qutb. Es más complejo medir su efecto en la propia sociedad egipcia aislándola de otros movimientos de carácter islámico, como las sociedades de estudiantes —por ejemplo la *jamaat al islamyyia*—, pero su liderazgo en aquella época es incuestionable (F. Gerges, 2018; Wickham, 2013) y la Hermandad contribuyó de manera decisiva a minar la posición de los partidos de izquierda y de corte liberal en Egipto; siguiendo el modelo de Gramsci, el islam político acabó por convertirse en culturalmente hegemónico.

En 1979 se produjo un hecho clave, referente para el islam político: la revolución iraní. A continuación, la guerra y derrota de los soviéticos en Afganistán, cuando se gestó la creación de Al Qaeda. Y en 1989, solo diez años más tarde de la revolución iraní, el mundo asistió a la caída del muro de Berlín y al completo descrédito del modelo socialista.

La historia de la Hermandad egipcia continuó, pasando con distintas etapas, durante el gobierno de Mubarak hasta su caída durante la Primavera Árabe y la llegada de los Hermanos al poder político en Egipto. Se hará una breve reseña de esta historia; sobre todo de su llegada democrática a la presidencia del país y su posterior derrocamiento por un golpe de estado militar. Pero lo más importante para el islam político global había sucedido ya en 1970: las ideas del islam revolucionario habían llegado a Argelia, Siria, Sudán, Arabia Saudí, Afganistán, etc..., y cientos de *muyahidines* se prepararon entonces para llevar a cabo una nueva yihad en los siglos XX y XXI.

Desde el punto de vista doctrinal Sayyed Qutb es clave, porque, al igual que Maududi, transformó una religión en un movimiento político revolucionario. Pero probablemente Qutb hubiese pasado inadvertido, o hubiese sido simplemente uno de los muchos autores musulmanes que han tratado el tema, sino fuese por su pertenencia a los Hermanos y por

su condición de mártir. La organización dio difusión y relevancia a su doctrina y su muerte en la horca, “a causa de sus ideas”, le concedió plena credibilidad. Hemos ya señalado como Hanbal e Ibn Taimiyya fueron ambos maltratados —incluso torturados— por defender sus ideas y cómo ese sufrimiento les granjeó una gran popularidad y prestigio, prestigio que se transfirió a sus enseñanzas.

De modo que en 1981 los Hermanos, el brazo del islam político, disponían del cuerpo doctrinal adecuado, de un sustancial apoyo popular —difícil de medir, al no concurrir a elecciones libres, pero evidente— y de una organización resiliente muy imbricada en las clases populares egipcias. En términos gramscianos, se había formado el bloque contra hegemónico. Con lo que en el momento adecuado se podría pasar de la guerra de posiciones a la guerra de movimiento (Butko, 2004). Y durante esa década, de 1980 a 1990, se dieron las circunstancias globales adecuadas: invasión de Afganistán, revolución iraní y descrédito del comunismo.

Circunstancias que no se dieron en el propio Egipto, aunque éste dejó de ser el elemento clave en el islam político global y los Hermanos Musulmanes la organización de referencia. Otros actores tomaron protagonismo. El más famoso de ellos, Al Qaeda, comenzó su andadura durante los años 80 en las montañas de Afganistán.

El interés de los Hermanos en Egipto para el islam político pasa en ese momento de ser global a local; revisar lo sucedido tiene utilidad, porque Egipto refleja bien el cambio social que se produce en el conjunto del mundo árabe. Y cómo en efecto el islam político se convirtió a partir de los años noventa en el movimiento socialmente hegemónico en la mayoría del mundo árabe; era solo cuestión de tiempo que los gobiernos panarabistas de carácter autoritario fueran contestados de manera violenta de forma generalizada.

Desde la muerte de Sadat a la revolución de la Primavera Árabe del año 2011 pasaron treinta años. Al igual que con Nasser y Sadat, la relación de Mubarak con los Hermanos atravesó fases muy diferentes. Tolerancia inicial, que los llevó incluso a optar a asientos en el Parlamento, aunque en asociación con otras fuerzas políticas. Y más tarde trabas administrativas y represión, que comenzaron cuando aumentó la violencia de origen islamista; entre 1980 y 1983 hubo en Egipto una treintena de muertes por terrorismo; entre 1990 y 1991, más de mil (Wickham, 2013).

Fue la experiencia de Argelia, con la anulación de las elecciones que ganó el FIS en 1992 y la guerra civil que se desató tras esas elecciones lo que hizo que el régimen de

Moubarak pasase de la tolerancia a la contención, temerosa del poder de los Hermanos, que no solo disponían de su tradicional red de asistencia social, sino que además estaban presentes de forma muy mayoritaria en casi todos los estamentos profesionales y sindicatos. La presencia de la Hermandad en las elecciones —a través de candidatos independientes debido a su estatus alegal— fue siempre muy prudente; nunca optaron a un número elevado de candidaturas. Con la excepción del año 2005, cuando obtuvieron 88 diputados, diez veces más que todo el resto de la oposición (que obtuvo nueve sumando los de todos los partidos). El resultado fue extremadamente alarmante para el régimen, porque los Hermanos habían ganado dos tercios de los diputados de aquellas candidaturas en la que se habían presentado. Y ello pese a que durante las jornadas electorales la policía hizo todo lo posible por evitar el éxito de sus candidaturas, usando medidas coercitivas tales como amenazas verbales, limitación de acceso a los centros de votación y cierres parciales de aquellos que consideraban más favorables a la Hermandad.

La Hermandad, desde la *mihna* y hasta la revolución de la plaza de Tahrir mostró en todo momento un perfil político muy bajo y de no confrontación con el régimen. Su éxito en las elecciones del 2005 y el incremento de la represión que ese éxito motivo hizo que los actores se replanteasen sus estrategias. El régimen cambió la Constitución para impedir la presencia de partidos religiosos en las elecciones (ya estaba prohibido en la ley electoral, pero se llevó a la Constitución, en una clara maniobra anti-Hermandad). Y el éxito electoral del 2005 fue estimado a posteriori un error estratégico por el Consejo Supremo de la Hermandad. Muhamad Habib, uno de sus miembros, declaró en 2007 «si hubiera podido cambiar algo de los últimos años, habría sido tener 50 diputados y no 88» (Wickham, 2013).

En las elecciones del 2010 la Hermandad solo optó al 25 por ciento de los diputados, pero al final del proceso electoral, ante la presión gubernamental (más de 1200 Hermanos fueron detenidos) se retiró de las elecciones, que ganó el NDP (el partido del régimen) con una amplia mayoría. Pero, tal y como se ha señalado, el cambio de hegemonía cultural definida por Gramsci ya se había producido y era solo cuestión de tiempo y de oportunidad pasar de la “guerra estática” a la “guerra en movimiento”. Oportunidad que se dio en el 2011 con la Primavera Árabe y la revolución que inició la chispa tunecina y que luego se extendió como la pólvora por buena parte del mundo árabe.

Durante la Primavera Árabe, en las primeras semanas de contestación popular en Egipto los Hermanos dudaron si debían mantener el perfil de no confrontación con el

régimen que habían mantenido durante cuarenta años; o si por el contrario tenían que sumarse abiertamente a las protestas populares. Fue el convencimiento de que, con independencia de que se implicasen o no abiertamente, si la revolución fracasaba las consecuencias para los Hermanos y la Hermandad iban a ser las mismas (una feroz represión), lo que los decidió a la acción y a liderar las protestas. Lo hicieron con un perfil islamista muy bajo; la Hermandad demandaba libertad y democracia, como el resto de los egipcios (Algora-Weber,2012). No se vieron en esas fechas pancartas llamando a la aplicación de la *Sharia*, ni con el slogan “el islam es la solución” (*al islam hua al jal*) (Wickham, 2013).

No analizaremos de momento el periodo de gobierno de los Hermanos, ni su final tras el golpe de Estado del mariscal Al Sissi. Cambiamos el foco; porque, como ya hemos señalado, en los años 80 la siembra de los Hermanos ya había dado sus frutos en los movimientos de la yihad global.

6. LA YIHAD GLOBAL

Tal y como se ha señalado, la yihad es, en el modelo de Gramsci, la evolución natural de los movimientos sociales que encarnan los partidos islamistas o las hermandades islámicas cuando pasan de una guerra de posición a una de movimiento.

Hay una yihad de carácter local y otra de carácter global, que nació con Al Qaeda. La desestabilización de un Estado por movimientos terroristas estrictamente nacionales acaba generando consecuencias que afectan a sus vecinos, y por tanto puede tener consecuencias de carácter internacional, al menos en el complejo de seguridad regional al que afecta. Pero es la yihad global, por sus características y su forma de actuación, la que, como veremos en el capítulo IV, está socavando la Arquitectura de Seguridad Mundial. Para el análisis de la yihad y la conexión entre yihad e islam político sólo consideraremos a los dos grupos más importantes de esa yihad global, que son Al Qaeda y el Estado Islámico, por proporcionar una muestra representativa del movimiento yihadista (Mohamedou, 2018).

Muchos de los partidos o hermandades que forman parte del islam político no son salafistas: por ejemplo, ni es salafista el partido de Erdogan en Turquía, ni *Nahda* en Túnez. Son movimientos que tienen una aproximación política muy ecléctica sobre *qué islam* es el correcto. Por otro lado, autores de enorme prestigio como Gilles Kepel o Quintan Wiktorowicz hacen casi una conexión biunívoca entre salafismo y yihad, que ha sido aceptada de manera mayoritaria por la Academia y se ha difundido de forma

generalizada en los medios. De manera que en las noticias y periódicos se suele hablar de terrorismo salafista para describir y categorizar a la miríada de grupos que hoy conforman la yihad.

De aceptar esa asociación entre yihadismo y *salafiyya* habría que desconectar a la yihad del islam político tal y como lo hemos definido: como una corriente que incluye religión, ideología, movimiento social y finalmente violencia. Sin embargo, como veremos, ni todos los salafistas aprueban la violencia ni todos los grupos terroristas islámico son salafistas.

6.2 Salafismo y yihad

El salafismo (*Salafiyya*) es un fenómeno complejo y de múltiples caras. Hay al menos tres salafismos diferentes: uno estrictamente doctrinal y religioso, otro político y un tercero yihadista; y aunque se les aplique a todos el adjetivo salafista, estas tres manifestaciones no están necesariamente conectadas (Meijer, 2009).

El salafismo se puede analizar mirando a tres de sus características (Heykal, 2009):

- a) la teología, que está centrada en el concepto de *tawhid* o unicidad de Ala
- b) la ley, que se desarrolla desde el esfuerzo de interpretación o *ijtihad*
- c) la política, determinada por la vía o camino (*manhaj*)

Respecto a la teología, hay pleno acuerdo entre todos los grupos salafistas sobre la impiedad que supone cuestionar la unicidad de dios o alguno de sus atributos o nombres; esto implica, entre otras muchas cosas, que la adoración de tumbas o solicitar intercesión de santones sea considerado impío.

Respecto a la ley, todos rechazan, en mayor o menor grado, el desarrollo del *fiqh* realizado por las cuatro escuelas jurídicas⁵⁸. Todos los salafismos entienden que la imitación o seguimiento mecánico de las escuelas jurídicas (*taqlid*) debe ser evitado.

Pero en lo que no hay acuerdo es en la vía o camino (*manhaj*) respecto a relación entre el islam, la política y el poder. Y es el *manhaj* el que va a separar a los tres salafismos que hemos identificado. Las coincidencias en la doctrina llevan a mismos modos y costumbres, porque la necesidad de restringirse a lo esencial — Corán y Hadices — y la

⁵⁸ Si consideramos el wahabismo como una forma de salafismo esta afirmación sería falsa, porque el wahabismo es hanbalí; aunque Hanbal precisamente construyó un sistema jurídico muy sencillo, simplificando lo realizado por las otras escuelas y acercándolo al Hadiz

prohibición de toda innovación conducen a un código de vida muy espartano, en el que además y por razones doctrinales, es más sencillo definir lo que está prohibido (que es casi todo, por poder asociarse a una innovación, *bida*⁵⁹), que concretar lo permitido

Conviene mencionar otras formas de delimitar el salafismo; el profesor Moncef Ouannes, de la universidad de Túnez, amplía⁶⁰ la clasificación, superando las tres divisiones que hemos apuntado; para él tiene muy diversas acepciones (Ouannes, 2019), que enumeramos:

- a) es una forma de presentarse, de estar en el mundo,
- b) una forma de interpretar el Corán y las palabras del profeta: una forma de lectura del islam
- c) es el esfuerzo de ciertas capas sociales de redescubrir el islam
- d) es una división categórica entre el islam puro y el corrompido, y en ese sentido se entiende que la solución a la crisis del mundo árabe es la vuelta al islam puro
- e) Es la forma de salir del letargo del mundo árabe
- f) Es la forma de defenderse de Occidente, que es una amenaza real para el mundo árabe y del que hay que aislarse
- g) Es la justificación mesiánica de la yihad

Sin ampliar tanto el abanico como hace el profesor Ouannes, a las tres clasificaciones que hace Meijer: “doctrinal, político y yihadista” podemos añadir dos más: una cuarta sería el “salafismo modernista”; porque *Salafaiyya* también es el término con el que los reformistas del islam de finales del siglo XIX y principios del XX definían al “modernismo islámico” (Lauzière, 2016). Pensadores como Jamal Din Al Afghani, Mohamed Abdu y el mismo Rachid Rida, al menos en su primera época, formarían parte de estos salafistas modernistas que pretendían reconciliar el islam con los tiempos modernos y la Ilustración (Benzine, 2004; Lauzière, 2016). La evolución doctrinal de Rachid Rida, el heredero intelectual de Abdu, cerró en gran medida la vía de este salafismo modernista y reformador (Lauzière, 2016).

⁵⁹ En un conocido Hadiz el profeta dice: “toda innovación (*bida*) es un extravío y todo extravío acabará en el Fuego”.

⁶⁰ En una conferencia dada a los alumnos de la Escuela Superior de Guerra de Túnez el curso 2018-2019

La quinta y última rama de salafismo sería el wahabismo de Arabia Saudí. La interpretación wahabita la podemos relacionar en su origen con Ibn Taimiyya y con la escuela de Hanbal, sobre la que ya se ha disertado en esta tesis; señalábamos en el epígrafe 3 de este capítulo que Hanbal pretendía crear un sistema global y a la vez muy sencillo al alcance de todo musulmán, con el inconveniente de que esto generó una rigidez que imposibilitó la adaptación a la creciente diversidad del mundo musulmán (Escobar Stenman et al., 2013). Para Castien Maestro, el salafismo wahabí se presenta

«como un paradigma casi perfecto de fundamentalismo suní, caracterizado por una interpretación literalista de los textos sagrados y una desconfianza intensa y explícita hacia la razón humana. Sus orígenes se remontan a los primeros siglos del islam, pero recibió un enorme impulso con el desarrollo del wahabismo en la península arábiga a partir del siglo XVIII» (Castien Maestro, 2013).

El rigorismo wahabita tiene un largo recorrido en el tiempo; como prueba, ya en 1802 y dando cumplimiento a la misión de impedir la idolatría, los wahabíes atacaron diversas plazas del Imperio otomano y una ciudad chiita, Kerbala, en Irak, en donde mataron miles de mujeres y niños y profanaron la tumba de Hussein; en 1803 se hicieron con el control de la ciudad santa de La Meca, en donde impusieron unas reglas extremadamente rigoristas a los peregrinos.

En la Península Arábiga los problemas generados por el rigorismo wahabita se dieron desde la primera fundación del reino saudí en el siglo XVIII y han continuado hasta nuestros días. El trato sectario a los chiitas, que acabamos de mencionar —y que persiste hoy en día sobre los habitantes chiitas del Este del reino—, el aislamiento doctrinal del resto del mundo musulmán, las violencias sectarias provocadas por los *ijwan*⁶¹, el furibundo rechazo al extranjero y el mal trato dado a los peregrinos a la Meca durante la peregrinación (*Haj*), se han producido de manera recurrente en los tres últimos siglos.

No vale la pena detenerse sobre el salafismo modernista, porque ya no existe. Murió con la evolución doctrinal —o regresión doctrinal— de Rachid Rida (Benzine, 2004; Lauzière, 2016). Los movimientos actuales de renovación en el islam no se denominan a sí mismos salafistas, precisamente para no ser asociados al yihadismo, aunque esa asociación que se hace de forma casi biunívoca sea muy cuestionable.

Respecto al salafismo doctrinal, es el de los *madjalitas*, que rechazan toda participación política o social. Este salafismo es un fenómeno moderno, que para algunos autores, como Henri Lauzière, apenas tiene un siglo (Lauzière, 2016). Y su evolución a

⁶¹ No confundir con la Hermandad Musulmana de Al Banna, en este caso se refiere a los Beduinos de la península arábiga convertidos utilizados como soldados por los Saud

lo largo del siglo XX está íntimamente ligada a la propia evolución de la situación colonial y post colonial (Lauzière, 2016; Meijer, 2009). Este salafismo doctrinal es el fruto de la obra de Nasir Al Din Al Albani (Lacroix, 2009), que desarrolló en los años sesenta del siglo pasado cuál es el modo o el camino correcto del salafismo, la forma en que un salafista vive y se comporta (el *manhaj* antes citado). Para Albani, una aleya del Corán da la respuesta. El versículo dice: «para cada uno de vosotros os mando una ley y un camino» (5:48). Para Albani esto significaba no participar en ningún grupo o asociación (y por supuesto, menos aun con grupos que tuviesen cualquier actividad política). La razón esgrimida por Albani era evitar la división de la comunidad (*fitna*) y por supuesto las creaciones que trae la política, que normalmente serán perniciosas y por tanto son innovaciones (*bida*) prohibidas.

El *madjalismo* es, por tanto, una suerte de ascetismo islámico. Habrá quien lo considere errado, pero no tiene ni puede tener consecuencias políticas porque la asociación y la participación en la vida pública no es posible.

El salafismo político es el de aquellos salafistas que creen que hay que resistir a los gobiernos impíos mediante la acción política —y no violenta. El rey de Arabia Saudí Faysal promovió, en los años 60 del pasado siglo, un movimiento, “el despertar” (*sahwa*) para defenderse del panarabismo de Nasser; para ello contó con un buen número de Hermanos Musulmanes expulsados o huidos de Egipto. Por eso el movimiento *sahwi* imitó el pragmatismo político de la Hermandad y se convirtió en una fuente de cambio y apertura, que se vio contestada por el desarrollo de una corriente extremadamente rigorista (apoyada por una parte de la sociedad saudí) que veía las innovaciones incorporadas por los Hermanos como heréticas (Hegghammer & Lacroix, 2007). La toma de La Meca en noviembre de 1979 por una corriente mesiánica de este rigorismo opuesto a la *sahwa*, que lideró Juhayman al Utaybi⁶² y que ocupó la Meca durante dos semanas, llevó a las autoridades saudís a eliminar todas las tendencias aperturistas y a volver a la más pura observancia wahabí. El que en ese año se hubiese producido la revolución islámica de Irán y el establecimiento de la *Vilayat-al Faqih* (república de los teólogos) fue un estímulo más para que la monarquía Saudí decidiese volver al rigorismo wahabí, que resultaba más seguro políticamente para la pervivencia del régimen (Hegghammer &

⁶² La toma de los Ikhuan liderados por Juhayman se prolongó durante dos semanas, necesitó ayuda de fuerzas especiales francesas y provocó más de 130 muertos y unos 200 heridos

Lacroix, 2007). La *sahwa* sigue viva en Arabia Saudí, pero hoy en día su influencia política es escasa incluso dentro del reino.

Respecto al salafismo yihadista, su origen doctrinal moderno no se hizo en Arabia Saudí, sino en Palestina, por teólogos como Abu al Maqdisi. *Al wala wa al bara* es un concepto en árabe, difícil de traducir, pero que implica que hay que ser leal con los musulmanes y rechazar a los que no lo son. Es un nosotros y ellos que etimológicamente tiene su origen en la estructura tribal preislámica de la península arábiga (Wagemakers, 2009) y que dependiendo de las épocas y las sectas ha servido como justificación doctrinal de la intolerancia hacia otras confesiones religiosas, incluidas las del libro.

Al wala wa al bara fue recogido en los inicios del islam como concepto por los *Kharijitas* y por los teólogos chiitas y más tarde incorporado a la Sunna, aunque con varios siglos de retraso: fue de nuevo Ibn Taimiyya el que de manera indirecta desarrolló este concepto. Muchos siglos más tarde lo hicieron Sulayman ibn Abdallah al Shayk (nieto de Wahab) y Hamd ibn Ali ibn Atib, que lo convirtieron en un elemento central del credo wahabí; para Atib el rechazo a los no musulmanes es tan esencial para ser musulmán, como la profesión de fe o *shahadda*, ya que si no se hace se niega la unicidad de Dios, *tawhid*, que ya hemos visto que es el elemento primigenio del credo salafista.

Nuestro propósito no es hacer un estudio histórico y teológico de la evolución de *al wala wa al bara*, sino mostrar como algunos autores del siglo XX y particularmente el palestino Abu Muhammad Al Maqdisi, (conocido entre otras muchas razones por ser el padre espiritual de Al Zarqawi) han desarrollado (o transformado) el *wala wa al bara*, hasta el punto de que Maqdisi sostiene que promover cualquier ley que no forme parte de la Sharia lleva a la deslealtad y convierte en infiel, en *Kufr*. Todos los gobernantes de los países musulmanes son infieles (*Kiffar*) para Maqdisi, y en particular los de Arabia Saudí, porque fingen ser un Estado islámico y en realidad no lo son.

Para Maqdisi los musulmanes deben oponerse a sus gobernantes *Kiffar* «con sus manos, lenguas y corazones», parafraseando un conocido Hadiz de Mohamed en el que el profeta explica cómo se debe reparar un daño. Y para Maqdisi, si bien lo mínimo que debe hacer un creyente es rechazar la situación (actuar con su corazón), lo más correcto es actuar con sus manos: hacer la yihad.

Maqdisi, en el entorno del credo salafista del *al wala wa al bara*, transmutó el rechazo a los no musulmanes que implica *al wala wa al bara* en lo siguiente: hay que hacer la

yihad contra los gobernantes musulmanes que apliquen otra ley que no sea la *Sharia*. En esto es sencillo apreciar la analogía con Ibn Taimiyya y su excomunión a los mogoles porque siendo musulmanes aplicaban la *Yasa*, algo que ya se ha comentado en este capítulo.

Maqdisi no plantea nada diferente de los que hace Qutb en «*Señales en el Camino*» (*maalim fi tariq*); simplemente lo hace desde el credo salafista y con una justificación teológica que Qutb no proporcionó.

Al Qaeda es mundialmente conocido como un grupo salafista yihadista, pero ¿cuán correcta es esa adjetivación de salafista? No hay demasiado acuerdo sobre esta cuestión. Para Christina Hellmich, denominar salafista a Al Qaeda (o decir que es de inspiración wahabi) es algo que se ha efectuado de manera general por autores muy reputados sin que haya en realidad elementos para hacerlo (Hellmich, 2008). Algunos ejemplos muy conocidos de esos autores serían Gilles Kepel o Quintan Wiktorowicz, como ya hemos señalado.

Es verdad que Al Maqdisi justifica la yihad incluso en países musulmanes desde posiciones teológicas salafistas, como acabamos de describir; pero Sayyid Qutb llegó a una posición similar y no era en absoluto salafista. Hurgando en su pasado doctrinal, tanto Bin Laden como Al Zawahiri fueron miembros de los Hermanos Musulmanes⁶³. Al Azzam, que fue el inspirador de la yihad árabe en Afganistán y creador, junto con Bin Laden, de la oficina en Pakistán (MAK) de apoyo a la yihad árabe en Afganistán, estaba totalmente en contra de combatir a los gobiernos de los países árabes y exigía que la yihad se hiciese en Palestina y en *Al Andalus*. Una idea totalmente opuesta a la sostenida por Maqdisi.

Un ejemplo de la adscripción poco fundamentada por la Academia de Al Qaeda al salafismo lo podemos encontrar en «*The case of Al Qaeda*» (Davis, Larson, Haldeman, Oguz, & Rana, 2012):

«Mientras apela a identidades históricas y culturales, agravios y motivos en sus interpretaciones de eventos contemporáneos, al-Qaeda intenta afirmar los fundamentos teológicos de sus planes a largo plazo y cuestionar las interpretaciones de los académicos convencionales y establecidos. En consecuencia, al-Qaeda arraiga firmemente su narrativa, apologética y propaganda en (1) una lectura altamente selectiva, y claramente salafista yihadista, de los textos más sagrados del islam, el Corán y las tradiciones y dichos del Profeta Muhammad (la sunna y los hadices) y (2) un empleo igualmente

⁶³ Osama Bin Laden fue miembro de la Hermandad hasta los años 80, cuando supuestamente la abandonó —aunque esto fue desmentido por Tharwat Kherbawy, el miembro de la Hermandad de más alto rango en haber abandonado la organización (Mellor, 2017). Respecto a Al Zawahiri, fue miembro de uno de los grupos terroristas violentos dependientes de la Hermandad, Talfkir ua al Hijra. (Farahat, 2017)

selectivo de argumentos teológicos y jurisprudenciales desarrollados por estudiosos de línea dura salafistas y salafi-yihadistas»⁶⁴.

Los autores a los que referencian como salafistas son Hanbal, Ibn Taimiyya, Wahab, Qutb, Maududi, Faraj y Azzam. Y como salafistas yihadistas a Hamid al Ali, Abu Maqdisi y a Nasir al Fahd.

Y en efecto podemos situar las fuentes intelectuales del wahabismo en Hanbal y en Ibn Taimiyya; pero de la misma forma que podemos situar el origen de la democracia en Grecia o del Estado en Roma. Relacionar directamente a un movimiento político Occidental, como por ejemplo la social democracia alemana o el partido republicano en los EE. UU., con Pericles o con Cicerón sería considerado infantil; de igual manera, calificar de salafista a Al Qaeda porque Bin Laden ha mencionado a Ibn Taimiyya en alguno de sus discursos es hacer una relación causa efecto con poco fundamento. Respecto a Qutb y a Maududi, su relación con el wahabismo saudí fue inexistente. El caso de Faraj es parejo; justificó en «*The neglected duty*» la obligación de hacer la yihad en los propios países musulmanes, mientras que Azzam, como ya se ha comentado, solamente en tierras infieles y especialmente en aquellas musulmanas ocupadas, como Palestina o *Al Andalus*. Ni Qutb, ni Maududi, ni Faraj ni Azzam se ocuparon —o lo hicieron de manera marginal— de la unicidad de Dios y de la renovación del *fiqh*. Su temática central fue el islam como ideología revolucionaria de liberación y la yihad como herramienta para alcanzarla. Por lo que no parece sencillo conectar estos autores con los Madjalitas de Al Albani, ni con la *Sahwa*; ni siquiera con el wahabismo saudí, que es una doctrina tradicional y antirrevolucionaria, justo lo contrario de los movimientos yihadistas.

Maqdisi sí que es un autor que justifica la yihad en el seno de propio islam desde la doctrina salafista, que ya hemos descrito al hablar de *al wala wa al bara*; pero la influencia de Maqdisi se produjo sobre todo en Al Zarqawi, creador o inspirador, desde AQI, de ISIS, un movimiento yihadista muy diferente de Al Qaeda.

⁶⁴Traducción por el autor: «While appealing to historical and cultural identities, grievances and motives in its interpretations of contemporary events, al-Qaida attempts to assert the scriptural basis for its larger program and to contest the interpretations of mainstream and establishment scholars. Accordingly, al-Qaida firmly roots its narrative, apologetics, and propaganda in (1) a highly selective—and distinctly Salafi-jihadi—reading of Islam's most sacred texts, the Qur'an, and the traditions and sayings of the Prophet Muhammad (the sunnah and hadiths) and (2) an equally selective employment of theological and jurisprudential arguments developed by hard-line Salafi and Salafi-jihadi scholars»

En resumen: la justificación que los grupos yihadistas esgrimen de que la yihad se haga a los gobiernos de los propios países musulmanes, y por tanto en el seno del propio islam o se haga en tierra infiel —normalmente a Occidente—, es teológica: se fundamenta desde la religión. Pero no se hace necesariamente desde el salafismo, aunque algunos autores salafistas, como Maqdisi, hayan realizado esa justificación teológica. Es por ello cuestionable que se puede aplicar a Al Qaeda la denominación de grupo salafista; puede que muchos de sus miembros lo sean, pero los objetivos de Al Qaeda son fundamentalmente políticos, no religiosos. Y parte fundamental de lo que es Al Qaeda es su estrategia y su visión del mundo y de la yihad; muy diferente de la de ISIS, en la que los condicionantes mesiánicos tienen mucha más importancia.

Incluso conservando el término yihad salafista, ésta no habría nacido hasta los años 80 del pasado siglo en Afganistán con la invasión soviética (Escobar Stenman et al., 2013); hasta esa fecha los movimientos islamistas de carácter yihadista en el mundo árabe estuvieron ligados a los Hermanos Musulmanes, para los cuales los planteamientos y problemas doctrinales del islam (incluidos los del salafismo) no tenían ninguna importancia (Commins, 2015)

6.2 Al Qaeda

La prolongación de la línea que parte de una determinada interpretación del islam, pasa por la ideología de Qutb y sigue por la organización política de los Hermanos Musulmanes llega finalmente al universo de la yihad. Las condiciones del movimiento contra hegemónico estaban lo suficientemente maduras, al final de la década de los setenta, para que muchos ciudadanos árabes pasaran de la frustración a la acción. La sensación de humillación generalizada del mundo árabe (Lamchichi, 2001), a consecuencia de las derrotas de 1967 y de 1973 frente a Israel, requería un vehículo de canalización (Hamid & Farrall, 2015); esa frustración se tradujo en la creación de organizaciones terroristas anti régimen o en revueltas en algunos países árabes, como sucedió en Siria o Egipto, revueltas que fueron reprimidas con éxito por los gobiernos panarabistas. Pero la Unión Soviética decidió invadir Afganistán para apoyar a un gobierno comunista en dificultades al final de 1979; la guerra que siguió a la ocupación soviética abrió un camino indirecto para la canalización de esa frustración colectiva a través de la violencia, un camino que aprovechó el islam político. Al principio de forma dubitativa; a partir de 1984, con más intensidad. Como veremos, lo más importante en el

conflicto afgano fue su relato, la “verdad” que se difundió en el mundo musulmán de lo que allí sucedía.

La guerra en Afganistán fue entre el Ejército soviético y los *muyahidines* afganos. Los rusos tuvieron unos quince mil muertos y cincuenta mil heridos en los diez años de guerra; los combatientes afganos más de 75000 muertos y un número desconocido de heridos. Pese al elevado número de muertos entre los combatientes, fue la población civil afgana la que más sufrió: se calcula que hubo más de un millón de muertos y varios millones de desplazados a los países vecinos, especialmente a Pakistán (Byman, 2015).

En esa guerra se forjó el nacimiento de Al Qaeda y su leyenda; pero la realidad es que la participación de los voluntarios árabes (conocidos como *árabes afganos* o afganos árabes) en la guerra fue marginal: no tuvieron prácticamente relevancia alguna, ni en lo político ni en lo militar. Su presencia fue casi inexistente (a lo sumo unas decenas de individuos)⁶⁵ hasta 1984 (Cragin, 2008), y solo a partir de ahí su número se incrementó hasta unos pocos miles, aunque la mayoría permaneció en Pakistán realizando labores humanitarias. De los que fueron a combatir, la gran mayoría en general sirvió solo como carne de cañón, debido a su prácticamente nulo entrenamiento militar. Una carencia que muchos pretendieron suplir —sin éxito— con su fervor religioso (Hamid & Farrall, 2015).

En general, para los afganos los árabes fueron un incordio; los toleraron porque disponían de dinero. Los líderes más relevantes de los árabes fueron Al Azzam, un teólogo palestino, miembro de los Hermanos Musulmanes, aceptado por los afganos porque canalizaba importantes donaciones de saudís, y Bin Laden (también, es importante señalarlo, miembro de los Hermanos Musulmanes), gracias a su fortuna personal. Ambos jugaron un papel muy importante en el devenir de estos *árabes afganos* y en el futuro de la yihad internacional, pero su contribución militar a la causa afgana fue irrelevante⁶⁶.

Los Estados Unidos sí que contribuyeron con fondos y material, que canalizaron fundamentalmente a través de Pakistán, su mejor aliado en la región y conocedor de la zona. Los Estados Unidos hicieron todo lo posible para que Afganistán fuese para la

⁶⁵ Abdullah Anas dice que apenas una decena hasta 1984; Mustafa Hamid lo contradice señalando que Anas llegó en el 84 y que no podía saber los números antes de esa fecha, pero de las palabras de Hamid se infiere que no eran en ningún caso un grupo numeroso. (Anas & Hussein, 2019; Hamid & Farrall, 2015)

⁶⁶ Las autobiografías de Mustafa Hamid y de Abdullah Anas son dos fuentes muy valiosas, porque ambos formaron parte de los árabes afganos muy desde el principio; Hamid de hecho fue prácticamente el primero en 1980, Anas llegó en 1984. Y aunque la veracidad de sus visiones es muy cuestionable, por ser parte interesada, en lo que se refiere a la escasa importancia militar de los árabes afganos en el conflicto sus versiones coinciden con casi todas las fuentes que han investigado esos años.

Unión Soviética el Vietnam americano. Pero y pese a la leyenda, no parece que nunca apoyasen (ni mucho menos “creasen”) a Bin Laden (Byman, 2015; Li, 2011), un completo desconocido para los servicios de inteligencia occidentales hasta mediados de la década de los noventa. Tanto los EE. UU. como los pakistanís, como la propia Al Qaeda han negado la relación, en una extraña concordancia entre los tres actores (Byman, 2015). Pero tiene sentido analizando el papel real (no el relato ni la leyenda) de los voluntarios árabes. Porque, tal y como se ha señalado, Bin Laden y los *árabes afganos* no tuvieron ningún rol relevante (ni militar ni político) en la guerra de Afganistán; simplemente fueron «una gota en el océano» (Anas & Hussein, 2019; Hamid & Farrall, 2015).

Es difícil saber cuál hubiera sido el devenir de Afganistán tras la guerra en un contexto histórico distinto, sin el revivalismo islámico que se dio en el siglo XX. Los afganos luchaban por su independencia, arropados por el fervor religioso que les daba su fe y la legitimidad de la yihad que demandaba el islam; pero en Afganistán se practicaba un islam sufí y hanafí, muy distinto del rigor austero y puritano del islam hanbalí de los saudís. La situación ahora es diferente, porque los talibanes han bebido en la escuela neo wahabita y tratan de imponer una moral pública extremadamente rigorista. Conviene recordar que en los años sesenta del pasado siglo en Afganistán había cines, teatros y bares en los que se servía alcohol (Fisk, 2005). Los Talibán y sus ideas extremistas son fruto de la expansión internacional del islam wahabí y de la situación que se da en los conflictos bélicos; casi siempre se acaban imponiendo las ideas más extremistas.

Ya se ha citado a las dos personalidades claves de la creación de Al Qaeda, Azzam y Bin Laden. Al Azzam era el teólogo, el orador carismático, que ya en 1980 llamaba a la yihad y recaudaba fondos en Arabia Saudí para combatir a los soviéticos en Afganistán. Y Bin Laden, el millonario, un hombre que despertaba admiración porque arriesgaba su fortuna y posición personal.

Bin Laden es una figura legendaria en Occidente y en el mundo musulmán. Su rol en la creación de Al Qaeda y los atentados de las Torres Gemelas en Nueva York le dieron fama mundial e hicieron que se le atribuyesen cualidades y capacidades casi míticas, a la altura del cataclismo mundial que provocaron aquellos atentados.

Leyendo las descripciones de aquellos que lo conocieron y trataron con mucha frecuencia en los años ochenta (por ejemplo, Mustafa Hamid y Abdullah Anas) y siguiendo la narración de cómo se sucedieron los acontecimientos en aquella época en

Afganistán, la impresión que se obtiene sobre Bin Laden es que era un hombre piadoso y sin un gran carisma, que ocupó una posición de liderazgo porque era muy rico. Un hombre no especialmente inteligente, con no demasiada confianza en sí mismo y de una cierta terquedad, que le llevaba a veces a tomar decisiones de mucho riesgo contra el criterio de sus subordinados. No fue un gran líder militar; como cuenta Mustafa Hamid, en la mítica batalla de Jaji, en 1987, entró en combate por primera y última vez en su vida (Hamid & Farrall, 2015).

Hay algunos análisis de la personalidad de Bin Laden (Charles & Maras, 2015; Immelman, 2002), realizados con los documentos, declaraciones, entrevistas, etc., del propio Bin Laden a lo largo de su vida pública. Estos análisis hay que manejarlos con prudencia, porque su precisión está limitada por la forma en que están realizados, que es indirecta; ayudan, sin embargo, a proporcionar un perfil aproximado del personaje real, no del mito.

Tabla II.1

Personalidad de Bin Laden

Traits	Bin Laden's Trait Scores	Average Trait Scores for 214 world leaders	Bin Laden's Trait Scores High/aver/low
Distrust	0.28	0.01	High
Belief in ability to control events	0.40	0.34	Average
Conceptual complexity	0.63	0.65	Average
Need for power	0.20	0.26	Average
Self confidence	0.15	0.36	Low
Task orientation	0.60	0.73	Low
In group bias	0.30	0.51	Low

Fuente: (Charles & Maras, 2015)

Aunque siguen metodologías muy diferentes, los dos análisis citados coinciden en dar un perfil de Bin Laden que lo describe como antes hemos apuntado. La tabla de la figura se corresponde con el análisis de Charles y Maras. Lo más relevante del análisis es que, además de una desconfianza por encima de la media, Bin Laden era un hombre de capacidades mediocres, con una baja autoestima y al que condicionaba la opinión general del grupo —lo que se conoce como “sesgo de grupo”.

Algunas observaciones de Mustafa Hamid sobre la influencia de los jóvenes salafistas sobre Bin Laden (Hamid & Farrall, 2015) refuerzan esta idea.

Bin Laden empezó su aventura afgana en 1980, pero no puso el pie en Afganistán hasta 1984. Antes de esa fecha se limitó a hacer cortas visitas a Peshawar. La situación de los árabes no era muy buena entre los afganos, que se limitaban a aceptar las donaciones árabes, pero los incluían con mucha reticencia en los combates.

Los afganos, enfrentados durante siglos por razones tribales y étnicas, no estaban coordinados en absoluto. Y como en cualquier grupo humano en tiempos revueltos, muchos se aprovecharon de la situación para hacer dinero, aprovechando los flujos monetarios y de material que llegaban a Afganistán. Flujos que provenían de fuentes diversas, aunque sobre todo llegaban de los EE. UU. y se canalizaban al teatro de operaciones por mediación del ISI, el servicio de inteligencia de Pakistán.

En 1984 los árabes afganos crearon en Peshawar, Pakistán, una organización, *Maktab al khadamat al muyahidin al arab*, la “oficina de servicios de los muyahidines árabes”, MAK, que canalizaba de manera centralizada el dinero de la ayuda árabe, tanto para financiar la lucha en Afganistán como para el apoyo sanitario, educación y propaganda en Peshawar. Era dirigida por Al Azzam, que entonces daba clase en Islamabad y acudía de cuando en cuando a Peshawar, y financiada en buena medida por Bin Laden, que tampoco entonces residía en Pakistán y viajaba a la zona de cuando en cuando.

Fue a partir de la creación de la MAK cuando el número de *árabes afganos* creció hasta una cantidad que osciló entre cinco y veinte mil, dependiendo de las fuentes que se considere (Cragin, 2008), aunque, como ya se ha señalado, la gran mayoría nunca pisó Afganistán.

Las intervenciones militares de los *árabes afganos* hasta 1985 las realizaron integrados con muyahidines afganos; a partir de la creación del MAK y ante la necesidad de formación de los voluntarios árabes, casi todos con un gran fervor religioso y nula experiencia militar, se crearon primero las bases de Badr y luego la de Quais y se organizaron las primeras unidades exclusivamente árabes. Y se produjeron las divergencias entre Azzam y Bin Laden. Azzam pretendía derrotar a los soviéticos en Afganistán y extender si acaso más tarde la yihad a las tierras islámicas ocupadas por infieles, como Palestina y Al Andalus; para Bin Laden, ya al final de los años ochenta,

derrotar a aquellos gobiernos árabes a los que consideraba infieles (*kifar*), como los de Egipto o Siria, era una obligación de la yihad, algo que rechazaba Azzam de plano, que no justificaba hacer la yihad a hermanos árabes. En esta polémica probablemente jugó un papel importante Al Zawahiri, el hoy en día líder de Al Qaeda, expulsado de Egipto por el gobierno de Mubarak tras el asesinato de Sadat, después de ser encarcelado y torturado por su pertenencia a la yihad islámica egipcia.

En la batalla de Jaji, en 1987, los árabes derrotaron a las fuerzas especiales soviéticas contra todo pronóstico, en la única batalla de su vida en la participó Bin Laden y en la que se vio obligado a combatir. La batalla de Jaji, fue una escaramuza sin importancia alguna para el devenir del conflicto; pero se convirtió en la creadora del mito de los combatientes árabes y de su líder, Bin Laden.

La batalla de Jaji fue, al igual que la participación de los árabes afganos en el conflicto, irrelevante para el resultado de la guerra. Los soviéticos no se fueron de Afganistán por haber sido derrotados militarmente, sino porque la guerra había dejado de tener sentido: el coste era demasiado alto (en vidas rusas y dinero) para las ganancias a obtener (mantener un gobierno comunista en Afganistán). En términos clausewitzianos, la guerra había dejado de ser un acto político racional (Handel, 1992). De igual manera que lo había dejado de ser la guerra de Vietnam en 1975 para los Estados Unidos.

Pero para los actores secundarios del conflicto (*los árabes afganos*) y su audiencia (el mundo arabo musulmán) fueron el compromiso y la fe de un puñado de guerreros los que derrotaron a la superpotencia y comenzaron a cambiar el mundo. En cierta medida los árabes afganos hicieron un paralelismo entre sus hazañas y los primeros años del islam; los éxitos militares de Mohamed y sus compañeros y la rapidísima expansión del islam se produjeron porque tenían la ayuda de Alá, que les proporcionó la victoria, a veces en condiciones de manifiesta inferioridad. Como había sucedido en la famosa batalla de Bdr, en la que apenas trescientos *ansar* de Medina derrotaron a varios miles de Quraysh de la Meca (Hitti, 1937).

Al Qaeda probablemente se fundó en agosto de 1988⁶⁷ en una reunión en Peshawar, después de que los soviéticos hubieran anunciado en abril de ese año que se retiraban de Afganistán. Los árabes afganos disponían de recursos económicos, campos de

⁶⁷ Hay muchas discusiones sobre la fecha de la creación de Al Qaeda entre 1987 y 1988, pero la fecha concreta es irrelevante.

entrenamiento seguros y personal entrenado. Una vez que la victoria en Afganistán era solo cuestión de tiempo, la pregunta que se plantearon los líderes del movimiento fue qué hacer a partir de ese momento. Como ya se ha señalado, las posiciones entre Azzam, Bin Laden y Zawahiri diferían. Para Azzam había que consolidar la victoria en Afganistán y después ocuparse de Palestina y de Al Andalus, por ser territorios árabes ocupados por otras religiones; Azzam no quería ninguna lucha intra-musulmana encaminada a derrocar a supuestos regímenes apóstatas. Y ese era el gran objetivo de Zawahiri, especialmente en Egipto, su gran afán personal. Bin Laden era más partidario de las ideas de Zawahiri y eso llevo a un importante y público deterioro de la relación entre Azzam y Bin Laden y Al Zawahiri (Alimi, 2011; Hamid & Farrall, 2015); el asesinato de Azzam en 1989, nunca aclarado, puso fin a las disputas.

Bin Laden y sus principales lugartenientes (Abu Hafs y Abu al Ubaydah) diseñaron Al Qaeda como una organización de vanguardia (siguiendo las ideas de Qutb) con tres objetivos principales: primero, ser una organización terrorista, segundo, organizar entrenar y financiar a los diferentes movimientos yihadistas en todo el mundo y tercero, encauzar y liderar a la yihad global (Byman, 2015)

La presencia de Al Qaeda y de los árabes afganos comenzó a ser un incordio para los actores relevantes en el escenario afgano: los propios afganos, Pakistán y Arabia Saudí, que comenzaba a ver con preocupación la deriva de los *muyahidines* árabes. La invasión de Kuwait por Sadam Hussein en 1991 generó un conflicto con las autoridades saudís, que hasta esa fecha habían mirado a Bin Laden con cierta simpatía; los Saud rechazaron la ayuda ofrecida por Bin Laden y permitieron el despliegue de las tropas de los EE.UU. y de la coalición internacional que finalmente liberó Kuwait. Las declaraciones de Laden sobre el sacrilegio que suponía que tropas extranjeras se ubicaran en el reino de los lugares sagrados del islam (Meca y Medina) hizo que los saudíes expulsaran a Bin Laden del país y le prohibieran regresar.

En ese contexto es en el que se produjo el traslado de las bases de Al Qaeda a Sudán. El golpe militar en Sudán de 1989 había convertido a Hassan al Turabi, un imán de ideas radicales, en el verdadero poder en el país y en 1992 acogió a Laden, a sus organizaciones y a su dinero. Laden hizo una multi millonaria donación al Frente Islámico Nacional, la organización de Turabi y llevo a cabo importantes inversiones en Sudán, aunque con éxito muy dispar. El movimiento a Sudán ofrecía ventajas estratégicas: Zawahiri, que lideraba la *Tanzin al Yihad* egipcia, pensaba que desde Sudán sería más sencillo operar contra el

régimen de Moubarak y ya se había establecido allí en 1989 (Byman, 2015); Sudán además ofrecía una plataforma cercana para fomentar la revolución islámica en Yemen (unas de las obsesiones de Bin Laden) y para obtener influencia en Somalia.

Las actividades de Al Qaeda y de Tanzin Al Yihad, apoyadas por el Estado de Sudán, fueron de alcance muy variado: intentos de atentado en las Torres Gemelas de Nueva York en 1993, atentados en Egipto y apoyo financiero y técnico a grupos yihadistas en Argelia, Iraq, Yemen, Somalia, Tajikistán, Líbano, Bosnia, Filipinas... la situación en Sudán cambió en 1995, con el fracasado atentado de yihadistas egipcios al presidente Mubarak cuando éste visitaba Etiopía. La negativa de Sudán a entregar a los terroristas generó una importante presión internacional, encaminada a expulsar a Al Qaeda de Sudán. Los EE. UU. presionaron para que Laden fuese a Arabia Saudí, pero la negativa de los saudís a acoger a Bin Laden hizo que Al Qaeda regresase a Afganistán en 1996. Pero lo hizo sin músculo financiero: Sudán se quedó con las inversiones de Bin Laden.

Conviene repasar el contexto histórico del momento: en 1989 había caído el muro de Berlín y la invasión de Kuwait por Sadam Hussein en 1990 se resolvió con un importante éxito internacional, al ser una operación militar que contó con la aprobación de Naciones Unidas. En 1991 se celebró la conferencia de Madrid, que parecía abrir una vía de solución para Palestina: el optimismo recorría el mundo. La confrontación entre comunismo y democracia liberal se había resuelto en favor del sistema liberal y las razones para los grandes conflictos ideológicos habían desaparecido, como señalaba Fukuyama en su famosa obra *«El fin de la Historia y el último hombre»* (Fukuyama, 1992). Pero quizá sea más apropiado decir que Occidente (no el mundo) rebosaba de optimismo. Un optimismo que obviaba el violento conflicto de Argelia, la caótica descomposición de la URSS, o los conflictos étnicos en África, cuyo máximo exponente fue el genocidio de cientos de miles de tutsis en 1994.

Atendiendo a la definición de Buzan, un complejo de seguridad

«está constituido por un grupo de Estados que no pueden resolver sus problemas de seguridad independientemente, sino que necesariamente se tienen que procurar una solución de manera general» (Buzan & Wæver, 2003).

Se puede considerar el mundo sunnita desde Marruecos hasta Pakistán como un complejo regional de seguridad, en el que a su vez es posible establecer subregiones: el Magreb, Oriente Medio y el Golfo Pérsico. Un complejo en el que la influencia del islam político ya jugaba un rol clave en los años noventa del siglo pasado: en la guerra civil en

Argelia, en la deriva rigorista en Arabia Saudí, en la transformación del conflicto palestino, con la pérdida de influencia de la OLP y el auge de Hamas (de nuevo un grupo creado por los Hermanos Musulmanes), en la lucha de Egipto por su supervivencia frente a los ataques de la yihad egipcia o en la lenta transformación del Estado laico turco en uno musulmán impulsada por Erdogan. En todo el mundo arabo musulmán sunnita, una buena parte de la población buscaba la solución a los viejos problemas sociales, económicos y políticos de sus Estados en partidos políticos de la órbita del islam político. Partidos que encabezaban la oposición a regímenes que en su mayoría eran todavía de corte panarabista: Siria, Irak, Egipto, Libia o Argelia.

Al Qaeda pretendía dirigir la vanguardia de la yihad y ser el referente del mundo árabe; pero después de su regreso a Afganistán la situación no era buena. El Mulá Omar, que tras la retirada soviética libraba una guerra civil dentro del país, necesitaba consolidar su poder. No quería que ninguna acción terrorista en el exterior pudiera comprometer su posición. Y pidió a Bin Laden que no actuase, algo que éste ignoró por completo. Mustafá Hamid (Hamid & Farrall, 2015) describe con detalle las enormes tensiones que surgieron entre Omar y Bin Laden esos años.

¿Cuál fue la razón estratégica del cambio de orientación de Al Qaeda y de asumir un riesgo tan elevado como el de atacar directamente a los EE. UU., en territorio norteamericano, de una forma tan violenta? Es evidente que se esperaba⁶⁸ —se provocó de forma consciente— la reacción americana, aunque no fuesen en absoluto capaces de valorarla adecuadamente.

¿Qué llevó a planear y ejecutar un ataque como el de las Torres Gemelas? Que se pudiera hacer —había sido planeado durante años—no quiere decir que se debiera hacer y un simple análisis, por limitado que fuese, mostraba los enormes riesgos que se asumían al realizar un ataque de esas características en el corazón del suelo americano, un ataque que produciría un considerable número de víctimas y que por lo tanto iba a despertar las ansias de venganza del americano medio.

Probablemente ni Al Zawahiri ni Bin Laden conocían bien la historia de los EE. UU., y es muy improbable que hubiesen estudiado estrategia siguiendo el método de análisis crítico introducido por Clausewitz ya a comienzos del siglo XIX (Clausewitz, 1832). De

⁶⁸ El asesinato de Ahmad Sha Masu, líder carismático de la oposición antitalibán, dos días antes de los atentados de Nueva York, indica que se esperaba la respuesta norteamericana en Afganistán.

haberlo hecho así habrían sido conscientes de que el ataque a las Torres, igual que el de Japón a Pearl Harbor en la Segunda Guerra Mundial, iba a disparar la pasión en los ciudadanos norteamericanos. Y que la guerra, a partir de ese momento, iba a ser total, en el sentido clausewitziano del término, hasta la victoria completa de uno de los contendientes. Contra Rusia en Afganistán se había librado una guerra de carácter limitado; con los EE. UU. la guerra a partir de ese momento iba a ser total.

Para la guerra, en el modelo de Clausewitz, se requiere la acción combinada de tres elementos: en primer lugar, el racional —que se suele identificar con el gobierno y con el análisis coste beneficio de los objetivos políticos—, en segundo, el creativo y de azar —que se suele identificar con el ejército y lo incierto de las campañas militares— y en tercero, el elemento pasional —, al que se suele identificar con el pueblo. Ganar una guerra requiere que esos elementos perduren en el tiempo en ambos bandos con la intensidad necesaria para derrotar al enemigo. Aunque se habla del fin de las guerras trinitarias y de la obsolescencia de este modelo en el siglo XXI, en realidad el método trinitario de Clausewitz se puede aplicar, con ligeros ajustes, no solo a cualquier conflicto bélico, sino también a la contienda política, para la que proporciona una excelente herramienta de análisis (Handel, 1992).

En la guerra de Vietnam la derrota de los Estados Unidos se produjo porque perdieron el apoyo de su población. Toda la campaña del Vietnam del Norte se basó, no en atacar al Ejército americano, al que sabían que no podían derrotar militarmente, sino en debilitar el apoyo popular del votante americano a la guerra. Es ilustrativo el famoso diálogo que tuvo lugar en Hanoi entre el comandante Harry Summers, de los EE.UU. y el coronel Tu, del Ejército Popular de Vietnam, mientras ambos negociaban los detalles técnicos de la salida final de los americanos de Vietnam. Summers le dijo a Tu «Sabéis que nunca nos habéis derrotado en el campo de batalla», a lo que Tu respondió «puede que sea así, pero es irrelevante» (Spencer, 2010).

Como se puede ver en la figura, para actuar sobre la tríada de Clausewitz del adversario se puede convencer al gobierno enemigo de que el conflicto ya no es rentable, se puede destruir a su ejército o se puede actuar sobre las pasiones de la población enemiga, bien eliminando esa pasión —necesaria para mantener el conflicto— bien transformándola en odio hacia su propio gobierno. Debe igualmente cuidarse la tríada propia: el conflicto tiene que seguir siendo rentable, la capacidad militar de vencer tiene que seguir existiendo y, sobre todo, se debe mantener el apoyo popular.

Los ataques de las Torres Gemelas inflamaron sin duda la pasión en la población musulmana, pero también lo hizo en la norteamericana, para la cual la destrucción de Al Qaeda y la muerte de su líder pasaron a ser objetivos irrenunciables.

Figura II.1 Triada de Clausewitz



Fuente: elaboración propia basada en el libro «Masters of Strategy» (Handel, 1992)

Dejando a un lado las convicciones místicas de Bin Laden sobre la ayuda de Alá a su causa, no parece probable que Bin Laden pretendiese derrotar al ejército de los EE.UU. de una manera convencional; la idea, como relata Abu Bkr An Naji en su obra «*La gestión del salvajismo*» (Naji, 2006) era arrastrarlo a conflictos en los que su intervención generara el caos y un desgaste insostenible en la tríada clausewitziana, tanto en la opinión pública como en el cálculo político del gobierno.

Para los EE. UU., actuar sobre la tríada enemiga requería apaciguar a la población musulmana, actuar sobre la capacidad terrorista (económica y militarmente) y destruir a la dirección política de la yihad (Bin Laden, Al Zawahiri). Un proceso largo y difícil, que comenzó bien, con una medida intervención en Afganistán que tuvo un éxito extremadamente rápido (la batalla de Tora Bora se libró en diciembre de 2001, apenas unos meses después del atentado de Nueva York), pero que se continuó con una intervención en Irak que supuso, en lo que se refiere al conflicto con la yihad internacional, un enorme error estratégico. Un grave error, porque, para beneficio de Al Qaeda, se alimentó la pasión y la animosidad de la población musulmana y se dio a Al Qaeda la oportunidad de entrar en un conflicto asimétrico en Irak. Desde el punto de vista de la tríada de los EE. UU., se minó notablemente el apoyo popular a la guerra contra el

terrorismo (Herbert & Wroe, 2009) cuando se vio que ni Sadam Hussein tenía nada que ver con Al Qaeda, ni tenía armas de destrucción masiva: no había una razón suficiente para una guerra en la que los muertos y los mutilados del *US Army* en Irak empezaron a contarse por miles.

Para comprender la estrategia de Al Qaeda tras su regreso a Afganistán en 1996 resulta conveniente analizar los tiempos: Al Qaeda declaró la guerra a los EE.UU. en agosto de ese año. Un lustro después del final de la primera guerra del Golfo, coincidiendo con su expulsión de Sudán. Lo hizo en una *fatwa* publicada en *Al Quds Al Arabi*, un periódico londinense.

Al estudiar esa *fatwa* de 1996, larga y farragosa, con numerosas referencias teológicas mezcladas con asuntos mundanos y llamadas a la guerra santa, no se encuentra en ella ninguna razón convincente que justificase el por qué se emitía en ese momento y no cuatro años antes.

Hay hechos objetivos que pueden ayudar a entender los pasos dados por Al Qaeda: como hemos señalado, su situación en 1996 era delicada; expulsada de Sudán, regresaba a un lugar del que se había ido porque para la organización carecía de interés estratégico. Sus campos de entrenamiento en Afganistán, tras los años de ausencia, habían perdido importancia en favor de los campos de los argelinos y los pakistanís. Tampoco disponía de recursos económicos, como prueba el que Bin Laden se viese obligado a pedir dinero a los ulemas de Pakistán para poder pagar a sus hombres (Hamid & Farrall, 2015). Por otro lado y tal y como ya hemos señalado, de los relatos de Mustafá Hamid (Hamid & Farrall, 2015) y de Abu al Suri⁶⁹ (Lia, 2007) sabemos que las relaciones entre el Mulá Omar y Bin Laden eran malas; Omar no quería ninguna publicidad ni acciones que pudieran comprometer su situación en Afganistán. Bin Laden hizo exactamente lo contrario de lo que le pidió Omar, con la declaración de guerra de 1996, la creación del Frente Islámico Mundial, la nueva declaración de guerra de 1998, firmada ya por los miembros de ese Frente, el atentado en Kenia a la Embajada de los EE. UU. en 1998 y el del destructor de los EE. UU. *Cole*, en el puerto de Adén, en Yemen.

La casi totalidad de los análisis que se han realizado sobre estas acciones buscan su causa en los agravios, ciertos o inventados, de los EE. UU. al islam o la yihad; pero tiene más sentido político analizar esas acciones desde la posición de debilidad en la que se

⁶⁹ También conocido como Mustafá Setmarián

encontraban Al Qaeda y el propio Bin Laden tras su expulsión de Sudán. Sin recursos económicos (confiscados en Sudán), sin apoyo talibán, sin un gran ascendiente en el mundo de la yihad, la única opción de Al Qaeda y de Bin Laden de volver a ser la referencia de la yihad en el mundo árabe era ganarse a la opinión pública, algo que solo se podía lograr con acciones espectaculares. Y el atentado de las Torres Gemelas devolvió a Al Qaeda al liderazgo de la yihad internacional y colocó al propio Bin Laden como una figura mítica en el mundo árabe.

No hay demasiadas encuestas efectuadas en los países árabes sobre el apoyo al terrorismo o a Bin Laden. Es sobre todo el *Pew Research Center* el que ha efectuado este tipo de encuestas; en el año 2003 la confianza en Osama Bin Laden era alrededor del 50 por ciento en cuatro países árabes musulmanes sunnitas en los que se había realizado la encuesta: Marruecos, Indonesia, Pakistán y Jordania (Pew Research Center, 2005). Resulta evidente que con los atentados de las Torres Gemelas Bin Laden consiguió su propósito de hacerse enormemente popular en el mundo árabe musulmán.

Dejando aparte el apoyo popular, para Al Qaeda y para el propio Bin Laden las consecuencias de los atentados no fueron buenas. Su pretensión de conducir a los EE. UU. a una situación similar a la de los soviéticos en Afganistán (Byman, 2015; Hamid & Farrall, 2015) no se dio de la forma en que ellos esperaban. Bin Laden pretendía arrastrar a los americanos a una batalla en Tora Bora, que por las condiciones del terreno suponía que se iba a desarrollar como la de Jaji contra las fuerzas especiales soviéticas. Tora Bora fue una derrota completa para Al Qaeda y aunque Bin Laden consiguió escapar, se quedó a partir de ese momento prácticamente sin libertad de maniobra y la capacidad operativa del Al Qaeda resultó muy disminuida.

El atentado de las Torres Gemelas dio un nuevo brío a la yihad internacional, un movimiento que pasaba por importantes dificultades, huérfano de apoyos en Arabia Saudí, Pakistán, Sudán... países que habían contemplado hasta poco antes el movimiento yihadista con cierta simpatía. Pero debilitó mucho a Al Qaeda, que revivió aprovechando la torpeza estratégica y política de la administración Bush en la segunda guerra de Irak.

No es objeto de esta tesis analizar las razones de la intervención de los EE. UU. en Irak; es evidente que el régimen del partido *Baath* de Irak y la propia figura de Sadam Hussein creaban un problema regional que no se acababa de resolver. Obligaba a mantener una fuerte presencia militar norteamericana en el Golfo Pérsico,

particularmente en Arabia Saudí, por la amenaza militar que representaban para la propia Arabia Saudí las unidades mecanizadas de la Guardia Republicana de Sadam, que habían escapado indemnes de la primera guerra. Pero nada tenía que ver Irak con la guerra global contra el terrorismo declarada por la administración Bush y la intervención militar en Irak inflamó, como no podía ser menos, a la población árabe y musulmana en todo el mundo. A esto hay que añadir la torpeza de la gestión post conflicto; se demolió el Estado iraquí hasta los cimientos, con la pretensión de reconstruirlo de nuevo como un Estado democrático y sin contaminación *Baathista*. La desaparición del Estado, con la disolución del Ejército y la policía, promovió y facilitó el nacimiento de una potente insurgencia que acabó por liderar Al Qaeda. Encabezada en Irak por un siniestro personaje, un jordano, Al Zarqawi, que lideró una ola de violencia sin precedentes en el país de los dos ríos y que con el tiempo acabó dando lugar al nacimiento del Estado Islámico.

Para la Arquitectura de Seguridad Mundial, que hemos definido en Naciones Unidas y su Consejo de Seguridad, la invasión de Irak supuso un fuerte golpe a su credibilidad. La invasión se llevó a cabo sin el aval del Consejo de Seguridad de la ONU, basado en dos resoluciones que amenazaban a Irak con serias consecuencias y con el pretexto de eliminar las armas de destrucción masiva en poder de Sadam Hussein. Cuánto hubo de engaño deliberado en ese asunto es difícil de calibrar; el propio Colin Powell, entonces Secretario de Estado de Bush, ha afirmado que en los informes presentados por las Agencias de inteligencia «se cometió un grave error de juicio»⁷⁰. Nunca aparecieron las armas y los planes y proyectos para crearlas eran inexistentes. Resultaba imposible llevarlos a cabo en un país, Irak, económicamente deshecho después de diez años de embargos.

Irak nada tenía que ver con la yihad internacional, ni con Al Qaeda; recordemos como Bin Laden se ofreció a los saudís para contribuir a liberar Kuwait de la invasión de Sadam de 1990. Pero la invasión de Irak dio a Al Qaeda la oportunidad de recuperarse de las derrotas de Afganistán y de encontrar el escenario perfecto en el que llevar a cabo su estrategia del salvajismo⁷¹.

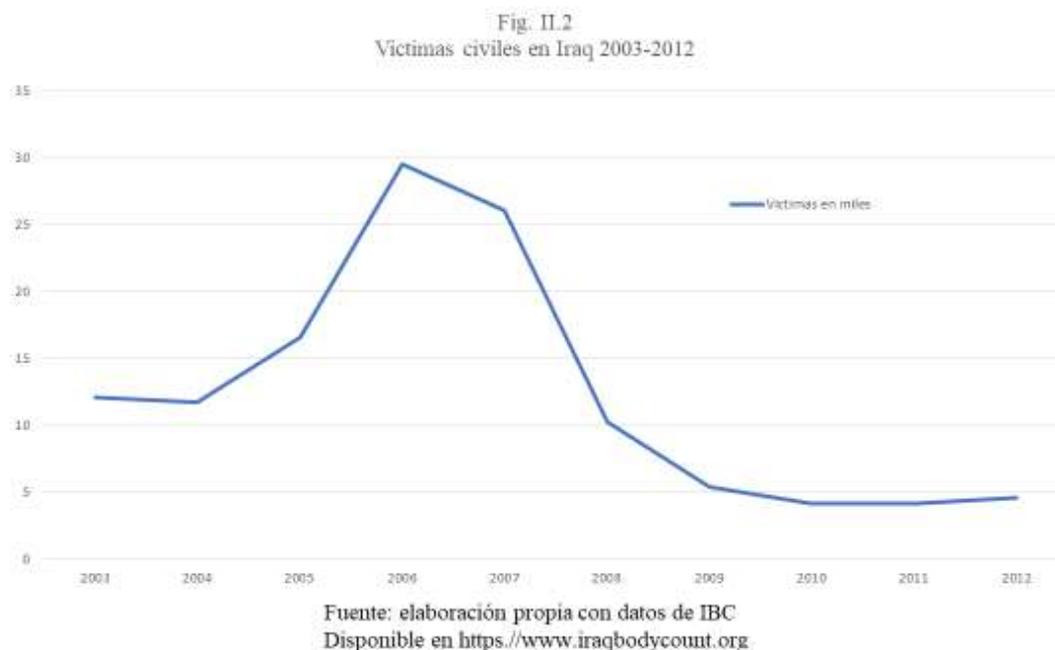
En la figura vemos la intensidad de la insurgencia en Irak, que alcanzó su apogeo los años 2006 y 2007, cuando se convirtió en una verdadera guerra civil sectaria entre

⁷⁰ Entrevista en televisión por David Rubenstein para el programa «Great Americans» el 7/12/2016 disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=x9gLIZzCLfM>

⁷¹ La descrita por Abu Bakr Al Naji en «*La gestión del salvajismo*» (Naji, 2006)

sunnitas y chiitas. Una guerra civil provocada por la estrategia de Al Qaeda; en una larga carta de Al Zarqawi de 2004 a la dirección de Al Qaeda, detallando la situación en Irak y la estrategia a seguir dice, refiriéndose a los chiitas:

«Ellos son la clave del cambio. Quiero decir que atacándolos y golpeándolos en profundidad [...] los provocará y mostrarán a los sunnís su rabia. [...] si tenemos éxito en llevarlos al terreno de la guerra sectaria será posible despertar a los sunnís, ya que sentirán el peligro y la posibilidad de aniquilación...»



Al Qaeda y Al Zarqawi provocaron un sangriento conflicto sectario en Irak, pero inicialmente no lograron llegar al estado del salvajismo que pretendían y a partir del 2009 la situación de seguridad mejoró mucho, entre otras razones porque perdieron el apoyo de la población sunní (Fishman, 2009).

Se puede analizar con el modelo trinitario de Clausewitz la evolución del conflicto entre Al Qaeda y primero Rusia (en Afganistán) y luego los EE.UU. Para ello se van a asignar los valores de cero, cinco y diez a cada uno de los elementos de la tríada (que definimos como apoyo popular, determinación política y capacidad militar) en periodos de tres años desde 1985 hasta 2010, fecha en la que ISIS empezó su andadura y desplazó a Al Qaeda como el elemento central de la Yihad internacional.

Los valores se asignan considerando la situación de los actores de la siguiente forma:

para la base popular, el apoyo a la yihad en el mundo árabe cuando se considera a Al Qaeda, y a la lucha contra el terrorismo yihadista si se considera a Rusia y a los EE.UU. En los años 1985-1987 el apoyo de los rusos a la guerra en Afganistán era nulo y por eso el valor es cero; a partir de 1988 en la tabla se sustituye a Rusia por los EE. UU. y hasta 1998-2001 se considera que el apoyo popular al conflicto con Al Qaeda era cero porque la existencia de la yihad era ignorada por la opinión pública de los EE. UU., algo que comenzó a cambiar con los atentados en Kenia y en el US Cole y se transformó por completo con los atentados del 11 de septiembre del 2001.

La capacidad militar para Al Qaeda se mide en recursos económicos y muyahidines entrenados; para los EE. UU., en recursos militares empleados, ya que, volviendo a Clausewitz de nuevo, la capacidad militar se mide multiplicando el poder militar por la voluntad de emplear ese poder, algo que para los EE. UU. no empezó hasta mediados de los años 90; antes de esa fecha no se efectúan operaciones militares contra Al Qaeda. Y respecto a la determinación política, para Al Qaeda siempre ha sido muy elevada; para la administración de los EE.UU. y hasta el 11S, el problema de la Yihad era un asunto menor. Después pasó a ser “el asunto” hasta que los errores en Irak minaron la determinación política de los dirigentes norteamericanos.

Sumando para cada actor los valores de su tríada y comparándolos obtenemos el

Tabla II.2

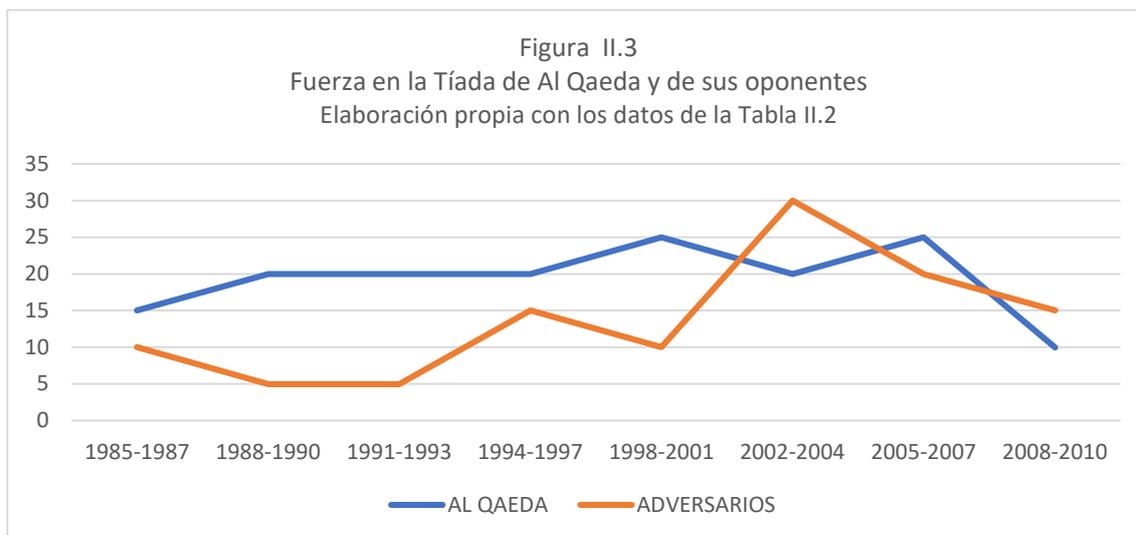
		1985 1987	1988 1990	1991 1993	1994 1997	1998 2001	2002 2004	2005 2007	2008 2010
Al Qaeda	Apoyo popular	5	5	5	5	10	10	10	5
	Determinación política	10	10	0	10	10	10	10	5
	Capacidad militar	0	5	5	5	5	0	5	0
Rusia	Apoyo popular	0	0	0	0	5	10	5	0
EE. UU	Determinación política	5	5	5	5	5	10	5	5
	Capacidad militar	5	0	0	5	5	10	10	10

Fuente: elaboración propia

gráfico de la figura 3.

Como se ve, Al Qaeda llevaba ventaja hasta los atentados del 11S. Entonces los EE. UU. tomaron la iniciativa y dejaron a Al Qaeda en una situación de extrema debilidad, hasta que la torpe invasión de Irak hizo que los EE. UU. perdiesen el apoyo de su población; es cuando se produjo la guerra civil de carácter sectario impulsada por Al Qaeda. Los subsiguientes excesos de Al Qaeda hicieron que a su vez perdiese también el apoyo de la población sunní, de ahí la gran mejora de las cifras de víctimas en Irak y la cuasi pacificación del país que se dio a partir del 2007. A ello también contribuyó la muerte del líder de Al Qaeda, Al Zarqawi, alcanzado por una bomba norteamericana en el 2006; y aunque Bin Laden no fue ejecutado hasta el 2011, su participación en la dirección de la Yihad en Irak fue mínima.

A partir del 2001 hay un cambio evidente en Al Qaeda y en la Yihad internacional: apareció el pensamiento estratégico. Donde mejor se expresa es en «*La gestión del*



Salvajismo», pero hay más autores, como el español de origen sirio Setmarián, al que ya hemos citado, y al que muchos consideran el arquitecto intelectual de la yihad (Lia, 2007).

Volveremos en el capítulo IV sobre la estrategia del yihadismo. Pero en la invasión de Irak se crearon las condiciones para la creación de ISIS; y aunque Al Qaeda no ha desaparecido, el actor principal de yihadismo salafista en la última década no ha sido Al Qaeda, sino el Estado Islámico. No fue únicamente un cambio de organización y de

líderes: también lo fue de estrategia política y, sobre todo, como veremos, de estrategia mediática.

6.3 El Estado Islámico

Ahmad Fadil al Nazal al Jalayla, conocido como Abu Musad al Zarqawi, fue el creador y líder de Al Qaeda en Irak, movimiento que después evolucionaría hasta convertirse en el Estado Islámico. Como señalaba en 2016 el general de los EE. UU. Mike Flynn, Zarqawi fue el inspirador de ISIS, independientemente de la fecha de su nacimiento y de su evolución posterior: «Cuando veo lo que estamos enfrentando ahora, veo a Zarqawi sobre todo este campo de batalla. Zarqawi es el padre del estado islámico» (Patterson, 2016). En las ideas de Zarqawi, un jordano que en su juventud fue matón de barrio y un pequeño gánster, tuvo una gran influencia el imán palestino Abu Muhamad Al Maqdisi, cuyas ideas ya se han descrito; algunas fuentes señalan que Maqdisi y Zarqawi se conocieron en Afganistán en los años 90 (Bardají, 2015) y luego estuvieron juntos en prisión tras ser detenidos en Jordania cuando colaboraban con un grupo terrorista en Ammán. Ambos fueron condenados a cadena perpetua y liberados en 1999, con la amnistía general que se produjo con la subida al trono del Rey Abdellah.

Parece que a Bin Laden no le gustaba demasiado Al Zarqawi (Patterson, 2016; Stern & Berger, 2015). Era demasiado aficionado a la violencia y con un odio a los chiitas «los chiitas son un obstáculo insuperable, la serpiente al acecho, el escorpión astuto y malicioso, el espía enemigo y el veneno penetrante»⁷² que no encajaba bien con las ideas de Laden, para el que el uso del terror dentro de los propios países musulmanes debía de manejarse con extremo cuidado, para no perder el apoyo de la población (Bardají, 2015).

Al Zarqawi llegó por primera vez a Afganistán en 1989, tarde para la guerra en con los soviéticos, que ya se estaban retirando. Participó en la contienda intra afgana, en la que destacó como un hábil líder militar antes de regresar a Jordania, formar un grupo terrorista y ser encarcelado. Tras su liberación huyó de Jordania y volvió de nuevo a Afganistán el

⁷² Frase extraída de la traducción al inglés del original en árabe de una carta de Zarqawi del 2004 obtenida por los americanos en Irak: «*they are an insurmountable obstacle, the lurking snake, the crafty and malicious scorpion, the spying enemy and penetrating venom*» El texto de la carta se puede encontrar en la página del Council of Foreign Relations: <http://www.cfr.org/iraq/letter-abu-musab-al-zarqawi-osama-bin-laden/p9863>

año 2000, de donde pasó a la zona kurda de Irak tras los atentados del 11 de septiembre y la caída del régimen de los talibanes.

La invasión de Irak por los EE. UU. y la torpe gestión de la post contienda dieron a Zarqai una oportunidad de oro para desarrollar su actividad terrorista con el apoyo de la población. Al Qaeda en Irak, AQI, se distinguió por la brutalidad de sus acciones y por su virulencia anti chiita; en las cartas intercambiadas entre Zarqai y Bin Laden, Zarqai describe cómo pretendía aterrorizar a la población chiita para alimentar el odio entre ambas comunidades:

«Nuestra lucha contra los chiitas es la forma de arrastrar a la nación islámica a la batalla [...] los chiitas se han puesto los uniformes del ejército, la policía y la seguridad iraquí, la única solución es atacar a los religiosos, militares y otros cuadros entre los chiitas con golpe tras golpe hasta que se dobleguen a sunnitas»⁷³

Su análisis era que esa violencia acabaría generando una violenta e indiscriminada reacción chiita contra la minoría sunnita, que a la postre alinearía a los sunnitas con AQI, organización a la que acudirían en busca de protección. En cierta medida Zarqai reprodujo hasta el extremo la estrategia de la «*La gestión del salvajismo*» descrita por Abu Bkr al Naji (Naji, 2006).

Desde el punto político hay dos elementos claves en la actuación del Al Zarqai y de AQI en Irak: el primero fue que pusieron la semilla para la creación del Estado Islámico; el segundo, el uso de la violencia sectaria sin restricción, que se proyectó al principio contra la población chiita. Y resulta cuando menos curioso que el fervor religioso de algunos de los líderes de los movimientos yihadistas, como Zarqai o posteriormente Al Bahgdadi, tuviese como resultado el que no carecieran de ningún límite moral en el uso de la violencia sectaria para obtener sus objetivos políticos; es fácil constatar que para ni Zarqai ni para sus herederos (ISIS) tenía sentido cualquier clase de *ius in bello*. Es el “fin justifica los medios” de Maquiavelo en «El Príncipe», llevado al extremo, o la guerra absoluta en términos clausewitzianos. De ahí la preocupación en Occidente por la posibilidad de que algún grupo yihadista se haga alguna vez con armamento nuclear: han declarado en repetidas ocasiones su voluntad de usarlas (Rathore, 2016). En fecha tan temprana como el año 2002, Abu Shihab al Kandahari, que moderaba un foro yihadista

⁷³ Frase extraída, de la traducción al inglés del original en árabe, de una carta de Zarqai del 2004 obtenida por los americanos en Irak: «*Our fighting against the shi'a is the way to drag the Islamic nation into the battle...[.].....the shi'a have put on the uniforms of the Iraqi army, police and security the only solution is to strike the religious, military and other cadres among the shi'a with blow after blow until they bend to the sunnies*» El texto de la carta se puede encontrar en la página del Council of Foreign Relations: <http://www.cfr.org/iraq/letter-abu-musab-al-zarqawi-osama-bin-laden/p9863>

denominado *al-mohahedoon.net*”, publicaba un artículo titulado «*la guerra nuclear es la solución para la destrucción de los Estados Unidos*» (Paz, 2005). Y en 2003 el sheik saudí Nasser Bin Hamad al Fahd publicó su primera fatwa sobre el uso de WMD (*weapons of mass destruction*) en las que justificaba su empleo; por ilustrar con sus palabras, «si los musulmanes solo pueden derrotar a los infieles con el uso de esas armas [nucleares], su utilización está permitida aunque los mate a todos y destruya sus cuerpos» (Paz, 2005).

Más relevantes son las críticas de Setmarian (también conocido como Al Suri, el español de origen sirio y teórico más sólido de la yihad internacional) a Bin Laden, en su monumental obra de 1600 páginas «*La estrategia global de la Yihad*», que se analizará con cierto detalle en el capítulo IV, por no haber usado WMD en sus ataques del 11 de septiembre en Nueva York.

La legitimación de la violencia de Al Zarqawi es diferente de la de Al Qaeda, y no solo por razones de carácter táctico: para Bin Laden los infieles pueden merecer la muerte debido a sus acciones (directas o indirectas, en el caso de los EE. UU: la elección de un determinado presidente) pero para Al Zarqawi la creencia es suficiente; un chiita merece la muerte simplemente por serlo. Su postura —y la posterior del EI— hace retroceder a la humanidad al siglo XIII, época de Arnaud Amoury y su famosa frase «*Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius* —matadlos a todos que Dios reconocerá a los suyos».

Como señala David Galula, los terroristas tienen ventaja en el uso de la violencia sobre los Estados que la sufren, porque es mucho fácil generar la sensación de inseguridad que proteger a la población; pero si el blanco es la propia población, el exceso y la violencia pueden llegar a alienar completamente el apoyo popular, que es imprescindible a largo plazo para el éxito (Galula, 1963).

En una larga carta de Al Zawahiri dirigida a Al Zarqawi⁷⁴, en la que se detallan los pasos que se deben ir dando en Irak, que incluyen la creación de un califato, le señala que debe de cuidar el apoyo de las masas árabes y que la motivación sectaria de la población es débil y secundaria, comparada con la agresión exterior de los EE. UU. Al Qaeda siempre ha sido consciente de la necesidad de contar con el apoyo de la población árabe para el éxito a largo plazo y por ello su interés en atacar al enemigo exterior, al enemigo

⁷⁴ Carta del año 2005, publicada por la Oficina del Director de la CIA y recogida en el compendio del US Naval War College (Strategy and Policy Department, 2008)

lejano —los EE. UU., Occidente en general— preservando a la población musulmana de su violencia. Si ésta se produce que sea ejercida por los invasores como reacción; el modelo de «*La Gestión del Salvajismo*» (Naji, 2006) es el de la guerra de liberación de Argelia, en donde el ensañamiento de los *muyahidines* del FLN sobre los colonos franceses desató una virulenta reacción de las tropas francesas. La subsiguiente espiral de odio y violencia cerró cualquier posibilidad de acuerdo entre las comunidades (Horne, 1977).

No fue Al Zawahiri el único líder de Al Qaeda que escribió a Zarqawi intentando detener su violencia sectaria; otro líder de la organización, Atiya Abd al-Rahman, volvió a escribirle, recordando la necesidad de contar con apoyo popular y haciendo referencia al fracaso del GIA en Argelia en los años noventa del pasado siglo, al haber perdido el apoyo de la población por su uso indiscriminado de la violencia (Bardají, 2015).

A partir del año 2007 los cambios de estrategia de los EE. UU. y las mejoras en las tácticas de contrainsurgencia desarrolladas por comandantes ubicados en el nivel táctico u operacional, como como David Petraeus o James Mattis, estabilizaron la situación en Irak, tal y como se muestra en la figura II.2., con las cifras de muertes civiles descendiendo de treinta mil en el año 2006 a menos de cinco mil en el año 2009.

Al Zarqawi murió en junio de 2006, alcanzado por una bomba lanzada por un F-16 norteamericano, y uno de sus lugartenientes, el egipcio Al Masri, se hizo cargo del liderazgo de AQI, para disolverla a los pocos meses. En diciembre de 2006 se creó, a partir de AQI, *el Estado Islámico de Irak*, bajo la dirección de un nuevo líder, Abu Omar Al Baghdadi, un personaje completamente desconocido hasta esa fecha y del que había incluso dudas de su existencia —algunos análisis de inteligencia sugerían que era un alter ego del propio Masri, que usaba para enmascarar su condición de egipcio y por tanto no natural de Irak. Lo más relevante, por sus implicaciones políticas en la yihad internacional, es que Al Baghdadi, además de crear a ISI (*Islamic State in Irak*), se declaró comendador de los creyentes, lo que lo situaba en teoría en una posición de dominio sobre Bin Laden.

Lo sorprendente de la creación de ISI es que parece responder a las creencias mesiánicas de Baghdadi y Masri sobre el fin de los tiempos. Declararon el Estado islámico sin tener ningún control sobre el territorio, con la certeza de que el retorno del *Mahdi* y el apocalipsis estaban cercanos (Bardají, 2015). A esa conclusión les llevó su interpretación

del «*Libro de las Tribulaciones y los portentos de la última hora*»⁷⁵, un texto apocalíptico escrito hace más de mil años por Unaym Bin Hammad. Similar al libro del Apocalipsis de la Biblia, es un libro hermético y confuso y por ello abierto a interpretaciones que se ajusten a hechos contemporáneos. Baghdadi y Masri probablemente accedieron al texto a través de la extensa descripción que de ese libro hace Setmariam, en su manual sobre la estrategia de la yihad global que antes se ha mencionado (Bardají, 2015).

En el año 2010 el primer ministro iraquí, Al Maliki, mostró una foto de Al Baghdadi y Al Masri muertos; se hicieron explotar para evitar ser capturados. El nuevo líder anunciado por ISI, Abu Bakr Al Baghdadi⁷⁶, que se declaraba *cherifo* (descendiente del profeta) era de nuevo un completo desconocido para las fuerzas de inteligencia y para la propia Al Qaeda. Pero ISI entonces no era más que un nombre sin relevancia alguna; para los Estados Unidos AQI estaba prácticamente derrotada y la situación de seguridad había mejorado lo suficiente para salir de una guerra extremadamente impopular entre la población estadounidense, por lo que comenzó su repliegue a partir de 2010, con el beneplácito —si no exigencia— del gobierno iraquí presidido por el chiita Nuri Al Maliki.

En el año 2011 se dieron tres circunstancias relevantes para un cambio de tendencia y el futuro éxito de ISI: el repliegue de los EE. UU. de Iraq, la muerte de Bin Laden y la Primavera Árabe, que posibilitó la guerra civil en Siria. A la que hay que añadir la política sectaria del gobierno de Maliki: los astros se alinearon para la eclosión de ISI, así autodenominado hasta mediados de 2013; luego cambió a ISIL (*ISI in the Levant*, proclamado en el 2013) y finalmente simplemente IS (*Islamic State*, proclamado en el 2014).

Con el repliegue Occidental ISI ganó capacidad de maniobra, pero las cifras de violencia terrorista se mantuvieron bajas durante los años 2011 y 2012 y solo comenzaron a remontar lentamente a partir del 2013, para desbocarse de nuevo en el año 2014. La estrategia de al Zarquai había por fin tenido éxito, ocho años después de su muerte. El día posterior a la salida de los norteamericanos, el primer ministro, Maliki, acusó a su vicepresidente, el sunni Tariq al Hashimi, de terrorismo —éste huyó al Kurdistán y después a Turquía, en donde vive desde entonces, tras ser condenado a muerte *in absentia*— y amenazó con la destitución de los ministros sunnís de su gobierno. Las

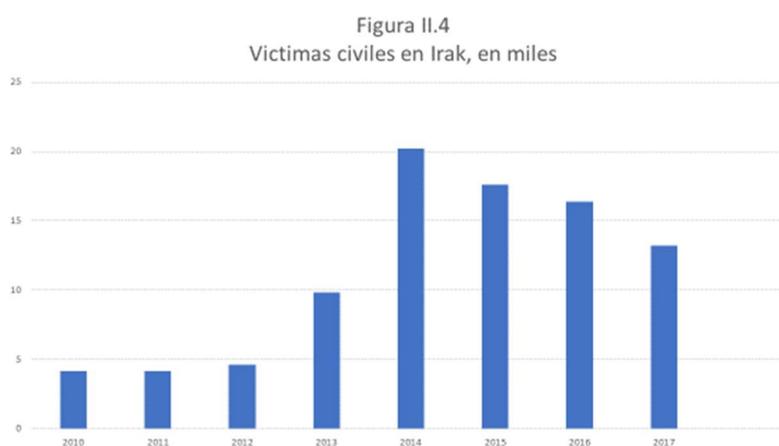
⁷⁵ كتاب الفتن وأشراط الساعة disponible en <https://sunnah.com/muslim/54>

⁷⁶ Al Baghdadi fue miembro de Los Hermanos Musulmanes, como reconoció Yusuf al Qadarawi en una entrevista a *Al Arabya News* en 2014 (Farahat, 2017).

actuaciones sectarias de Maliki durante su mandato⁷⁷ contra los sunnís —con miles de detenidos por todo Iraq y cientos asesinados en ejecuciones extrajudiciales llevadas a cabo por milicias chiitas (Mohamedou, 2018) — enfurecieron a la población sunní y proporcionaron a ISI las condiciones en Iraq para su crecimiento. Al favorable escenario iraquí le acompañó la revuelta sunní en Siria contra el gobierno de la minoría alauita de Al Assad, aprovechando la oportunidad generada por la primavera árabe.

La Guerra civil siria ayudó a ISI —renombrado como ISIL al añadir a Iraq el Levante— a controlar territorio y a obtener recursos económicos, pero sobre todo permitió enlazar a Siria e Irak, formando una gran comunidad sunní agraviada por gobiernos chiitas en ambos países, los de Maliki y de Assad (Kfir, 2015).

La historia, el auge y caída del califato del Estado Islámico o Daesh entre 2013 y 2019 es bien conocida. Daesh ocupó una buena parte de Siria y de Irak y en los sitios en los que gobernó llevó a cabo una limpieza religiosa, aniquilando sin piedad a los fieles de cualquier confesión no musulmana sunnita e imponiendo mediante una violencia desmedida un rito muy rigorista —similar al wahabí—, pero en el que una pequeña desviación de la norma podía conducir a la muerte.



Fuente: elaboración propia con datos del IBC
Disponible en <https://www.iraqbodycount.org/>

Al Zarqawi había prestado juramento de fidelidad (*baya*) a Bin Laden; ninguno de los sucesores de Zarqawi lo hizo con Al Zawahiri, sucesor de Bin Laden, lo cual creó una relación tensa entre ambas organizaciones. La expansión, en el 2013, del Estado Islámico

⁷⁷ Hasta su reemplazo en agosto de 2014 por el también chiita Haider Al Abadi

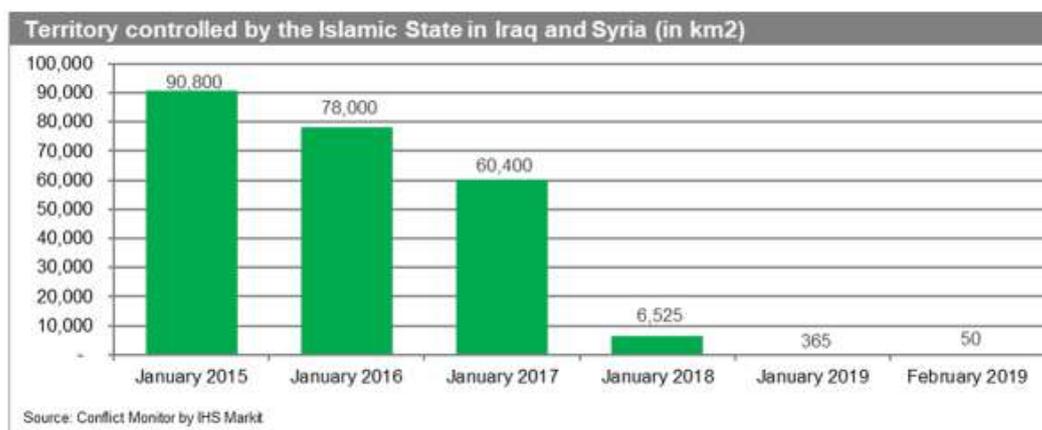
de Iraq a Siria, aprovechando la guerra civil, generó el primer conflicto abierto entre ambas organizaciones; ISIL intentó recabar el apoyo de *Jabath al Nusra*, la filial de Al Qaeda en Siria, y su líder, Abu Mohammad Al Golani, que había declarado la *baya* a Zawahiri, se negó. La consecuencia de esta negativa fue el ataque de Daesh a *Jabath al Nusra* y el asesinato del mediador enviado por Zawahiri. *Jabath Al Nusra* respondió con acciones militares sobre Daesh y Al Qaeda se desvinculó públicamente de *Daesh* (Martín Serrano, 2016).

Esto no afectó a *Daesh*, que en el plano militar y político obtuvo éxitos asombrosos, llegando a controlar y a gobernar un territorio de varios cientos de miles de kilómetros cuadrados en Siria y en Iraq. El éxito militar llevó a Al Baghdadi a declararse Califa en el 2014, aunque como se ve en la figura II.5, su éxito fue efímero; apenas cuatro años después que Al Baghdadi se declarase califa, su Estado había desaparecido.

Como ya se ha señalado, IS respondía bien al legado de Al Zarqawi: violencia sectaria, anti chiismo y llamada a la yihad, con el reclutamiento de combatientes extranjeros (Kfir, 2015). La hábil y bien diseñada publicidad del IS atrajo a miles de combatientes, a los que Olivier Roy define como “des-territorializados” (Roy, 2004), combatientes que encontraban en la llamada de IS un lugar en el que identificarse.

Aunque en la ruptura entre Al Qaeda e IS había una lucha de poder, por el liderazgo de la yihad internacional entre Al Baghdadi y Al Zawahiri, hay más factores que entran en juego, porque la estrategia de ambas organizaciones era diferente. Para Al Qaeda, el

Figura II.5
Pérdida de territorio controlado por el
Estado Islámico entre 2105 y 2019



Fuente: *Conflict Monitor by IHS Markit*

<https://ihsmarkit.com/research-analysis/islamic-state-to-retain-attack-capability-in-syria.html>

establecimiento de un Estado islámico era algo a realizar en un futuro lejano; la yihad era global y preferentemente en *Darb al jarb* —“la casa de la guerra”, esto es, tierra infiel. Mientras que para IS el Estado islámico era no solo posible, sino su centro de gravedad y el lugar clave en que la yihad debía de llevarse a cabo (Mohamedou, 2018)

Desde el punto de vista religioso, para Al Qaeda las diferencias doctrinales no eran importantes y había que conseguir la unidad islámica con los no árabes y no sunnitas; para IS su identidad religiosa era árabe sunnita y *takfirista*⁷⁸, presta a la excomuni3n de los malos musulmanes y con un odio despiadado a los chiitas, heredado de las ideas de Al Zarqawi.

Y por 3ltimo, mientras el IS (o Daesh) atraía *muyahidines* de todas partes del mundo a luchar en el territorio o en las fronteras del Estado Islámico, Al Qaeda trataba de expandir su alcance a trav3s de franquicias en otros teatros: 3frica del Oeste, Extremo Oriente, Europa, el Magreb, el Sahel y la Península Ar3biga. «Para el IS el premio, la pieza a cobrar eran Bagdad y Damasco; para Al Qaeda, Nueva York y Washington» (Mohamedou, 2018)

En Al Qaeda y pese a sus desacuerdos, tanto Bin Laden como Al Zawahiri tenían una visi3n estrat3gica —fines, modos y medios— de la yihad; Al Zarqawi y sus herederos — los dos Baghdadi— fueron fundamentalmente t3cticos, hábiles aprovechando las oportunidades que se presentaban. Para Al Qaeda, con una visi3n realista —anclada en la realidad— era claro que no se contaba con los medios para declarar y sostener un califato; para los líderes de IS, alimentados por su mesianismo, el tiempo había llegado.

El apoyo decidido de Ir3n y de sus milicias en Siria y en Iraq impidi3 la victoria militar de *Daesh* y las conquistas de Bagdad y Damasco que ansiaban; la intervenci3n de Rusia y m3s tarde de Francia y los Estados Unidos acab3 por decantar la balanza militar. A finales de 2018 el control territorial de Daesh en Siria y en Irak había pr3cticamente desaparecido; el IS ha pasado a ser uno m3s de los grupos terroristas de la yihad, y su fuerza —y amenaza principal— est3 en el elevado n3mero de *foreign fighters*, los “des territorializados” antes señalados, que retornan a sus países de origen y sobre los que hay poca informaci3n y es difícil actuar judicialmente, especialmente en Europa.

⁷⁸ *Takfir*: negaci3n de la condici3n de musulm3n por considerar que algunas pr3cticas, ritos o ideas políticas —por ejemplo, la democracia— no son compatibles con ser musulm3n.

Se ha descrito como nació la yihad internacional a partir de los árabes afganos, que dieron lugar a Al Qaeda y luego a Daesh, grupos a los que se ha descrito desde el punto de vista político con cierto detenimiento; pero existen muchos otros movimientos yihadistas ubicados en lugares muy distantes y que abarcan casi toda la tierra del islam (*darb el islam*). Van desde el país más a Occidente (Marruecos) hasta el corazón del África negra, tanto en su Oeste (Nigeria) como en el Este (Tanzania). Se extienden como una borrasca que atraviesa el Cáucaso (Chechenia), Afganistán, la India y Pakistán hasta llegar incluso al extremo de Asia, a las Filipinas.

Dentro de unos parámetros comunes —yihad y *Sharia*— hay diferencias notables entre estos grupos; unos, como Boko Haram, tienen más propensión a la violencia llevada al extremo y otros, como la *Jamaat islamiyya* en Malasia, seleccionan con más cuidado sus objetivos, intentando no perder el apoyo de la población. Pero en conjunto y para valorar y analizar su alcance en la seguridad global no es necesario estudiar en detalle cada grupo; en su complejo de seguridad regional cada uno produce efectos diferentes, pero es la existencia de la yihad la que tiene un efecto global en la Sociedad Internacional, como veremos en el capítulo IV.

7. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

La violencia es una constante en la historia de la humanidad (Aznar-Fernández Montesinos, Baca Baldomero, & Lázaro, 2014), entre otras razones porque tiene una base biológica (Rizzolatti & Fogassi, 2014). Sin embargo, a partir de la Ilustración y de la difusión de las ideas defendidas por Kant en «*La Paz perpetua*», su uso en los conflictos de carácter político, internos o externos, se ha ido modulando y reduciendo (Pinker, 2010). La violencia tiene raíces biológicas, pero cada vez más su expresión está articulada y controlada por el contexto cultural.

Contexto que nace de la necesidad del homo sapiens de vivir en comunidad, de ser un animal social. Y para que la convivencia sea posible la violencia no puede ser indiferenciada, necesita una regulación. Una normativización que requiere una justificación moral, que desde hace milenios tiene, en la mayoría de las ocasiones, fundamento religioso (Girard, 1961) y que modernamente, en las comunidades políticas, está expresada y codificada en leyes. Tanto dentro de los Estados —con el famoso monopolio de la violencia de Weber— como en la propia Sociedad Internacional, con la Arquitectura de Seguridad Internacional que se ha descrito en el capítulo I.

El mundo no es estático, por lo que con el paso del tiempo se producen inevitables tensiones políticas, consecuencia de los cambios sociales, económicos y demográficos. Tensiones que no siempre se resuelven de forma pacífica; en un número elevado de ocasiones, como señala Heráclito, es la violencia la fuerza transformadora social —“la guerra es el padre de todas las cosas”— dentro de los Estados o entre diferentes Estados. Pero esa violencia y a medida que el peso de la historia se ha ido acumulando sobre la humanidad —que es lo que la diferencia del tigre de Ortega y Gasset—siempre necesita una justificación moral, que como se acaba de señalar, en la mayoría de los casos es religiosa.

La yihad internacional es la evolución de una tendencia social —encarnada en los Hermanos Musulmanes y movimientos similares—que pretende un cambio político en muchos países arabo musulmanes. Son agravios de carácter político, reales o no, los que alimentan esa tendencia social. Se verá con detalle en el capítulo III el por qué esta tendencia se ha hecho, en términos gramscianos, hegemónica en buena parte del mundo arabo musulmán.

Las soluciones políticas a los agravios percibidos responden, grosso modo, a las ideas de Qutb y Maududi sobre el islam como centro de la vida política. El islam —una determinada interpretación del islam— es la justificación moral que permite el uso de la violencia a la yihad para alcanzar esos objetivos políticos. Por eso se ha señalado la conexión, desgranada con detalle, entre el islam político y:

- a) la propia religión islámica,
- b) la ideología de Qutb y Maududi,
- c) determinadas organizaciones sociales islámicas —los Hermanos Musulmanes entre ellas— y
- d) la yihad internacional. El islam puede ser una religión violenta o pacífica (se pueden elegir a voluntad aleyas en el Corán con visiones pacíficas o todo lo contrario), pero la Yihad internacional ha optado por la visión que justifica su uso de la violencia. Y lo hace sobre la base ideológica de Qutb, Maududi y el apoyo social construido durante décadas por movimientos como los Hermanos musulmanes.

CAPÍTULO III.

SOCIOLOGÍA DEL ISLAM POLÍTICO. LOS CAMBIOS DE PATRONES CULTURALES

1. RESUMEN, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

El objetivo del capítulo es verificar la segunda hipótesis parcial: “el origen del islam político se encuentra en las reacciones identitarias anti colonizadoras que se elaboraron sobre el sustrato religioso y político que proporcionaba el islam. Ha evolucionado lentamente durante los últimos dos siglos y ha eclosionado durante el siglo XX, ocupando el espacio vacío dejado por otras ideologías revolucionarias como el marxismo. Este movimiento, que goza de un apoyo popular variable pero relevante, se ha erigido como el paradigma cultural hegemónico de transformación y mejora social en esas sociedades”.

Para ello se hará un análisis de lo acaecido en el espacio arabo musulmán en los dos últimos siglos (con especial incidencia en el mundo árabe) siguiendo el modelo de movimientos revolucionarios de Teda Skocpol (1979), en el que se analiza la estructura del fenómeno político objeto de estudio dentro del contexto de la historia universal y de las circunstancias que lo modelan y condicionan. A este modelo lo complementa el esquema teórico de cambio de paradigma político de Antonio Gramsci (1935) y la influencia de la emoción en la gestación de los movimientos sociales estudiada por Melucci y Daniel Kahneman, entre otros. Se usará un indicador, “el grado de polarización islámica”, que permite valorar el cambio de paradigma cultural a lo largo del tiempo.

2. POLARIZACIÓN ISLÁMICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Se ha señalado en esta tesis que el islam político está compuesto de una religión, una ideología, un movimiento social y un brazo armado, brazo que forman los movimientos yihadistas internacionales, tales como Al Qaeda o ISIS. Pero es indudable que para que cualquier movimiento político revolucionario perdure en el tiempo y termine por tener éxito necesita apoyo popular (Galula, 1963; Wardlaw, 1986), un apoyo que es imprescindible que sea relevante: si una idea no cuaja en una proporción importante de la población, que algunos estudios recientes cifran en un 25% (Centola, Becker, Brackbill, & Baronchelli, 2018), no es posible que esa idea se convierta en hegemónica y modifique el consenso social.

¿Cuál es el apoyo de la población de un país determinado, o del conjunto de la umma, al islam político? No es una pregunta sencilla de responder, por razones muy variadas. La primera es ¿qué significa apoyar al islam político? ¿lo hace solo un miembro de Al Qaeda? ¿o ser un buen musulmán es suficiente para considerar que lo respalda? Entre estos dos extremos hay un enorme abanico de situaciones: un musulmán sufi es muy poco probable que sea un activista del islam político y es indudable que sí lo es un miembro del *Grupo Salafista para la Predicación y el Combate* argelino.

Podemos establecer una escala que reparta a la población, según su grado de politización islámica, usando la misma categorización que hemos efectuado sobre el islam político; con este esquema el grado uno de la escala sería un creyente de algunas de las corrientes salafistas con vocación política o con una visión del islam próxima a uno de estos movimientos. Por lo que, en este modelo, en el grado más bajo de apoyo al islam político, incluimos una forma minoritaria de entender el islam, pero no a todos los creyentes del islam. El grado dos sería un activista de los Hermanos Musulmanes o de una hermandad similar y que vota por tanto a partidos de carácter islámico —sin que sea necesariamente de credo salafista. El grado tres correspondería a un individuo o grupo, que de una manera más o menos explícita, tiene unas convicciones vitales que le llevan a considerar que las soluciones a los problemas políticos deben de buscarse en el islam — y que no tiene que ser necesariamente miembro de una Hermandad— y el cuatro, alguien que apoya la yihad. Denominaremos a esta escala “grado de polarización islámica”.⁷⁹

¿Qué cantidad de gente, qué porcentaje de la población consideramos para que haya un determinado grado de polarización? David Galula señalaba en «*Counter Insurgency Warfare*», de su experiencia en la guerra argelina y la revolución en China, que en cualquier grupo humano en confrontación los grupos en los extremos del espectro político siempre son relativamente pequeños; la gran masa indecisa intermedia es manipulable hacia uno u otro bando (Galula, 1963). Vamos a complementar a Galula usando el criterio del 25 por ciento que propone Centola y que antes hemos mencionado (Centola et al., 2018).

Las preguntas que procede responder son varias: ¿Cuál es el grado de polarización de la población musulmana? ¿Es similar para todo el mundo musulmán? ¿Cómo ha ido evolucionando con el tiempo? ¿Cuáles son las razones del cambio? ¿Qué implicación

⁷⁹ Hacemos la salvedad porque la radicalización no es necesariamente proceso acumulativo. Se puede ser yihadista sin ser salafista o haber estado nunca en ninguna Hermandad, aunque la evolución más habitual es pasar por esas etapas

tiene el grado de polarización de un país en su dinámica política interna? Todo esto nos ayudará a entender cómo afecta a la dinámica de su complejo de seguridad regional y en última instancia como contribuye a transformar la Arquitectura de Seguridad Mundial.

No son preguntas fáciles de responder, porque tenemos pocos elementos directos que permitan estudiar la sociología de las poblaciones arabo-musulmanas y del mundo islámico en general. Los estudios estadísticos de carácter político o sociológico son escasos (comparado con el número que se realiza en Occidente) o simplemente no existen; no se hacen en Irán, por ejemplo, encuestas sobre la aceptación por la población del régimen de los Ayatolas. Y además de que las encuestas son muy difíciles de realizar, su análisis y valoración es también muy problemática. No solo por las condiciones políticas de algunos de los países en los que se llevan a cabo, sino por lo complejo que es medir su veracidad; resulta difícil que alguien reconozca que no apoya a un régimen teocrático que puede tomar medidas represivas contra él, pero tampoco es cómodo responder a un encuestador que le parece legítimo el asesinato de ciudadanos de Occidente. Timor Kuran señala en su modelo sobre los movimientos sociales que los individuos falsifican sus preferencias y que no disponemos de modelos que enlacen los comportamientos individuales micro y los estructurales, que son en última instancia los responsables de los cambios (Kuran, 1997). Como señala Alex Schmid, las encuestas solo son útiles hasta cierto punto, porque en general carecen de precisión y las respuestas están normalmente influenciadas por presiones políticas (Schmid, 2017). Todo ello hace que el grado de popularidad o simpatía por los movimientos yihadistas que reflejan las pocas encuestas disponibles deban manejarse con cuidado y completarse cuando sea posible con otras fuentes.

La gradación de la polarización islámica y su evolución a lo largo del tiempo la mediremos con las escasas encuestas disponibles, las entrevistas y estudios de campo realizados en algunos países —especialmente en el norte de África— y los resultados electorales: es una información incompleta, pero que permite identificar tendencias y patrones de cambio en la población a largo plazo.

Los modelos teóricos que estudian y predicen el comportamiento social tienen muchas lagunas. Podemos, por ejemplo, preguntarnos si fue el auge del islam político el responsable de la Primavera Árabe, el mayor fenómeno de cambio político en el mundo arabo musulmán en los últimos cincuenta años, y tras el cual los partidos de corte islámico salieron muy reforzados —llegaron incluso a gobernar en la mayor parte de los lugares en los que se celebraron elecciones democráticas—, o si el islam político simplemente se

subió a la ola de un proceso que respondía a condicionantes socioeconómicos ajenos a ese movimiento islámico.

Es difícil responder de forma categórica a esta pregunta. Como ya se ha apuntado, la mayor parte de la comunidad científica considera que no se dispone de herramientas que permitan predecir *ex ante* las causas del éxito de un movimiento político o el estallido de una revolución (Collins, 1975, 1989; Kiser, 1995; Kuran, 1991); para algunos autores — como Timur Kuran o Randall Collins— simplemente no es posible hacerlo o solo en un modelo macro de tendencias generales (Collins, 1975; Kuran, 1991); para otros, como Charles Tilly, la dificultad estriba en la complejidad del comportamiento social, que requiere modelos que de momento no se han podido desarrollar. Tilly sostiene que con un modelo teórico adecuado y suficientes datos se podría predecir el futuro (C. Tilly & Wood, 2009); en términos parecidos se pronuncia Egdar Kiser, que sostiene que la combinación de los modelos existentes puede aportar indicios sobre la posibilidad de predecir las revoluciones (Kiser, 1995). Pero lo cierto, en detrimento de la Sociología, es que nadie consiguió predecir la Primavera Árabe.

La moderna teoría del Caos parece dar la razón a Kuran y a Collins, ya que establece que variaciones muy pequeñas en las condiciones iniciales conducen a resultados muy diferentes. Un efecto popularmente conocido como “mariposa”, debido al aspecto de los gráficos producidos por Edward Lorenz cuando estudiaba modelos meteorológicos y observó cambios enormes en el clima resultante generados por variaciones muy pequeñas en los estados iniciales del sistema.

La teoría sobre el aprendizaje mimético y cómo la influencia de la repetición de actos cotidianos determinan nuestros patrones de comportamiento (Barahona, 2006; Girard, 1961; Rizzolatti & Fogassi, 2014) ayudan a explicar el arraigo de la religión en la vida cotidiana y en la gran mayoría de los actos culturales y sociales de los países musulmanes. Daniel Kahneman también señala que la repetición reiterada de un mensaje acaba creando una percepción generalizada de su verosimilitud (Kahneman, 2011).

La religión está omnipresente en la educación (muchos niños aprenden el Corán de memoria desde pequeños), una educación que en la práctica totalidad de los países árabes se realiza en lengua árabe clásica (que no se habla prácticamente en ningún país árabe) hasta el nivel universitario. La elección de la lengua tampoco es banal: se hace en árabe clásico porque es la lengua del Corán; la evolución de las lenguas romances europeas desde el latín al español, francés o italiano no se puede realizar en el mundo árabe por razones religiosas. Y ello pese a que, en una gran medida, la lengua que de verdad habla

la gente en la calle en un país como Marruecos es tan incomprensible para un sirio o un yemení como el español para un rumano.

La lengua árabe estándar se usa para las cosas trascendentes de la vida, no solo las religiosas: para todo lo escrito, incluidos los periódicos, las noticias en televisión, las leyes, los impuestos y la educación.

A esta omnipresencia de la lengua del Corán hay que añadir que la vida cotidiana se organiza alrededor de los cinco rezos, de la asistencia a la mezquita el viernes y sobre todo del Ramadán, que durante un mes impone un cambio vital absoluto. De todo esto nadie puede escapar, porque el cumplimiento se impone no solo de manera social sino legal: romper el Ramadán es delito y la apostasía o la blasfemia están castigadas con penas que en algunos países pueden llegar a la pena de muerte⁸⁰.

Ya hemos señalado que la fe es sobre todo la característica que define al islam comparándola con las otras religiones abrahámicas (Dermeghen, 1955); cuánto de esa fe se puede explicar miméticamente, atendiendo a esa presencia del islam en toda la vida cotidiana desde la infancia, es difícil de estimar. Si se hace una comparación con la evolución histórica del cristianismo, podemos preguntarnos cuánto de la des-deificación actual se debe a que la liturgia cristiana ha dejado de estar presente en la vida cotidiana de los ciudadanos.

Olivier Roy le da la vuelta a la explicación: para él es el Estado el que fomenta y mantiene la omnipresencia religiosa como un mecanismo efectivo de control político (Roy, 2004). Pero en realidad el argumento es circular; que el Estado se construya desde la legitimación religiosa o que fomente la religión para legitimarse son dos caras de una misma moneda y no modifica el comportamiento mimético que produce la presencia de la religión en todos los órdenes de la vida.

El islam tiene una gran importancia para gran mayoría de los musulmanes, que se sienten de forma mayoritaria mucho más musulmanes que nacionales de sus países. No solo los emigrantes en Europa o los EE. UU.: también sucede en países con una identidad nacional tan fuerte como Pakistán, Egipto o Turquía (Pew Research Center, 2006).

¿Por qué hacemos estas referencias a la identidad colectiva y al islam? Porque durante los últimos treinta años el estudio de los movimientos sociales ha cambiado de una forma muy importante, al reconocer la importancia que los significados culturales tienen para

⁸⁰ «The right to apostasy in the world», Humanists International. En 2014 los países que castigaban la apostasía con la muerte eran Somalia, Sudán, Mauritania, Nigeria, Afganistán, Irán, Maldivas, Pakistán, Malasia, Qatar, Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos y Yemen

comprender la acción colectiva y sus resultados. Esto abarca no solo a las identidades colectivas de los actores políticos y al entorno y circunstancias culturales de la comunidad política, sino también incluye el rol de las emociones, las alternativas estratégicas y la influencia de los líderes.

Fueron en ese sentido muy importantes las teorías de Alberto Melucci, que proporcionaron elementos subjetivos a un campo que se estudiaba, hasta sus aportaciones, desde un punto de vista muy estructural (Melucci, 1994, 1996). Para este sociólogo los movimientos sociales no son únicamente respuestas políticas a las estructuras dominantes, sino también y sobre todo, intentos de resistir la racionalidad de los discursos dominantes, del paradigma cultural y simbólico de la estructura política en vigor.

Para Melucci la idiosincrasia de los movimientos sociales contemporáneos radica en su capacidad de contestar de manera explícita, a través de las acciones de sus grupos, los códigos éticos y culturales sociales aceptados. Esas acciones se caracterizan por tener un carácter marcadamente simbólico y porque pueden producir grandes efectos en las creencias políticas mayoritarias y en el comportamiento de los poderes públicos, pese a ser intervenciones relativamente pequeñas en términos de la población implicada en esas acciones. No se puede dejar de observar aquí como esa perspectiva conecta con las teorías sobre la hegemonía cultural desarrolladas por Antonio Gramsci —especialmente la importancia de las vanguardias— ya citadas en varias ocasiones en esta tesis.

El análisis de cómo perciben los miembros de una comunidad, entendida de manera extensiva, la realidad que les circunda es, en este sentido, imprescindible para completar las herramientas de estudio de los movimientos sociales, que necesitan no solo de la sociología, sino también de la psicología social; Jasper señala cómo durante largo tiempo los sociólogos y los politólogos han trabajado de forma aislada de los psicólogos sociales (Jasper, 2017). En el campo de la psicología social son también muy importantes los estudios de Daniel Kahneman para entender cómo las emociones afectan a nuestra percepción objetiva de las cosas (Kahneman, 2011).

Bajo este paradigma es obligado, para poder entender el fenómeno del apoyo popular a una ideología como el islam político, analizar el contexto cultural y no solo el entorno y las oportunidades políticas que se presentan; esta última visión correspondería a teorías estructurales, centradas casi totalmente en las condiciones institucionales que estimulan la contienda política y generan oportunidades para modificar el orden establecido (Macadam, Tarrow, & Tilly, 2001).

Theda Skocpol plantea el estudio de las revoluciones atendiendo a la transformación de las estructuras sociales que posibilitan el cambio (Skocpol, 1979), por lo que su modelo es más compatible con las teorías de Melucci. Para ella hay que considerar no solo la acción del Estado y de los agentes políticos a nivel macro, sino también la interrelación entre esas estructuras del Estado y las bases sociales a lo largo del tiempo. Pero no es posible analizar las transformaciones sociales sin considerar la perspectiva y subjetividad de esas bases sociales.

Necesitamos, por lo tanto, entender el contexto cultural del islam político y la perspectiva de las bases sociales de los países musulmanes a lo largo del tiempo; para buscar la génesis de su construcción identitaria hay que remontarse al siglo XIX, que fue el periodo en el que se produjo la revolución cultural denominada *Nahda*.

3. EL CAMBIO DE PARADIGMA

George Antonius, un arabista de referencia durante buena parte del siglo XX, ubica en su obra «*The Arab Awakening*» el renacimiento árabe en Beirut, Siria, en 1847, en una modesta sociedad literaria patrocinada por pastores protestantes estadounidense (Antonius, 1938). Pero de manera general su inicio también se suele asociar con la invasión de Egipto por Napoleón Bonaparte y con la influencia de los autores políticos y pensadores renovadores del islam en el siglo XIX, que, grosso modo, comienzan en Al Afghani y terminan en Rachid Rida.

Es ésta la teoría más extendida, aunque hay autores, como Catherine Mayeur-Jaouen, que rechazan completamente esa linealidad, tal y como señaló en una conferencia dada en 2011 en la *Association des historiens contemporanéistes de l'enseignement supérieur et de la recherche*, que se reproduce de forma textual por ser muy ilustrativa de las tesis comúnmente aceptadas (y aunque ella las use a *sensu contrario*):

«En la época moderna y contemporánea se ha hecho desde hace tiempo un discurso dominante arabo céntrico y teleológico de esta guisa: “después de la expedición a Egipto, la *Nahda*, renacimiento árabe del siglo XIX debido a la influencia europea y a los cristianos de Siria y Líbano [variante: a « Méhémet Ali y a algunos espíritus esclarecidos como el egipcio Rifā‘at al-Ṭaḥṭāwī »], ha permitido la eclosión de una nacionalismo árabe más o menos laico, lamentablemente combatido en la segunda mitad del siglo XX por el islamismo nacido de los Hermanos Musulmanes y alimentado por Arabia Saudita”. A ese relato, nunca puesto en duda, se ha yuxtapuesto otra narrativa, ahora dominante: “a un islam tradicional [variante: «a un islam sufi»], sin embargo, agitado por el wahabismo, le sucedió, gracias a las reformas otomanas y a la dominación europea, el reformismo musulmán, fundado al final del siglo XIX en Egipto por Jamāl al-Dīn al-Afghānī y Muḥammad Abduh, seguidos por Rashīd Riḍā. Más tarde

el reformismo, minado por la traición a sus objetivos iniciales dejó paso al islamismo y finalmente al salafismo a lo largo del siglo XX y al inicio del XXI»⁸¹ (Mayeur-Jaouen, 2019).

Mayeur-Jaouen rechaza de plano este relato: para ella no existe esa linealidad entre las reformas y movimientos culturales del siglo XIX que denominamos *Nahda* y el islam político. Considera que el entorno en el mundo árabe musulmán en el siglo XIX y principios del XX era muy complejo y variado desde los puntos de vista social, político y cultural, por lo que no se puede establecer esa relación causa efecto; y señala, por el contrario, como hace también Olivier Roy (2004), que fueron el colonialismo y los regímenes autocráticos del mundo árabe las causas de la génesis del islam político, no la *Nahda*.

Se ha citado previamente en esta tesis a Rachid Benzine (2004), un autor árabe que es precisamente uno de los exégetas de las tesis rechazadas por Mayeur-Jaouen; Benzine enlaza la renovación en el islam desde Al Afghani hasta Al Banna pasando por Abdu y Rida; y lo hace subrayando el salto que se produjo desde la tolerancia de Abdu al *neowahabismo* e intolerancia de Rida, lo que se ajusta al relato denunciado por Mayeur-Jaouen antes citado. Hay sin duda controversia en la Academia sobre este asunto, por lo que procede revisar lo sucedido, enmarcándolo en los cambios estructurales e históricos acaecidos en los últimos dos siglos, pero completando el estudio con una perspectiva emocional.

Y es efecto en el siglo XIX cuando una élite árabe ilustrada plantea la necesidad de la renovación de la cultura árabe criticando los discursos coloniales, tal y como describe Stephen Sheehi en su obra «*Foundations of Modern Arab Identity*»:

«[...]con ambición, iniciativa y energía...escritores, periodistas y poetas modelaron, dieron forma e *hibridizaron* múltiples visiones del yo, de la sociedad y del espacio» «[...]Gracias a su actividad intelectual, práctica política y modos de escritura institucionalizaron los conceptos y problemáticas de la modernidad... que muchos veían ausente en el mundo árabe]». (Sheehi, 2004).

⁸¹ Traducción del autor «A l'époque moderne et contemporaine s'est longtemps résumée à un récit-maître arabo-centrique et téléologique, quelque chose comme: «après l'expédition d'Égypte, la Nahḍa, renaissance arabe du XIXe siècle due à l'influence européenne et aux chrétiens de Syrie-Liban [variante : « à Méhémet Ali et à quelques esprits musulmans éclairés comme l'Égyptien Rifā'at al-Ṭaḥṭāwī »], a permis l'éclosion d'un nationalisme arabe plus ou moins laïc, hélas combattu dans la seconde moitié du XXe siècle par l'islamisme né avec les Frères musulmans et alimenté par l'Arabie saoudite. À ce premier récit, jamais évincé, s'est juxtaposée une autre narration, désormais dominante: « à un islam de la tradition [variante : « à un islam soufi »], toutefois ébranlé par le wahhabisme, succéda, grâce aux réformes ottomanes et à la domination européenne, le réformisme musulman fondé à la fin du XIXe siècle en Égypte par Jamāl al-Dīn al-Afghānī et Muḥammad 'Abduh, suivis par Rashīd Riḍā. Puis le réformisme, miné par la trahison de ses objectifs initiaux, laissa la place à l'islamisme et, finalement, au salafisme au cours du XXe siècle et au début du XXIe siècle»

En realidad, y desde el punto de vista sociológico, la contestación de Mayeur-Jaouen, la de Olivier de Roy y otros autores al relato mayoritario no cambia el hecho objetivo de que, en un momento dado, durante el siglo XIX, la población del mundo árabe buscó respuestas políticas y sociales autóctonas, que Sheehi describe de manera exhaustiva analizando la producción literaria y periodística de la época y en la que, como no podía ser menos, el islam jugó un rol muy importante.

Que la *Nahda* surgiese durante el periodo colonial no es casual; se desarrolló como consecuencia de la formación de la identidad nacional de los pueblos colonizados y de procesos políticos internos en términos de poder y de construcción nacional (S. Nasr, 1996). En la situación de dominación colonial apareció la necesidad de reafirmarse como comunidad y dotarse de ideologías propias que aglutinasen la resistencia a los colonizadores. El periodo colonial es por tanto no solo un reafirmador de la identidad árabe y musulmana, sino el crisol que generó la búsqueda de una respuesta que permitiese un desarrollo similar al de Occidente, pero bajo un paradigma propio (S. Nasr, 1996).

Si salimos del mundo árabe y miramos lo sucedido en el oriente musulmán, la abolición de los británicos en 1858 del *Mughal Empire* hizo que en los musulmanes de la India se produjese un revivalismo hacia la tradición profética, se crease el movimiento *Ahli Hadith*⁸² y se hiciese causa común con los Wahabíes; estos enviaron a la India profesores desde el Najd a partir de 1890, de ahí la influencia del wahabismo en la India y Pakistán (Commins, 2015). No deja de resultar paradójico, porque los imanes wahabitas eran rechazados sistemáticamente en todo el imperio otomano por su intolerancia. Wahab impidió que los imanes saudís fuesen a estudiar teología a Irak, Siria o Egipto por miedo a que resultasen contaminados; desde el siglo XVIII lo hacían en Diriya, enseñados por clérigos formados por Wahab (Commins, 2015). Pero independientemente de cómo se produjo la conexión religiosa con el rigorismo wahabita, el origen del revivalismo indio fue la actuación colonial británica al abolir el Imperio Mughal.

Patrizia Manduchi señala, de una forma parecida a la de Antonius, como el nacionalismo árabe, en el sentido de pertenencia “al mismo mundo” (*turuba*, ser árabe), nació en Egipto y Siria y se extendió por todo el mundo árabe desde Marruecos a Irak. Desde esta conciencia cultural el panarabismo (*qawmiyyah arabiyyah*) se desarrolló en el

⁸² La gente del Hadiz

periodo entre guerras, pero especialmente después de la Segunda Guerra Mundial (Manduchi, 2017).

Podemos pues concluir que durante el siglo XIX y con la Nahda se produjo la reafirmación del *yo* árabe, del *yo* musulmán frente a la alteridad colonial (Burgat, 2016). No haremos de momento otra asociación; no puede haber conexión directa entre un autor como Butrus al Boustani, un sirio cristiano maronita convertido al protestantismo, que fue una de las figuras emblemáticas iniciadoras de la *Nahda* —perteneció a la sociedad literaria de Beirut citada por Antonius como la iniciadora del despertar árabe— y, por ejemplo, Hassan Al Banna, salvo por ese refuerzo de la conciencia del *yo* árabe frente al colonizador. Tampoco parece que en el siglo XIX hubiese una gran radicalidad islámica; atendiendo a la escala de polarización islámica que antes hemos definido, el grado de polarización islámica durante el siglo XIX lo podríamos reducir al grado uno y solo en Arabia Saudí, único lugar en el que florecían entonces las ideas wahabíes.

La situación evolucionó durante el siglo XX, cuando se produjeron varios hechos que, además de continuar reforzando el incipiente nacionalismo árabe (musulmán en la India), tuvieron una enorme influencia en la geopolítica global: en primer lugar, la creación de la Unión Soviética, que se construyó sobre el antiguo imperio ruso de los zares con el sustrato de la ideología marxista leninista; en segundo lugar, el éxito de las doctrinas totalitarias fascistas y nazis en Italia y Alemania; en tercer lugar, el fin del califato en Turquía, con las reformas de Atatürk y por último, la inmigración judía a Palestina, siguiendo las teorías sionistas, que desembocó en la creación del Estado de Israel en 1948.

Respecto a la Unión Soviética, aunque la influencia del marxismo leninismo a nivel global se produjo sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, desde el punto de vista ideológico ofrecía, desde la revolución soviética, una alternativa a Occidente y proporcionaba, además, una explicación convincente de la pobreza del tercer mundo: la transferencia de la tasa de explotación de los obreros de los países desarrollados a sus colonias (Spiegel, 1996). Una explicación que ponía la responsabilidad del retraso económico del mundo arabo musulmán en la maldad de los colonizadores. Se había, en la explicación leninista, cambiado la explotación de los obreros por la explotación de los países colonizados. En las ideas de Maududi, que ya se han apuntado, y otros autores, como Arslan o incluso Rachid Rida, no es difícil identificar el esquema revolucionario leninista.

Tomando como muestra a Maududi, recordemos parte de «*Jihad fil islam*», que ya se citó en el capítulo II:

«En realidad el islam es una ideología revolucionaria y un programa que busca alterar el orden social de todo el mundo y reconstruirlo conforme a su propio valores e ideales. Musulmán es el título de ese partido revolucionario internacional organizado por el islam para llevar a cabo su programa revolucionario. Y yihad se refiere a la lucha revolucionaria y al esfuerzo sin reservas que el partido islámico lleva a cabo para conseguir este objetivo»⁸³

En el contexto histórico de los años 30, en el periodo colonial británico de la India, en un mundo que estaba experimentando una revolución ideológica que alumbró por un lado el fascismo y por otra el marxismo, ideologías de Occidente en las que la religión no tiene cabida, es lógico pensar que un joven indio, de religión musulmana, buscara soluciones ajenas a los colonizadores que sirviesen para la transformación y liberación de su patria. El revivalismo del *Ahli Hadith* y otras organizaciones islámicas ya estaba presente, como antes se ha mencionado. Y la India, con su sistema de castas que impedía toda movilidad social, es en efecto un lugar en el que las religiones cristiana o islámica y su condición básica de que “todos los hombres somos iguales ante Dios” ofrecían una alternativa que podía considerarse revolucionaria para la transformación social.

El debut del siglo XX parecía hacer todo posible: los movimientos revolucionarios asociados al comunismo o al fascismo prometían la liberación de las masas y un cambio mundial que permitiría un mundo totalmente diferente, un verdadero comienzo de la historia. La revolución islámica de Maududi parece una versión local y autóctona del paradigma revolucionario que fascinaba a buena parte del mundo hace un siglo.

La alianza de los movimientos islamistas y de sus líderes con fascismo y nazismo en el periodo entre guerras es harto conocida. Podemos subrayar las relaciones con la Alemania nazi del gran *Mufti* de Jerusalén, Amin Al-Husseini; la conexión entre la doctrina nacionalista árabe y las ideas *Volkisch*⁸⁴ inspiradoras del nazismo; la imitación fascista en organizaciones tales como *Al Futuwa* en Irak, el partido nacional socialista sirio de Antun Saadeh o las organizaciones paramilitares creadas por Al Banna en Egipto (F. Gerges, 2018; Haim, 1972; Simon, 1986; Tibi, 1986; Wickham, 2013). El nacionalismo árabe, panarabista, que ocupó el poder tras la segunda guerra mundial en

⁸³ Maududi, «*Jihad al Islam*». Traducido por el autor. «Muslim is the title of that International Revolutionary Party organized by Islam to carry into effect its revolutionary program. And ‘Jihad’ refers to that revolutionary struggle and utmost exertion which the Islamic Party brings into play to achieve this objective».

⁸⁴ Aunque no es unánime en la Academia, la relación entre las ideas del “espíritu del pueblo” hegeliano, el *volkish* y el nazismo se pueden encontrar directamente en la obra de Hitler «*Mein Kampf*»

Egipto, Siria, Irak, etc., se nutrió de estas organizaciones, muchas de las cuales combinaban las ideas nacionalistas con el islam.

En relación con el final del califato, Walid Phares cree que la revolución de Atatürk que siguió al final de la primera guerra mundial y que supuso el fin del califato turco es el origen de la situación de yihad que vivimos hoy en día (Phares, 2005). No es el único que piensa que el resultado de la Gran Guerra originó unas convulsiones en Oriente Medio que se han transmitido como ondas hasta nuestros días: Robert Fisk, un conocido periodista especialista en el mundo árabe mantiene esa tesis en su famosa obra «La Gran Guerra de la Civilización» (Fisk, 2005). Porque no solo se produjo un vacío de autoridad religiosa con la derrota otomana: el reparto del imperio turco y el trazado de fronteras que se hizo en el acuerdo Sykes-Picot, firmado por Francia y el Reino Unido, ha afectado de manera notable a la política de Oriente Medio durante los últimos cien años: el ejemplo más palmario es el del Estado de Israel, pero se pueden señalar muchos otros: el problema kurdo, las guerras entre Irak y Kuwait, el laberinto del Líbano...

Desde el punto de vista político religioso, la abolición realizada por Atatürk planteó la duda de si el Califato había sido una institución islámica o simplemente un sistema político que podía ser reemplazado sin que eso implicase ninguna pérdida de identidad o esencia islámica. El egipcio Ali Abd al- Raziq (1888-1966) defendió su abolición, argumentando que no hay un sistema político biunívocamente unido al islam; pero Rachid Rida —al que se podría considerar el padre del salafismo político moderno (Lauzière, 2016)— contestó los argumentos de Raziq defendiendo que el Califato es un auténtico sistema islámico y que debía ser restablecido para evitar que los musulmanes volvieran al estado del paganismo (*Jahiliyya*). La inspiración de Rachid Rida llevó a Al Banna a crear los Hermanos Musulmanes, la respuesta política egipcia a la abolición del Califato (A. Z. Nasr, 2006).

El último elemento que se ha listado es la influencia del sionismo en la radicalización del islam. La percepción más generalizada es que para el islam político Israel fue uno de sus *leitmotiv*, una de las razones de su crecimiento (Hasan, 2013). Pero hay que recordar que la OLP era una organización de ideología socialista y que, en la lucha entre los palestinos e Israel, el islam jugó un papel marginal hasta tiempos muy recientes. Sin embargo, desde el punto de vista simbólico y en esa construcción de la alteridad colectiva a la que ya hemos hecho referencia, para los árabes la creación de Israel fue una agresión cometida por los judíos contra los árabes con el apoyo de Occidente.

Conviene revisar brevemente cómo se gestó la idea de una nación judía. En el siglo XIX las ideas del romanticismo sobre la identificación entre pueblo y Estados de inspiración hegeliana se combinaron con el maltrato al que estaban sometidos los judíos en Europa y con algunos escándalos de gran repercusión mediática, como fue el caso Dreyfus. La idea de que los judíos eran una etnia diferente con derecho a un Estado propio que les defendiera caló en un buen número de judíos. Varios pensadores judíos escribieron sobre ello: el más importante del sionismo, que sostenía que los judíos tenían derecho a crear su Estado en Palestina, su hogar ancestral antes de la diáspora ordenada por los romanos fue Teodor Herzl, que lo expresó en un libro titulado «*El Estado Judío*», aunque ya en 1860 Moses Hess había expresado ideas similares en su obra «*Roma y Jerusalén*». El éxito de las tesis sionistas provocó una inmigración de población judía a Palestina partir de 1880. La población se desplazó fundamentalmente desde Rusia, debido a los *progroms* allí efectuados tras el asesinato del Zar Alejandro II y el endurecimiento de las leyes que discriminaban a los judíos (Mandel, 1976); de tal forma que la población judía en Palestina creció de manera notable a partir del último cuarto del siglo XIX. Aunque no hay cifras precisas, varios autores dan como aproximadas las siguientes: en 1800, 6700 judíos, en 1880, 24000 y en 1915 ya eran noventa mil (Gorny, 1987; Mandel, 1976).

El imperio otomano en fecha tan temprana como 1881 ya respondía a las peticiones europeas sobre la admisión de judíos (como la efectuada por el viajero inglés Laurent Oliphant o la Sociedad Anglo-Germana) señalando que permitiría la instalación de judíos, de manera dispersa, en todo el territorio del imperio otomano *salvo en Palestina* (Mandel, 1976). La propia población de Palestina también era consciente, antes ya de la Primera Guerra Mundial, del problema que esa inmigración podía generar; en 1891, los notables árabes de Jerusalén escribieron un telegrama a la metrópoli otomana pidiendo que cesase la inmigración y la venta de tierras a judíos en Palestina (Mandel, 1976). Por lo que, aunque se suele citar la declaración de Balfour⁸⁵ de 1917 como el inicio de los problemas entre judíos y árabes en Palestina, lo cierto es que la incomodidad árabe con el sionismo venía desde hacía ya casi cuatro decenios. Y el propio texto de la declaración, cuando señala que nada debe hacerse «que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de

⁸⁵ Texto en inglés de la declaración de Balfour, de 1917: «His Majesty's government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country».

las comunidades no judías existentes en Palestina» parece indicar que las autoridades británicas eran ya conocedoras de los problemas que el sionismo estaba creando en la zona. El apoyo del Imperio Británico a la creación de un “Hogar judío” en Palestina, como recompensa al apoyo prestado por los judíos a los británicos contra el imperio otomano en la Primera Guerra Mundial, solo avivó un fuego que ya llevaba tiempo ardiendo. Y en esta creación de mecanismos de grupo y desde esa época, el *yo árabe* se confrontó contra la alteridad de Occidente y de los judíos: Occidente había ayudado a los judíos a arrebatar Palestina a la *umma*.

En el siglo XX se dio en Oriente Medio una notable mejora de la educación pública — impulsada por los colonizadores— así como la creación de una incipiente clase media, los denominados *effendies*⁸⁶, favorecida por el acelerado proceso de urbanización y por el desarrollo industrial —efectuado al amparo de la industria europea y las necesidades provocadas por las dos guerras mundiales (Abdel-Malek, 1969). En Irak, en las primeras décadas del siglo XX, el sistema educativo se nutrió de activistas árabes expulsados de Palestina y Siria por sus actividades anti colonizadoras. Estos activistas, profesores como Anis al Nasuli, Darwish al Miqdadi y Akram Zucaitar, promovieron la conciencia nacional de sus alumnos reformulando las ideas de la Nahda y de autores como Al Kawakibi⁸⁷. Escribieron libros sobre historia árabe que formaron parte del currículo de todas las escuelas en Irak, Siria y el Líbano (Eppel, 1998). Según Amin Faris, el libro de texto de Miqdadi «fue seleccionado como el libro de texto de historia en las escuelas secundarias de Palestina, Siria e Irak y continuó siendo el texto de la juventud árabe de varias generaciones de estudiantes»⁸⁸ (Dawn, 1988).

Los fundadores del partido Baath fueron dos sirios, Michel Aflaq, un cristiano ortodoxo y Salah al-Din Bitar, un musulmán sunní; ambos estudiaron con los textos de Miqdadi (Devlin, 1991). En 1942 dejaron sus estudios para dedicarse a la creación de un movimiento dedicado a obtener la libertad (*hurriyah*) del control extranjero y la unidad de todos los árabes en un único Estado. A estos objetivos añadieron el socialismo

⁸⁶ Clase media occidentalizada de los países árabes

⁸⁷ Famoso e influyente escritor sirio del siglo XIX, asociado a la *Nahda* y considerado uno de los precursores del panarabismo

⁸⁸ Traducido por el autor: «was selected as the text for the teaching of history in the secondary schools of Palestine, Syria, and Iraq, where it continued to be the standard text of Arab youth for several student generations»

(*ishtirakiyah*), que interpretaron como justicia social para los pobres y marginados (Devlin, 1991).

La visión sobre el nacionalismo árabe expuesta por estos autores contiene todos los elementos de las visiones políticas de los partidos Baath y Nasseristas; es fácil apreciar la cadena de transmisión entre esos elementos (Dawn, 1988).

Ya se ha relacionado a Maududi con la revolución leninista; pero además del pensador pakistaní, en el periodo entre guerras es fácil de encontrar una fascinación similar por las ideas marxistas en artículos y textos de Miqdadi o de autores tan conocidos e influyentes como Shakib Arslan o Rashid Rida. Reconocían la imposibilidad de conjugar completamente el ateísmo y la dialéctica marxista con el islam, pero apreciaban su carácter antiimperialista y pensaban que podía ayudar a liberar a la nación árabe del yugo colonial. Como muestra, Arslan escribió en 1925

«Los bolcheviques aparecen como los enemigos de los Estados imperialistas, que son Estados hostiles a todo el mundo islámico...y es obvio que los musulmanes anhelamos la victoria de los bolcheviques...el islam aprueba aliarse con los bolcheviques buscando ayuda de un aliado contra un enemigo que es más peligroso y más dañino»⁸⁹ (Dawn, 1988).

En los años entreguerras, los intelectuales árabes añadieron, al modernismo arabista de preguerra — la *Nahda*—, la versión semítico árabe de la historia y un semi marxismo que incluía conceptos de imperialismo capitalista y conflicto de clases.

En la visión semítico árabe de la historia que podemos encontrar en Miqdadi, Arslan, Rida, etc., el argumento central, tal y como relata Ernest Dawn, era que los semitas (árabes) ocupaban su espacio natural y habían alcanzado la grandeza. Pero la nación se había debilitado en un combate sin fin con los arios (occidentales) a los que movía una insaciable ambición de obtener riquezas. Dos veces los imperialistas, aprovechando las desavenencias árabes, habían penetrado en la nación árabe, pervertido su cultura y explotado sus recursos, corrompiéndola con ignorancia y superstición. La clase dirigente, los capitalistas y los terratenientes colaboraban con los imperialistas para explotar a los árabes.

La lucha contra el imperialismo de los arios solo podría tener éxito si se acababa con los traidores dirigentes que apoyaban a los colonizadores y con los ricos capitalistas y terratenientes que eran herramientas de los imperialistas; pero en lugar de una revolución

⁸⁹ Shakib Arslan, ed., *Hadir al-'alam al-islami*, by Luthruf Situdard, cAjjaj Nuwayhid, trans., 2 vols. (Cairo: Matba'a 'Isa al-Babi al-Halibi, 1343/1925), II, 276 n. 1, 2d ed., 4 vols. (1352/1933) citado por Dawn(1988)

proletaria, que podría dar paso a un marxismo ateo, el método preferido de lucha era el gobierno de un hombre fuerte, similar a Mussolini, que podría expulsar a las clases explotadoras dirigentes y al mismo tiempo salvar a la nación del marxismo (Dawn, 1988).

Es fácil apreciar como el socialismo panárabe (*ishtirakiyah*), tenía unas connotaciones muy diferentes de las de un partido comunista o socialista clásico occidental (Kerr, 1968); en la mayoría de las expresiones políticas y culturales del periodo entre guerras —de las que lógicamente hay que excluir a los escasos partidos verdaderamente marxistas— el islam formaba una parte integral inseparable de la condición de árabe.

En esta evolución histórica, en la que se ha abarcado un siglo desde el comienzo de la *Nahda* (si aceptamos la fecha propuesta por George Antonius) hasta el final de la segunda guerra mundial, nos encontramos con que durante ese periodo se ha generado una conciencia nacional árabe que ha calado de manera generalizada entre la población. Una conciencia nacional que se ha construido a partir de una historia mítica y el relato de un pasado esplendoroso en el que los árabes dominaban el mundo conocido: la Edad de Oro, que para esta visión va del siglo VIII al XIII (Benzine, 2004), coincidiendo con la Edad Media europea. Un pasado en el que el elemento clave de articulación política y social fue la religión, el islam. En ese relato, el éxito social y económico del mundo árabe se produjo gracias al islam. Un esplendoroso pasado común que fue, continuando con el relato, destruido por la intervención ajena y la ocupación colonial.

Se generó durante el periodo colonial una identidad frente a Occidente, pero también frente a los cooperadores de los colonizadores, que supuestamente mantenían a la nación árabe bajo el yugo colonial en su provecho. Las ideas de justicia social dieron así forma a movimientos que combinaban el nacionalismo árabe y las ideas sociales, modulados por la identidad islámica, siempre presente. La expresión política de estas ideas tomó forma en el panarabismo (Keddie, 1969), un movimiento cuyo mejor exponente y líder carismático encarnó Gamal Al Nasser.

El final del periodo colonial en Oriente Medio después de la Segunda guerra mundial había dejado regímenes monárquicos o repúblicas de carácter pseudo liberal, que pronto se vieron sacudidos por golpes de Estado y cambios de régimen. Siria entre el año 1946, en la que los franceses se retiraron del país y 1954 sufrió cuatro golpes de Estado. En Egipto, en 1952, la monarquía y el régimen constitucional, lastrados por las extravagancias y modo de vida lujurioso del Rey Faruk, fueron abolidas tras el golpe de Estado de los Oficiales Libres que llevó a Gamal al Nasser al poder —y conviene

señalarlo, fue un golpe que contó con el apoyo de los Hermanos Musulmanes. La monarquía en Irak fue derribada por otro golpe de Estado en 1958. La sangrienta guerra de independencia argelina tuvo lugar entre 1954 y 1962. Muamar el Gadafi se hizo con el poder en Libia en 1969, mientras que los fedayines en Jordania intentaron derribar el régimen monárquico en 1970 y en Marruecos Hassan II sufrió dos intentos de golpe de Estado, en 1971 y 1973.

El denominador común de los cambios de régimen (o intentos de cambio) fue la subida al poder de partidos panarabistas (*qawmiyyah arabiyyah*) o de corte socialista, como el Frente de Liberación Nacional argelino, el partido *Baath* en Siria e Irak o el nasserismo en Egipto.

Las ideas sobre la gran nación árabe llevaron a las uniones temporales entre Siria y Egipto (1958-1961), Irak y Jordania (entre febrero y septiembre de 1958), la Federación de Egipto, Libia y Sudán (1969–1971), la Federación entre Egipto, Libia y Siria (1971/72–1974/77) y la unión entre Egipto, Sudán y Siria (1977). Más tarde, la de Marruecos y Libia, en 1984... Sería difícil comprender este fervor por crear una gran nación árabe sin el relato mítico panárabe de Miqdadi, Arslan y Rida al que antes nos hemos referido. Un fervor unánime: la unión entre Siria y Egipto de 1958, que fue sometida a referéndum en ambos países, fue aprobada por prácticamente el cien por cien de los votantes (Croissant, 2004).

Los partidos panarabistas al alcanzar el poder llevaron a cabo políticas de corte socialista, con grandes planes económicos de inversión en capital público, dirigidos por el gobierno y una planificación económica similar a la que se practicaba en la Unión Soviética, aunque manteniendo a nivel micro una economía de mercado.

Para entender lo sucedido durante los gobiernos panarabistas en las tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial es pertinente empezar por revisar el caso egipcio, porque es quizá el mejor exponente de los sistemas panarabistas.

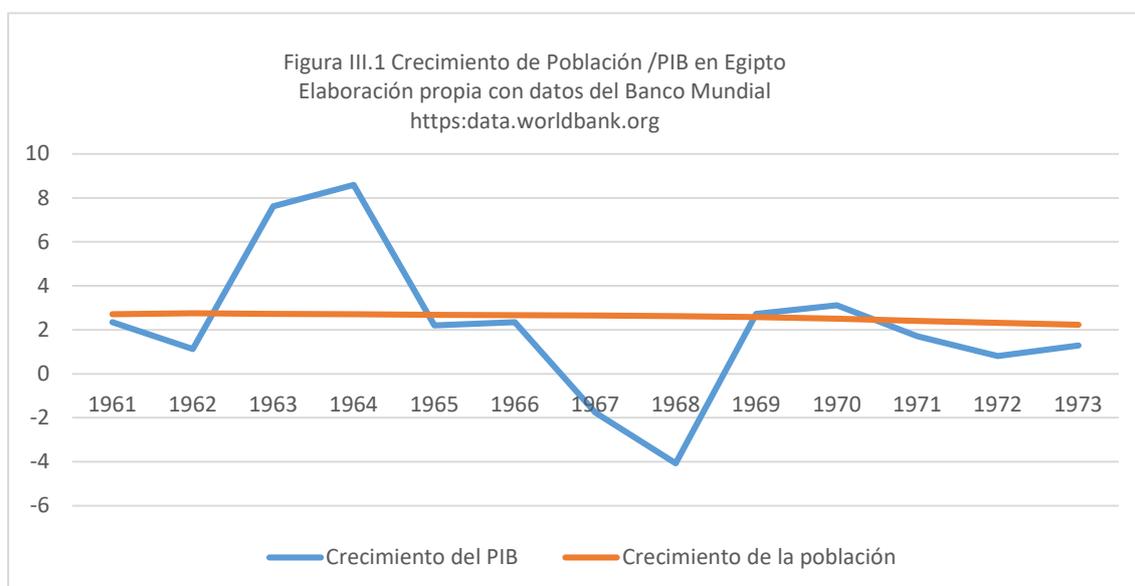
Nasser realizó una reforma agraria a las pocas semanas de tomar el poder, reduciendo el tamaño máximo de las explotaciones agrícolas⁹⁰, lo que afectó a los grandes propietarios rurales, que solían residir en el Cairo, en donde gozaban de mucha influencia política. Logró así un doble objetivo: el apoyo de los campesinos y la reducción del poder de la burguesía rural (Harik, 1984). En 1961 se promulgaron las “Leyes Sociales” y en

⁹⁰ Siria realizó una reforma similar en 1958

1962 una nueva Constitución, que justificó legalmente las numerosas expropiaciones llevadas a cabo durante la década precedente y dieron soporte legal al modelo económico egipcio (Moore, 1974). Para Fuad Mursi, a partir de 1961 el gobierno egipcio comenzó a experimentar con el modelo de desarrollo económico que consideraba adecuado para las excolonias después de la Segunda Guerra Mundial y al que denominó “no capitalista”. Este modelo no capitalista o de panarabismo socialista implicaba la propiedad pública de los medios básicos de producción y la asunción por el Estado del liderazgo económico —pero manteniendo vivo el sector privado—, la economía de mercado —aunque muy intervenida— y una conexión controlada con el mercado capitalista mundial (Mursi, 1975). La nacionalización del Canal de Suez o la construcción de la presa de Asuán son buenos ejemplos de este modelo.

El gobierno subió rápidamente el gasto público, desde el 18 por cien del PIB en 1954 hasta el 30 por cien apenas ocho años después; en España en esa época el gasto público en términos de PIB era del 15 por cien (Moore, 1974).

Las políticas económicas de Nasser fueron parcialmente efectivas; generaron un importante crecimiento económico, especialmente a partir del año 1962; pero desde el año 1965 y hasta su muerte en 1970 ningún año la economía fue capaz de crecer por encima del crecimiento neto de la población —y algunos años lo hizo muy por debajo, especialmente tras la guerra con Israel de 1967—, tal y como se ve en la figura III.1.



Por lo que en conjunto el nivel de vida de los egipcios no mejoró, al menos durante la segunda parte de su mandato. Por otro lado, sus planes para dotar a la población, especialmente en las zonas rurales, de centros de salud, agua potable, electricidad, etc., tuvieron un éxito relativo. En 1974 solo dos tercios de los niños en edad escolar iban al colegio, debido a la falta de escuelas primarias y a la dificultad de perseguir el absentismo escolar. En 1976 un 25 por ciento de las casas en Egipto no disponían de agua corriente y en la mayoría no había electricidad (Harik, 1984).

La derrota en la guerra de los seis días de 1967 frente a Israel fue un choque brutal para el mundo árabe y generó una enorme depresión colectiva en Egipto (F. Gerges, 2018; Hadas, 2007; Khashan, 1997); muchos autores señalan esa fecha como el inicio de la decadencia del panarabismo, amenazado por dos fuerzas antagónicas: el marxismo y el islamismo, que de la mano de organizaciones como los Hermanos Musulmanes habían ido ganando influencia social. Los intelectuales árabes acusaron la derrota duramente. El poeta y diplomático sirio Nizzar Qabbani proclamó «la muerte del orden árabe» y pedía un cambio revolucionario; Mohamed Jabar Al Ansar, conocido escritor baharaini, decía que «fue la madre de todas las derrotas» y Ahmed Baha Al Din, conocido periodista y escritor, señalaba que «la derrota fue más de civilización que militar y reflejaba el fracaso de las sociedades árabes» (Gerges, 2018 p. 296). Para Said Ibrahim, la derrota produjo un estado de depresión colectiva en el mundo árabe y un resurgimiento del fervor religioso y señalaba que «La visión de establecer un orden social islámico ha seguido deslumbrando la imaginación de todos los musulmanes durante siglos»⁹¹ (Ibrahim, 1982).

Decadencia, pero no final; el partido *Baath* gobierna todavía hoy en día en Siria, lo hizo en Irak hasta la Segunda Guerra del Golfo, el *Frente de Liberación Nacional* (FLN) sigue en el poder en Argelia... de hecho la caída de buena parte de esos regímenes (Egipto, Túnez, Libia...) se produjo durante la Primavera Árabe, el año 2011, cuarenta años después de la fecha que acabamos de dar como referencia.

Que en general la población del mundo árabe se ha despegado del panarabismo es palmario desde la Primavera Árabe; pero la pregunta que procede hacerse es cuándo sucedió y por qué. ¿Cuándo se cambió de hegemonía cultural? Si la unión entre Siria y Egipto fue aprobada por un cien por cien de los votos en ambos países y Nasser fue elegido presidente de ambos con idéntico porcentaje en 1958, ¿cuándo las ideas del islam

⁹¹ Traducido por el autor: «The vision of establishing an Islamic social order has continued to dazzle the imaginations of all Muslims for ages»

político superaron a las del panarabismo en la población? La depresión colectiva frente a la derrota en la Guerra de los Seis Días no parece razón suficiente para esta muda de paradigma social, este cambio de hegemonía cultural, en términos gramscianos.

Para responder a esta pregunta se puede de entrada constatar que el cambio de paradigma fue gradual; ya se ha señalado cómo se crearon los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928 y cómo, de las cuatro delegaciones de la hermandad que existían en 1929, se pasó a más de dos mil en 1949, antes del golpe de Nasser. Y cómo la Hermandad contaba en 1950 con un número de afiliados que oscilaba entre trecientos y seiscientos mil (F. Gerges, 2018; Wickham, 2013).

También se ha descrito cómo la Hermandad (su Aparato Secreto) actuó contra el régimen constitucional del rey Faruk de forma muy violenta, que incluía el asesinato de los jueces que condenaban a miembros de la Hermandad; llegaron a asesinar al propio primer ministro egipcio, Nuqrasi Pasha. Esto llevó al aparato del Estado —ante el temor de que ningún juez se atreviese a juzgar a sus asesinos— a efectuar una represión extrajudicial que culminó con el asesinato de Al Banna, probablemente a cargo de la policía y por orden del primer ministro Abd al Hadi, sucesor de Nuqrasi (Reid, 1982; Richard P. Mitchell, 1969; Wickham, 2013). El islam político disponía entonces —antes del golpe de los Oficiales Libres— de un apoyo significativo entre la población —lo prueba el número de sus afiliados—, pero en todo caso insuficiente para evitar el triunfo y la subsiguiente popularidad del panarabismo nasserista durante la segunda mitad del siglo XX, al menos durante los años cincuenta y sesenta. Popularidad a la que contribuyó el éxito de la reforma agrícola y el gran golpe de efecto de la nacionalización del canal de Suez.

En Siria, sin embargo, las reformas económicas, copiadas de las egipcias tras la unión de 1958 entre ambos países, mejoraron la situación económica (la mejora de la renta per cápita fue del 19 por cien en la década 1960-1970⁹²), pero fueron muy nocivas para la clase media sunní y sin embargo positivas para la alauita⁹³ (Ahsan, 1984; Dahi & Munif, 2012; F. H. Lawson, 1990). Seguramente no fue la única razón, pero el descontento con

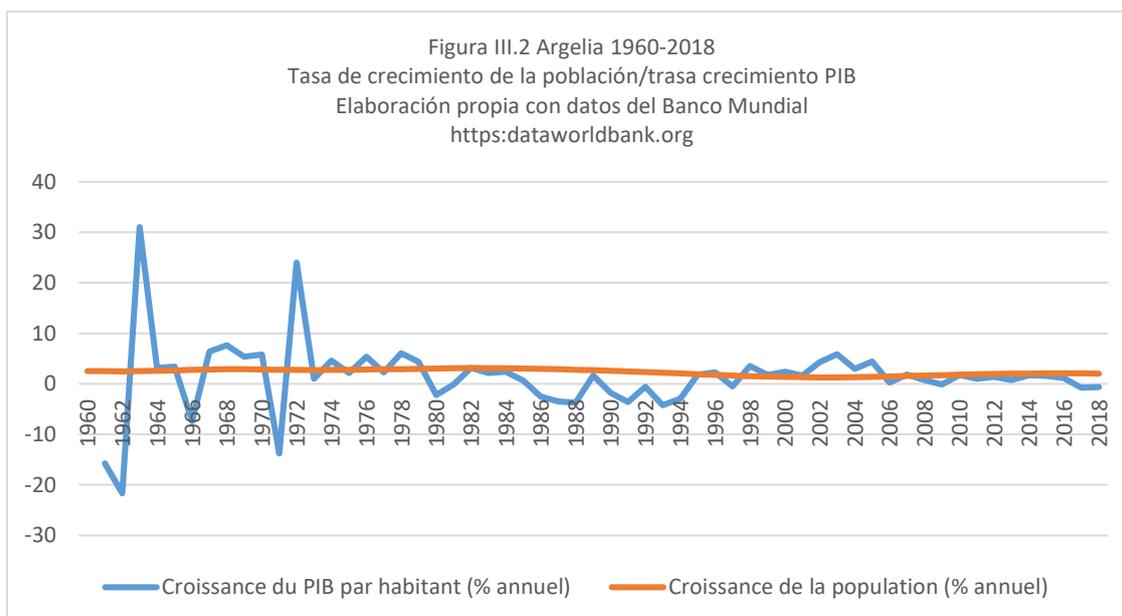
⁹² Fuente: propia con los datos de las series temporales del Banco Mundial

⁹³ La agricultura egipcia era intensiva, mientras que la siria era extensiva; la distribución de cantidades similares de tierra en Egipto y Siria no creó una clase media campesina en Siria y empobreció a los burgueses sunníes. Por otro lado, la tradición de los sirios hacia el comercio había desarrollado los servicios financieros y la banca, y su nacionalización, copiada de la egipcia, causó también graves perjuicios a la clase media no perteneciente a la administración, generalmente sunní. Los alauitas formaban sobre todo los cuadros del sector público, por los que las medidas nacionalizadoras les afectaban menos (Ahsan, 1984)

la economía, sumado a la percepción de cómo afectaban de manera diferente, según se fuera o no sunní, probablemente ayudaron a generar una actividad terrorista contraria al régimen, terrorismo que encabezó la “Vanguardia de Lucha” (*Talia al muqatila*), una supuesta escisión de los Hermanos Musulmanes sirios. Este grupo desde 1975 se dedicó a cometer crímenes sectarios, especialmente sobre los alauitas (Ramírez-Díaz, 2018). Son bien conocidos los asesinatos en 1979 de los oficiales alauitas de la Academia de artillería y la feroz represión que el régimen Baathista llevó a cabo en Hama en 1982, tras el levantamiento en armas de la ciudad; se estima que el régimen causó entonces entre diez y veinticinco mil muertos.

La violencia sectaria de carácter religioso que se produjo en la década que va desde 1975 a 1985 no impidió que el partido *Baath* se mantuviese en el poder de manera ininterrumpida desde 1958 (con un breve interregno de 1961 a 1963) hasta el estallido de la Primavera Árabe. A ello pudo sin duda contribuir el que a partir de 1970 el ala liberal del partido *Baath* ocupase el poder en Siria y se realizasen reformas económicas que mejoraron notablemente la economía del país (Ahsan, 1984); también sin duda contribuyó a la mejora económica el que comenzase, a partir de 1968, la extracción de petróleo en el yacimiento de Karatchok, aunque fuese de forma modesta. Que la contestación al régimen era muy intensa lo demuestran los levantamientos de Homs y Hama a principios de los años ochenta; aquí también se puede inferir que en esa época se está produciendo en Siria el cambio de hegemonía cultural, aunque el gobierno del partido Baath conservase el poder.

En Argelia, en donde el Frente Islámico de Salvación ganó las elecciones en 1991, el posterior golpe de Estado dado por el FLN desató la feroz guerra civil, que duró una década. Al igual que en Siria, es muy posible que la situación económica y la sensación de corrupción provocaran el desencanto de la población con el FLN. En la figura 3.2 se reflejan las tasas de crecimiento del PIB y de la población de Argelia entre 1960 y 2018. El crecimiento de la población se mantuvo de manera constante alrededor del 2 por ciento en todo el periodo; y el crecimiento económico, salvo por los enormes picos de incremento y recesión que se dieron tras la independencia, estuvo por debajo del 2 por ciento (o incluso fue negativo) entre 1979 y 1996; por lo que en Argelia, durante esos años, la población se empobreció.



Volviendo a Egipto, a partir de 1970, tras la muerte de Nasser, Sadat ocupó la presidencia del país y llevó a cabo una política con los Hermanos Musulmanes muy diferente. Sadat tenía más miedo de los movimientos marxistas que del islam, por lo que favoreció el crecimiento de los sindicatos de estudiantes islámicos en la Universidad y cohabitó de manera razonable con los Hermanos Musulmanes —firmo una amnistía para la Hermandad en 1971 y fue liberando poco a poco, hasta 1975, a los encarcelados. La Constitución impulsada por Sadat en 1971 colocaba la *Sharia* como fuente principal de legislación, señal de que el cambio de paradigma se estaba produciendo. Aunque Sadat no legalizó a los Hermanos, permitió que varios miembros de la Hermandad se presentaran como independientes en las elecciones de 1979; seis ocuparon puestos en el Parlamento (Wickham, 2013). La cohabitación entre Sadat y los Hermanos funcionó hasta la firma de los acuerdos de paz con Israel en 1979. Sadat fue asesinado en 1981 a causa de esos acuerdos de paz, y fue sustituido por Mubarak, que se mantuvo en la Presidencia de Egipto hasta su derrocamiento en la Primavera Árabe. Pero al igual que en Siria, ya en los tiempos de la presidencia de Sadat se puede apreciar el cambio de hegemonía cultural, que pasó del panarabismo al islam.

En el mundo árabe y hasta la década de los setenta del pasado siglo y en la lógica de la Guerra Fría bipolar, las ideas del islam resultaban obsoletas comparadas con las promesas de la revolución marxista. El marxismo leninismo ofrecía además una explicación convincente de la pobreza del tercer mundo: la transferencia de la tasa de explotación de los obreros de los países desarrollados a sus colonias (Spiegel, 1996). Una

explicación que ponía la responsabilidad del retraso económico del mundo árabe en la maldad de los colonizadores y que todavía hoy es una idea común en la mayoría de los países musulmanes; en una encuesta del *Pew Research Center* del año 2011 realizada en Egipto, Pakistán, Indonesia, Jordania, Palestina, el Líbano y Turquía, el 50 por cien de la población ponía a las políticas de Occidente como primera causa de su retraso económico (Pew Research Center, 2011). Pero las ideas socialistas o pseudo socialistas no trajeron suficiente bienestar ni progreso social (ni éxito frente a Israel) y en el último cuarto del siglo XX se produjeron dos hechos claves: primero la revolución iraní y una década más tarde la caída del muro de Berlín con la desaparición —en la práctica— del marxismo como ideología de masas. El islam político se quedó sin competencia y amenazó de forma creíble a las estructuras de poder y a las clases dirigentes de los países musulmanes del Mediterráneo.

4. POBREZA Y FALTA DE MOVILIDAD SOCIAL. ¿EN BUSCA DE UN NUEVO MARXISMO?

Si miramos hoy al mundo árabe, las razones de su falta de desarrollo son muy complejas y varían de unas naciones a otras; las circunstancias de Egipto poco tienen que ver con las de Irak o Mauritania. Pero en distintos grados, en muchos de esos países hay al menos dos cosas que se comparten: en primer lugar, un desarrollo económico y social deficiente. Y, en segundo lugar, la conciencia colectiva mayoritaria, difícil de medir, pero fácil de percibir para cualquier Occidental que haya vivido en un país musulmán poco desarrollado, de que es necesario un cambio profundo, revolucionario, un cambio que transforme la sociedad, tal y como mostró el enorme apoyo popular al fenómeno conocido como Primavera Árabe. A esto hay que sumar el que en la nueva sociedad global los conflictos «se han movido desde el sistema económico industrial a la esfera cultural» (Melucci, 1994, p.109), espacio en el que, como ya se ha señalado, mejor se mueve el islam político.

El marxismo había desaparecido —o se había desacreditado— como ideología, por lo que las masas solo encontraban referentes en el islam. No podía haber dudas entre el panarabismo que había fracasado y el islamismo, porque no había alternativa —salvo que se optase por el modelo de democracia liberal del opresor, Occidente. Algo impensable para una población regada durante más de un siglo con el mito del árabe oprimido por Occidente de Miqdadi y la transferencia de la tasa de explotación de Lenin. Occidente

está proscrito y el comunismo agoniza desde la caída del muro de Berlín. De tal forma que, en el mundo árabe, Alá ha sustituido a Marx.

La respuesta a la amenaza que suponía el islam político para la pervivencia de los regímenes autocráticos del mundo árabe tomó formas diversas según los países: prohibición y persecución en Siria, Egipto, Túnez y Argelia, imposición en Libia e integración en Marruecos y en Jordania.

En Argelia el FIS (Frente Islámico de Salvación) ganó en la primera vuelta de las elecciones de 1991 y ante la previsible victoria en la segunda se suspendió el proceso electoral y el FIS fue ilegalizado el año siguiente, en 1992. Es conocida la sangrienta y aterradora guerra civil que se produjo como consecuencia de que se impidiera al FIS acceder al poder, una guerra cuyos últimos coletazos aún siguen.

En Libia, Gadafi se encontró con un país en el que las *zaouias marabutás*⁹⁴ tenían una gran influencia, especialmente la *Sanussi*, familia a la que pertenecía el depuesto Rey Idriss. Para limitar su poder impulsó un consejo de ulemas que le sirvió como contrapeso, y favoreció la creación de *zaouias* independientes, hasta que a finales de los años 70 y una vez los ulemas habían cumplido su misión, Gadafi los declaró una clase superflua, afirmando que el “islam era una religión en la que el individuo se comunicaba directamente con Dios”. Al igual que sucedió en Túnez (en donde el régimen primero de Bourguiba y luego de Ben Alí procuró restar poder a las *zaouias* y eliminar el islam como alternativa política y social), cuando en el siglo XXI el islamismo político recobró fuerza de la mano de los éxitos mediáticos de Al Qaeda, Gadafi no tenía un cuerpo religioso (de ulemas o de *zaouias*) que pudiera contrarrestar las ideas del islam radical. El régimen de Gadafi era impío a los ojos de la ortodoxia islamista, por lo que el derrocamiento del coronel pasó a ser yihad y deber de todo buen creyente musulmán. Y aunque Gadafi — como bien se pudo apreciar en sus numerosas intervenciones televisivas — quiso jugar la carta de líder del islam contra el imperialismo (como hizo en su día Sadam Hussein, que se ganó el apoyo de las clases populares árabes) esa carta no funcionó precisamente porque no encontró el apoyo de un cuerpo de ulemas o de las *Zaouias*, a las que había eliminado de forma sistemática para que no limitaran su poder casi absoluto sobre Libia (Vermeren, 2004).

⁹⁴ Hermandades religiosas sufíes

De Túnez es conocida la ruptura pública del ayuno en Ramadán de Bourguiba y el intento de desislamización del país acometida por las élites tras la independencia; pero a partir de 1975 los islamistas tomaron el control de la universidad (Vermeren, 2004, p. 238) y Bourguiba, a partir de 1978, con las revueltas del “jueves negro”⁹⁵ de ese año y las revueltas del pan de 1984⁹⁶ era ya consciente del poder del islamismo político. En especial del partido MTI (movimiento de tendencia islámica, inspirado por las ideas de los Hermanos Musulmanes) y al que había enfervorizado el éxito de la revolución iraní (Vermeren, 2004). En 1987 el general Ben Alí se hizo con el poder, desplazando a Bourguiba y proclamó la apertura democrática. Se anunciaron elecciones y Ben Ali instó al MTI —que se refundó como *Al-Nahda*— a participar en ellas, sin que finalmente pudiese hacerlo cuando se celebraron en 1989 (no se le permitió). En 1991, y cuando los militantes de *Al-Nahda* comenzaban a responder a la frustración política que sufrían con actos violentos dirigidos al partido de Ben Alí, éste encarceló a 25000 militantes del *Al-Nahda*, cerró su periódico y condenó a su director a 16 años de cárcel. Desde entonces y hasta la revolución de los jazmines en el 2011 *Al-Nahda* estuvo prohibida y su líder Rachid Ghanuchi exiliado en Londres; la amplitud de su victoria electoral en las elecciones del 2011 muestra de forma bien clara la fuerza que conservaba el movimiento veinte años después de su prohibición. De nuevo parece que el cambio de paradigma se produjo durante los años 70 del pasado siglo.

En 1980 la revista marroquí *lamalif*⁹⁷ hacía el editorial siguiente, que se reproduce por representar de manera extraordinariamente clara la situación de la época:

«Está comenzando a surgir un nuevo simbolismo cultural popular. Pone de manifiesto los datos profundos del islam y la perspectiva inevitable de su evolución: el islamismo político está ganando fuerza ...] El islam político asume las demandas de un nacionalismo exacerbado frente a la dominación imperialista, remodela el cuerpo social haciendo hincapié en los valores morales contra el trauma de la modernidad, con la que existe una voluntad de ruptura. Constatamos la necesidad de normas sociales y culturales radicalmente diferentes. El modernismo y el mimetismo occidental no han funcionado...] [Ante los trastornos, la liquidación progresiva de la autogestión y todas las fórmulas económicas socializadoras [...] el integrista aumenta. Por más que Allal Sinaceur subraye las ideas falsas transmitidas por el Islam político (o islamismo), y su violencia, el fenómeno parece irreprimible»⁹⁸ (Daoud, 2007, p303)

⁹⁵ Las revueltas provocaron entre 35 y 200 muertos, (según las fuentes) y más de 1000 heridos.

⁹⁶ La subida el pan al doble provocó unas revueltas que causaron más de 60 muertos.

⁹⁷ Revista de carácter izquierdista reputada como de gran rigor intelectual que se publicó en Marruecos de 1966 (después de la prohibición de la USFP por Hassan II) a 1988.

⁹⁸ Traducido por el autor: «*Une nouvelle symbolique culturelle populaire commence à se faire jour. Elle fait émerger les données profondes de l’islam et la perspective inéluctable de son évolution : l’islamisme politique monte en puissance...*] [L’islam politique prend en charge les exigences d’un nationalisme exacerbé face à la domination impérialiste et remodèle le corps social en mettant l’accent sur les valeurs morales contre les traumatismes de la modernité, avec laquelle il y a une volonté de rupture. Nous décelons un besoin de normes sociales et culturelles radicalement différentes. Le modernisme et le mimétisme

Es evidente que el cambio cultural ya se había producido en Marruecos en 1980. Pese a las persecuciones sufridas por el jeque Yassin, en 1979 consiguió crear su movimiento *Justicia y Caridad*, con una organización y vocación de ayuda social similar a la de los Hermanos Musulmanes, pero con una ideología inspirada en la República de los Teólogos iraní, que acababa de nacer.

Si hacemos un breve repaso temporal del grado de polarización islámica en tres de los países que hemos ido analizando con cierto detalle (Egipto, Siria, Argelia) vemos que a principios del siglo XX el salafismo era prácticamente inexistente en Siria y Egipto; existía un potente nacionalismo árabe anti colonizador, construido sobre el relato mítico, iniciado durante el siglo XIX por los autores de referencia de la *Nahda*, como el ya citado Abd al-Rahman al-Kawakibi (Weisman, 2015). Es más difícil analizar la situación de Argelia antes de la Primera Guerra Mundial; aunque aparentemente y después de las revueltas de Hennacha y de Mokrani en 1871⁹⁹ (con llamada a la yihad), duramente reprimidas por los franceses, no se habían dado más problemas relevantes de seguridad, el ex gobernador general Maurice Viollette había publicado en 1931, en su obra «*L'Algérie vivra-t-elle?*», que si el país continuaba siendo el feudo exclusivo de los colonos, en veinte años Francia la perdería¹⁰⁰. Luego podemos concluir que, con el debut de siglo, en estos tres países el grado de polarización islámico era muy bajo y no alcanzaba ni el nivel uno tal y como lo hemos definido.

En los años alrededor y posteriores a la Segunda Guerra Mundial el número de hermandades de carácter islámico existentes — o el número de sus miembros— era muy elevado en Egipto (Wickham, 2013) y en Siria (De Elvira & Zintl, 2014); también existían asociaciones islámicas en Argelia, aunque de menor entidad (Melasuo, 1983). No es posible encontrar datos de qué porcentaje era miembro, cooperaba o se servía de estas hermandades para determinar si se alcanzaba ese umbral del 25 por ciento de apoyo que hemos fijado en el marco teórico. Pero parece probable que se estuviese en ese entorno, al menos en Egipto, antes de la represión de los Hermanos efectuada por Sadat. Podemos

occidental n'ont pas fonctionné...] [*Face aux bouleversements, à la liquidation progressive de l'autogestion et de toutes les formules économiques socialisantes [...] l'intégrisme monte. Allal Sinaceur*⁹⁸ *a beau souligner les idées fausses, véhiculés par l'islam politique (ou islamisme), et sa violence, le phénomène paraît irrépressible* »

⁹⁹ La revuelta de Mokrani levantó a más de un tercio del país y fue la más importante desde 1830 hasta la guerra de independencia

¹⁰⁰ Viollette promovió una ley en el gobierno Blum para proporcionar a los argelinos plena ciudadanía que fue rechazada en la cámara legislativa por la presión de los *ped noirs* (Horne, 1977)

por ello situar de manera provisional a Siria y Egipto en el grado dos de polarización islámica.

En Argelia, separada culturalmente del resto del mundo árabe por la maquinaria administrativa y educativa de la colonización francesa, antes de la Segunda Guerra Mundial había varios movimientos anticolonización; uno de carácter religioso, el de la asociación de ulemas del *Sheik* Abdul Hamid Ben Badis; otro, las fuerzas revolucionarias de Messali Hadj; y por último, los liberales de Ferhat Abbas (Horne, 1977). El rechazo anticolonialista ya era en esa época generalizado, como prueban los levantamientos y asesinatos de colonos en Setif en 1945 (Horne, 1977; Vermeren, 2004)—que provocaron una posterior brutal represión francesa—, pero no es posible determinar cuál era el apoyo relativo de cada uno de estos movimientos. Igual sucedió después de la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra de Independencia argelina; aunque las referencias a la guerra santa fueron constantes en el bando del FLN y los rebeldes se denominaban *muyahidines* (Horne, 1977), es difícil desligar las ideas marxistas y anticoloniales del fervor religioso como para poder determinar, siquiera groseramente, si era mayor el fervor revolucionario o el religioso y en qué porcentaje.

En los años setenta y ochenta el incremento de la polarización islámica es evidente en Egipto y en Siria; las revueltas en Siria a principios de los años ochenta y los resultados electorales en Egipto cada vez que se dejó a los Hermanos Musulmanes presentarse a las elecciones indican que ya se estaba en grado tres; que el FIS ganase en Argelia las elecciones en 1991 indica que ya durante la década anterior la población había llegado al grado en el que buscaba soluciones políticas en el islam.

De una manera simplificada podríamos decir que en el mundo arabo musulmán el grado de polarización islámica ha ido subiendo un nivel cada 25 años desde el final del siglo XIX (o principios del XX) hasta hoy. No ha sido un proceso ni mucho menos uniforme, pero se ha pasado de un nacionalismo árabe a un yihadismo árabe en el plazo aproximado de un siglo. En ese proceso se pueden identificar otras ideas políticas y sociales —anticolonialismo, panarabismo socialista, marxismo— que han retrasado o alterado las opciones del islam político de llegar al gobierno; pero al final, ha sido el islam, no como religión, sino como opción política, el que ha acabado imponiendo su hegemonía cultural. Cabe preguntarse si no gobierna ya en todo el mundo árabe por la represión a la que ha estado sometido (y sigue estando en muchos lugares), por su torpeza estratégica en la gestión del terror y la violencia y por su casi total falta de respuestas —

o su simpleza— frente a los complejÍsimos problemas de la Sociedad Internacional del siglo XXI.

El apoyo de la población, como antes se señaló, es esencial para la pervivencia de cualquier ideología política, revolucionaria o conservadora. Sea este apoyo mayoritario o no, sea directo —activo— o indirecto —solamente se simpatice— parece difícil obviar que grupos como Al Qaeda o ISIS y líderes como Osama Bin Laden han contado con un importante respaldo popular en determinados sectores de la población musulmana. Un apoyo que creció exponencialmente después de los ataques del 11S y que desde entonces ha ido descendiendo lentamente, aunque su cuantificación, como ya se ha apuntado, sea una labor muy compleja.

5. EL CONTRATO SOCIAL DEL ISLAM POLÍTICO

Hemos visto la construcción social del islam político; cómo, a partir de una religión revelada, se articuló una ideología que declaraba su vocación transformadora de la sociedad, una ideología con vocación política que se fue construyendo lentamente a partir del rechazo cultural al colonialismo. Y que aprovechó su oportunidad para convertirse en la corriente culturalmente hegemónica cuando se produjo el fracaso del panarabismo socialista y el descrédito del marxismo como ideología. Se ha señalado que la yihad internacional, que forma parte del islam político, no es más que, por un lado, la consecuencia de la frustración que una parte importante de la población experimenta al no poder llevar esas ideas a la práctica y por otro, siguiendo el modelo de hegemonía de Gramsci, el paso de una guerra de posiciones a una guerra de movimiento.

Hemos analizado, aunque no de forma exhaustiva, la formación y evolución histórica de Al Qaeda y del Estado Islámico (IS) para entender sus pautas de actuación y ligar ambos grupos al fenómeno del islam político, fenómeno del que forman parte, algo que rechazan movimientos sociales como los Hermanos Musulmanes. Pero no se ha entrado en cuál es la propuesta del islam político para el sistema de gobierno, las relaciones internacionales, el orden social, el económico o los derechos humanos. No es que ni los partidos políticos islamistas ni los movimientos yihadistas hagan demasiadas referencias a estas cuestiones; *al islam hua al jal* (el islam es la solución) parece ser una receta suficiente para obtener el apoyo de una buena parte de la población.

¿Cuál es, en terminología estratégica, su situación final deseada? ¿Y cuál es el modo de conseguirlo? Una estrategia se compone de fines, medios y modos de actuación. Como hemos señalado, en gran medida los fines de Al Qaeda y de los Hermanos musulmanes son parecidos. Para los Hermanos musulmanes, el islam es «un sistema completo (*nizam kamil*) que engloba todos los sectores de la vida» (Holtm, 2013, p. 201). Para Al Qaeda, el islam «es la única y última verdad, el único modo de vida. Toda la soberanía reside en Ala, que hace las leyes que la humanidad necesita» (Bakker & Boer, 2007, p. 52). No hay diferencia entre los Hermanos y Al Qaeda en los fines que persiguen; ambos grupos comparten las doctrinas de Qutb y de Maududi, en cuyos escritos es fácil encontrar el germen de esas ideas.

El Estado islámico tiene unos fines similares a Al Qaeda (y al resto de los movimientos del islam político), pero con una particularidad que es clave para entenderlos: «están convencidos de que viven el “Fin de los Tiempos” y que juegan un rol central en la llegada del Apocalipsis» (Englund & Stohl, 2016). Por eso un análisis de sus modos de actuación no se puede llevar a cabo bajo parámetros convencionales y es necesario introducir su visión mesiánica del mundo para comprender sus dinámicas.

Haremos en el capítulo IV un análisis detallado y completo de la estrategia de las organizaciones de la yihad, pero vamos a analizar de momento los fines declarados y la situación final deseada —dejando a un lado los temas mesiánicos— sobre cómo es el orden político, económico social, etc., que pretenden los movimientos del islam político para su utopía islámica.

Para el islam político, ¿quién debe tener la propiedad de los medios de producción? ¿El Estado, los ciudadanos, un sistema mixto? ¿Qué hacer, cómo cobrar y cómo gestionar los impuestos? ¿Cómo se define la participación social en el gobierno de la comunidad? ¿Cómo se hace política económica? A estas preguntas o no se responde o se dan poco más que referencias genéricas a la limosna (*zaqat*) cuando se habla de impuestos; se menciona la prohibición de la usura —que implica la prohibición del préstamo con interés (*riba*)— cuando se tratan temas económicos; y se subrayan las alegaciones a la obligatoriedad de las consultas en el islam (*shura*) cuando se habla de gobierno y representación popular. Un bagaje muy pobre; como señala un experto en islam político y reputado politólogo marroquí, Mohamed Tozy, las recetas para la sociedad del islam político se reducen a «capitalismo con moral islámica: obligatoriedad del velo, prohibición del alcohol, etc.» (Mohammed Tozy, 2013).

En el modelo del islam político no existe la separación de Occidente entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, ni tampoco habría separación entre Iglesia y Estado. Esta articulación de las sociedades democráticas modernas es contemporánea, corresponde a la Revolución Francesa y es, por lo tanto, una construcción de Occidente que debe ser rechazada. Qutb señalaba que la decadencia de Occidente se debía entre otras razones a la separación entre Iglesia y Estado (J. C. Zimmerman, 2005, p. 425). Y no puede haber poder legislativo porque no hay más ley que la *Sharia*; no tiene ningún sentido disponer de un cuerpo que recoja la voluntad popular y la refleje en leyes.

Respecto a la democracia y yendo un poco más allá de lo comentado sobre la *Shura*, el gobierno está en último caso sujeto a supervisión religiosa; el margen de actuación es el que emana de la palabra de Alá. Maududi hace referencia en su teoría política¹⁰¹ a la democracia islámica, pero la realidad de su articulación es la de la “República de los clérigos” iraní, en la que el poder ejecutivo y el legislativo (en Irán existe el legislativo, lo que no sucede, por ejemplo, en Arabia Saudí) están sujetos a la supervisión religiosa, que es la que dictamina la bondad o no de actos y leyes.

Respecto a la sociedad, la generalidad de los autores islamistas señala la bondad de la sociedad islámica, que es una sociedad igualitaria en la que no se hacen diferencias entre raza, etnia color o tribu. Loan la convivencia social y la tolerancia hacia otras religiones, pero es fácil contrastar esas afirmaciones con la situación, por ejemplo, de los coptos en Egipto (Massaad, 2011). O con la penosa situación de los trabajadores extranjeros en los países del Golfo—incluso de los que son musulmanes—, que se ven sometidos a instituciones como la *Kalafa*, que es casi una esclavitud. Algunas estadísticas señalan que la fuerza laboral de Arabia Saudí está compuesta en gran medida por extranjeros, hasta un 60 por ciento, que provienen en gran medida de otros países musulmanes como Pakistán, Indonesia, Egipto o Marruecos. Sus condiciones de vida son muy duras (Ross, 2015), especialmente para las empleadas domésticas, que se encuentran sin protección y sujetas a toda clase de humillaciones¹⁰².

Igual sucede con las personas musulmanas de raza negra en países como Egipto, Malí o Mauritania (Esseissah, 2016), que padecen un racismo que poco se diferencia del que

¹⁰¹ En su libro «*Islamic Law and Constitution*», publicado en 1941

¹⁰² Ver a este respecto alguno artículos de prensa como el de Sophie Brown para la CNN del 24/02/14 <http://edition.cnn.com/2014/02/21/world/meast/saudi-arabia-indonesia-domestic-worker-agreement/>

sufren los musulmanes en Occidente, pero que las sociedades musulmanes ignoran o simplemente niegan.¹⁰³

No es esto nada sorprendente ni diferente de lo que sucede o ha sucedido en otras sociedades; la naturaleza humana no parece mejorar demasiado con las revelaciones divinas, sean éstas cuales sean, o la mejora no dura largo tiempo.

La legitimidad religiosa de los gobernantes hereditarios está basada en la sangre; ser *chorfa*, (descendiente de profeta) confiere un carisma especial y una suerte de bendición divina; en Marruecos, por ejemplo, los alauitas se apoyan de manera clave en su supuesto origen cherifiano¹⁰⁴, al igual que hacen los *Hashemitas* en Jordania, lo que puede parecer anacrónico a ojos occidentales, pero es en buena medida una justificación necesaria de la legitimidad de su poder: Como señala Mohamed Tozy, «La Constitución hace de la obediencia un deber cívico, la *Sharia* la hace un deber canónico, pero la *Chorfa* (descender del profeta) la convierte en una suerte de bendición» (Mohamed Tozy, 1999). Un mecanismo similar al de los reyes europeos, que ostentaban el poder por gracia divina.

Respecto a la organización civil y las leyes que la regulan, es la *Sharia* la fuente del Derecho. Y la *Sharia*, el Corán y los Hadices limitan y fijan deberes y obligaciones. Filiación, matrimonio, herencia están regulados de tal forma, por ejemplo, que se establecen señaladas diferencias entre hombres y mujeres. Diferencias que por ejemplo Maududi enfatizó en sus escritos: afirmaba sin ningún disimulo que las mujeres tienen obligación de portar el velo y recordaba que la principal ocupación laboral femenina se debía limitar a dedicarse a las tareas del hogar (Chapra, 2004).

Arabia Saudí es un buen ejemplo de implementación de muchas de las tesis del islam político. Este país, tal y como recoge igualmente la página web del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación¹⁰⁵:

«es una monarquía basada en las reglas que gobiernan una sociedad islámica en su interpretación más estricta. Declara que solamente el Corán es su Constitución, carece de Parlamento propiamente dicho, y los partidos políticos y sindicatos están prohibidos. El Poder Ejecutivo reside en el Rey, quien nombra y dirige el Consejo de Ministros. Los ministros son responsables ante el Monarca, el cual puede vetar cualquier decisión adoptada por el Consejo en un plazo de treinta días. Los principios políticos son los tradicionales islámicos, fundamentados en la familia islámica, la jerarquía, y los derechos y deberes de los musulmanes»

¿Cuál es la libertad de los individuos? ¿Cuál es el margen que tienen las personas en estas sociedades en su esfera privada? Es escaso. Son “libres” para cumplir la voluntad

¹⁰³ https://elpais.com/sociedad/2018/10/10/actualidad/1539189516_121344.html

¹⁰⁴ Descendientes del profeta Mohamed

¹⁰⁵ http://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/ARABIASAUDI_FICHA%20PAIS.pdf

de Dios. No son libres para ejercer su sexualidad libremente, para hacer o no el Ramadán, o para dejar de ser musulmanes, o en el caso de las mujeres, para vestirse como prefieran. Los incumplimientos están penados, en algunos países y para determinados casos, como la apostasía, con la muerte. En algunos países las mujeres ni siquiera son libres para conducir un coche. Los ciudadanos tienen la libertad “de poder ser buenos musulmanes”. Si se ha recibido una revelación divina de cómo deben comportarse las personas, no hay mayor libertad que la de agradar a Dios cumpliendo sus normas. Para lo cual, países como Irán o Arabia Saudita, con regímenes políticos que se asemejan mucho al modelo propuesto por el islam político, tienen una policía de costumbres que se encarga de que en la calle nadie se desvíe, con castigos físicos y penas de prisión que pueden llegar a ser gravísimas.

La diferencia con el modelo de Occidente no es solo de magnitud, sino sobre todo de principios rectores. Como señalaban Max Weber o Durkheim, en Occidente la religión se ha confinado a la vida privada de los individuos, lo que José Casanova denominó «privatización de la religión» (Casanova, 2007), un proceso que se ha producido a medida que avanzaba el desarrollo económico y se alcanzaban mayores cotas de libertad individual y participación política.

Respecto a la economía, uno de los elementos centrales de la gestión política en Occidente, el islam político no hace ninguna aportación que no sean llamadas a la moral islámica. Para Mohamed Tozy el programa económico del Islam es «capitalismo con caridad» (Mohammed Tozy, 2013). Como es lógico las sociedades musulmanas históricamente han funcionado con una economía de mercado y con unas figuras jurídicas adaptadas a las necesidades de cada momento.

Hoy hay muchos textos que intentan, subidos a la ola del revivalismo islámico que sacude el mundo musulmán, ensalzar la economía islámica y la describen como un modelo de bondades (Chapra, 2000; El-Sheikh, 2008; Usmani, 2012). Su análisis muestra que en ellos hay muy escasa profundidad intelectual y no es posible encontrar ninguna aportación a la ciencia económica. La tesis principal que sostienen la mayoría de los autores es que la economía islámica es un desarrollo original, que se situaría entre el Marxismo y el Capitalismo, un modelo que supuestamente no explotaría al hombre (el caso del capitalismo) ni lo deshumanizaría (para el marxismo). Como sostienen autores como Mohamed Tozy, Barak Ozaral o Timur Kuran, todas las preocupaciones de los economistas islámicos son de orden moral (Kuran, 2004; Ozaral, 2011; Mohammed Tozy,

2013). De tal modo que la economía funcionaría como una economía de mercado, en la que las normas, orientadas por la moral islámica, serían las moderadoras de los abusos.

No es fácil ver en esta aproximación cuál es la diferencia con un capitalismo que se ha desarrollado en países cristianos con una moral muy parecida, en lo fundamental, a la islámica. La aplicación de un código moral estricto no sirve para diseñar estrategias de crecimiento, ni explica cuáles son las razones del progreso económico de los países, ni ayuda a dimensionar el sector público, ni tampoco a identificar externalidades ni a regular monopolios para que operen con tarifas que maximicen el bienestar social.

Todo lo que se encuentra en los textos que tratan la economía islámica son referencias al Corán y a instituciones económicas o legales que funcionaban, con más o menos éxito, hace diez siglos y que se traen a colación como prueba de la originalidad de la ciencia económica islámica.

Un tema que se repite de manera recurrente es el de la prohibición del crédito con interés en el islam, salvo que se dé una casuística determinada— que el prestamista comparta los riesgos y beneficios del crédito. La aversión del islam por el interés no difiere demasiado del de la iglesia católica hasta hace bien poco tiempo, y hay que recordar que la iglesia católica también prohibía —por razones idénticas— el crédito con interés en fecha tan temprana como el concilio de Nicea, el año 325 (Spiegel, 1996). Fue Santo Tomás de Aquino el que en su «*Summa Teológica*» aglutinó y dio orden a la doctrina de la iglesia que permitía el crédito cuando había asociación al riesgo —a través de la figura de la inversión genuina (Simón Segura, 1990, p. 123) — o de un mecanismo conocido como consorcio (Spiegel, 1996) que no se diferencian nada del mecanismo islámico al que acabamos de hacer referencia.

Maududi habla también de economía, pero de nuevo su aportación es escasa: importancia de los valores morales, prohibición de la usura (*riba*) —esto es, el préstamo con interés— y énfasis en la *Zaqa*t o limosna (Chapra, 2004).

Uno de los problemas con los que se encuentra la famosa banca islámica, que en teoría cumple los principios de la Sharia —no ofrece financiación para actividades que no sean puras (*Halal*) y se ve afectada por la prohibición de usura (*riba*)— es precisamente la dificultad para encontrar alternativas que permitan, bien retribuir el capital prestado sin incrementar tanto el coste de la operación que haga las operaciones imposibles, bien que obligue a los bancos a asumir demasiados riesgos. La enorme disponibilidad de capital

disponible en los países del golfo por mor de los ingresos petroleros favoreció el desarrollo bancario en esos países, desarrollo que pronto se vio muy limitado por las dificultades para prestar con interés. Como señala Francisco Jimenez Muñoz (2008) los servicios jurídicos de los bancos islámicos tuvieron que desarrollar mecanismos aceptables para la *Sharia* como la venta con devolución predeterminada (*murabaha*), la venta con pago aplazado (*bay muajjal*) y el arrendamiento (*ijara*), y adaptarlos para hacerlos equivalentes a un crédito con intereses. Poco se diferencia eso de los “títulos extrínsecos” identificados por Santo Tomás de Aquino para permitir el cobro del interés (Spiegel, 1996, p. 87).

Curiosamente el mismo mecanismo que impide a los bancos islámicos prestar con interés y que, como hemos visto, ha obligado a encontrar figuras jurídicas para sortear la prohibición, tampoco permite la remuneración de los depósitos; ahí los bancos islámicos no han puesto el mismo empeño en encontrar alternativas jurídicas adecuadas y no remuneran los depósitos de sus clientes.

Recapitulando, el islamismo político ofrece una estructura social muy tradicional, dirigida y sobre todo vigilada por clérigos —imanes— con arreglo a las normas religiosas del islam, que ofrece un espacio de libertad muy pequeño a los individuos. Nada se aporta tampoco a la regulación de la vida económica, salvo introducir preceptos morales que casi imposibilitan el crédito —y por ello la existencia de la economía financiera— y desarrollar unos mecanismos jurídicos para poder saltarse esos preceptos. *Nihil novum sub sole*: como hemos señalado, son preceptos y mecanismos jurídicos idénticos a los que la Iglesia católica elaboró durante la Edad Media.

6. EL APOYO POPULAR A LA YIHAD EN EL SIGLO XXI

En la Tabla III.1 se recogen los resultados de las encuestas efectuadas por el *Pew Research Center* los años 2003 y 2004 sobre la confianza que les producía Bin Laden en varios países musulmanes. La encuesta omitió países muy significativos, como Arabia Saudí o Egipto. Presenta resultados muy dispares; el apoyo oscilaba entre el 15 por ciento en Turquía o Kuwait, el 50 por ciento jordano, y el casi 60 por ciento en Indonesia, sin una variación relevante del año 2003 al 2004 —aunque limitando en el 2004 la encuesta a solo cuatro países.

Las dificultades para encuestar adecuadamente en países como Marruecos (por razones como la complejidad de realizar una selección adecuada de la muestra, el régimen

semidemocrático, malas comunicaciones en el mundo rural, analfabetismo, etc.) y la falsificación de preferencias señalada en los estudios de Kuran (Kuran, 1997) hacen que estos resultados deban tomarse con prudencia y cotejarse con otros elementos. No obstante, y desde el punto de vista del cambio de hegemonía cultural, no hay duda de que en esos países, que tenían porcentajes cercanos o superiores al 50 por ciento, el islam político era entonces el paradigma social de referencia. Podemos inferir que en la mayoría de los países musulmanes se había alcanzado el grado de polarización grado tres y probablemente en muchos de ellos el cuatro, a la vista de la popularidad de Bin Laden y del umbral del 25% que fijamos atendiendo a los estudios de Centola (Centola et al., 2018).

Tabla III.1

Confianza que produce Bin Laden

País	% Musulmanes	Confianza %	Favorable %
		2003	2004
Indonesia	88%	58	-
Jordania	94%	55	55
Kuwait	85%	19	-
Líbano	60%	14	-
Marruecos	99%	49	45
Pakistán	97%	45	65
Turquía	100%	15	11

Fuente: Pew Research Center 2005

Si nos fijamos en el caso de Marruecos, el año 2002 hubo elecciones legislativas, a las que solo contendió una de las fuerzas políticas islamistas, el Partido de Justicia y Desarrollo, mientras que el tolerado pero ilegal movimiento yassinista *Al Adl wa Al Ihsan*, opuesto frontalmente al régimen monárquico, llamó al boicot electoral. El PJD adoptó una postura muy prudente, tanto que algunos politólogos han apuntado que no «quería ganar las elecciones» (Willis, 2004). Lo cierto es que obtuvo un once por ciento de los votos, segundo en porcentaje a cuatro puntos del partido ganador, el Istiqlal, y solo se presentó en 56 de las 95 circunscripciones (Catusse, 2007). Los partidos islamistas temían ganar las elecciones; la experiencia, ya comentada en el capítulo II, sobre las consecuencias del buen resultado electoral de los Hermanos Musulmanes en Egipto en el

año 2005 prueba que en efecto el PJD hizo bien en adoptar una postura prudente; la de ir ganando peso político y poder de forma progresiva. Por lo que sin duda se puede inferir que Marruecos, después del año 2001, estaba ya en el grado tres de polarización islámica. Un estudio de Zogby llevado a cabo para el *Arab American Institute*, publicado en el 2006¹⁰⁶ de la opinión de los árabes sobre los EE. UU. proporciona algunos elementos

Tabla III.2
Opinión de los Árabes sobre los EE. UU.

	2002		2005		2006	
	Favorable	Desfav.	Favorable	Desfav.	Favorable	Desfav.
Arabia Saudí	12	87	9	89	12	82
Egipto	15	76	14	85	14	83
Marruecos	38	61	34	64	13	87
Jordania	34	61	33	62	5	90

Fuente: Encuesta¹⁰⁷ de Zogby del 2006 para el *American Arab Institute*

interesantes de análisis en países como Arabia Saudí, Egipto, Jordania y el propio Marruecos, del que sí que disponemos de resultados electorales y encuestas de opinión.

Son muy relevantes los datos del 2002 sobre la mala imagen de los Estados Unidos, porque las encuestas son de antes de la Segunda Guerra del Golfo y la invasión de Irak. Y solo un año después de los atentados de las Torres Gemelas, que se podría pensar que habrían tenido que generar simpatía entre la población árabe. No fue así.

Si comparamos los datos de confianza en Bin Laden en el 2003 en Jordania y Marruecos con su opinión sobre los EE.UU. del 2002, obtenemos la siguiente tabla:

Tabla III.3
Relación entre confianza en Bin Laden y mala opinión de los EE. UU.

	Confianza en Bin Laden	Mala opinión de EE.UU.
Jordania	55 % (2003)	61 % (2002)
Marruecos	47% (2003)	61% (2002)

Fuente: elaboración propia con datos de las tablas III.1 y III.2

¹⁰⁶ La muestra era de entre 600 y 800 encuestas por país, lo que no es demasiado representativo.

¹⁰⁷https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/aai/pages/9757/attachments/original/1431961503/5NationSurveyMiddleEast_2006.pdf?1431961503.

Dos países y una única serie de datos no son suficientes para establecer una correlación entre ambas variables, pero, tal y como se ha señalado, sí que de manera indirecta indica cual era la tendencia, que empeoró con la política exterior de los EE. UU. de esos años.

En la misma encuesta de Zogby se midió la opinión (positiva o negativa) sobre diversos aspectos de los EE.UU. tales como democracia, cine, productos, etc., que se muestra en la tabla III.4

Tabla III.4
Opinión sobre diversos aspectos de los Estados Unidos

	Democracia, libertad USA		Ciudadanos americanos		Productos americanos		Películas y TV americanos		Educación americana	
	Pos	Neg	Pos	Neg	Pos	Neg	Pos	Neg	Pos	Neg
Arabia	41	31	18	34	50	24	22	43	40	28
Egipto	21	41	23	28	28	31	34	35	36	21
Marruecos	23	46	28	29	36	34	27	40	39	23
Jordania	27	43	31	33	30	41	23	51	47	32

Fuente: Encuesta¹⁰⁸ de Zogby del 2006 para el *American Arab Institute*

Los resultados indican que un sector importante de la población sentía un rechazo notable hacia diversas manifestaciones culturales de los EE. UU. e incluso hacia sus ciudadanos. Las películas y la TV son repudiadas de forma mayoritaria; pero, salvo en Arabia Saudí, también lo son la democracia y las libertades.

Es relevante ese rechazo a la cultura de los EE.UU, que podemos extender a Occidente, porque con los datos de una encuesta realizada en el 2008 y analizada por Lars Berger, éste planteaba las hipótesis de si el apoyo a la violencia contra soldados o ciudadanos americanos estaba conectada con la política de los EE. UU. o con otros factores, como la religiosidad (L. Berger, 2014). Los resultados pueden parecer sorprendentes, porque no hay correlación entre la política de los EE. UU. y el apoyo a la violencia; y sí se da esa correlación entre el rechazo cultural a los EE. UU. y el apoyo a la violencia contra civiles

¹⁰⁸https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/aai/pages/9757/attachments/original/1431961503/5NationSurveyMiddleEast_2006.pdf?1431961503.

occidentales¹⁰⁹. Volvemos a constatar lo señalado por Melucci: los conflictos se mueven hacia la esfera cultural. Y a tenor de lo que se ha ido exponiendo, el resultado de la encuesta parece lógico; el rechazo a Occidente no es un fenómeno coyuntural motivado por una circunstancia política concreta, sino un proceso de cambio de hegemonía cultural gestado a lo largo de decenios.

El punto de inflexión del apoyo popular en el mundo árabe a la yihad se produjo tras la guerra de Irak con motivo de la insurgencia que lideró Al Qaeda en Irak; como ya se señaló en el capítulo II, los propósitos de Al Zarqawi de desatar un conflicto sectario en Irak entre chiitas y sunnitas, empleando una violencia desbocada contra los chiitas, tuvieron éxito. Pero fue a costa de minar el apoyo de las poblaciones musulmanas a la yihad, algo que no sucedió solo en Irak. Los atentados de noviembre del 2005 en varios hoteles en Amman, Jordania, que causaron 57 muertos, la mayoría jordanos, cambiaron la visión sobre Al Qaeda: Osama Bin Laden pasó de un apoyo del 60 por ciento en Jordania en el 2005 a un 24 por ciento en el 2006, debido a los atentados en los hoteles. Y en general, en la mayoría de los países musulmanes el apoyo a la yihad internacional descendió de manera notable desde el 2001, como muestra la tabla III.5 (Pew Research

Tabla III.5

Apoyo a Bin Laden en la opinión pública de varios países musulmanes

Apoyo en % a Bin Laden	2003	2005	2006	2007	2008	2009	Variación
Indonesia	59	36	35	41	37	25	-34
Pakistán	46	52	38	38	34	18	-28
Jordania	56	61	24	20	19	28	-28
Palestina	72	--	--	57	-	52	-20
Líbano	20	5	--	1	2	4	-16
Turquía	15	5	4	5	3	2	-13
Nigeria	44	--	61	52	58	54	+10
Egipto	-	--	27	18	19	23	--

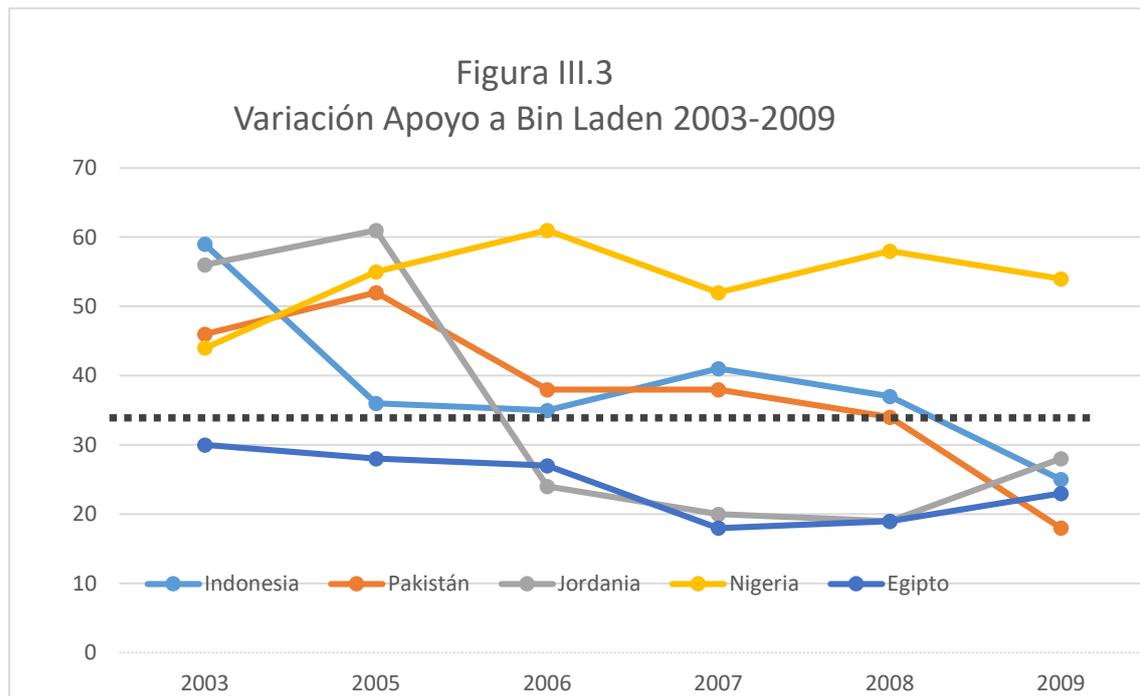
Elaboración propia con datos del Pew Research Center del 2011

Center, 2011) con algunas excepciones notables, como Nigeria o el propio Egipto.

¹⁰⁹ Contra las tropas americanas en los países árabes no procede realizar ningún análisis, se legitimaba la violencia de manera muy mayoritaria

En la figura III.3 se ven los datos de los países más relevantes de la Tabla III.5 expresados gráficamente, eliminando al Líbano y a Turquía por su bajo porcentaje y a los territorios Palestinos por su complicada situación. Lo que se puede apreciar es que, salvo para Nigeria, el apoyo a la Yihad en el año 2009 había descendido notablemente, pero oscilaba entre el 20 por ciento y el 30 por ciento de la población, una cifra cercana al 25 por ciento que se fijó como umbral para considerar que se alcanzaba el grado cuatro de polarización islámica.

En el año 2013, otra encuesta del *Pew Research Center*¹¹⁰ medía el apoyo de la población en varios países musulmanes a Al Qaeda después de la muerte de Bin Laden a manos de fuerzas especiales de los EE.UU., sin que el hecho tuviera consecuencias relevantes; salvo en los territorios Palestinos, el apoyo a Al Qaeda se mantuvo por debajo del 30 por ciento. Aunque en algunos países, como Egipto o Indonesia, se encontraba en una cifra preocupante, por encima del 20 por ciento, con muy poca variación sobre los datos del 2009, lo que de nuevo parece indicar que no se debe a hechos coyunturales



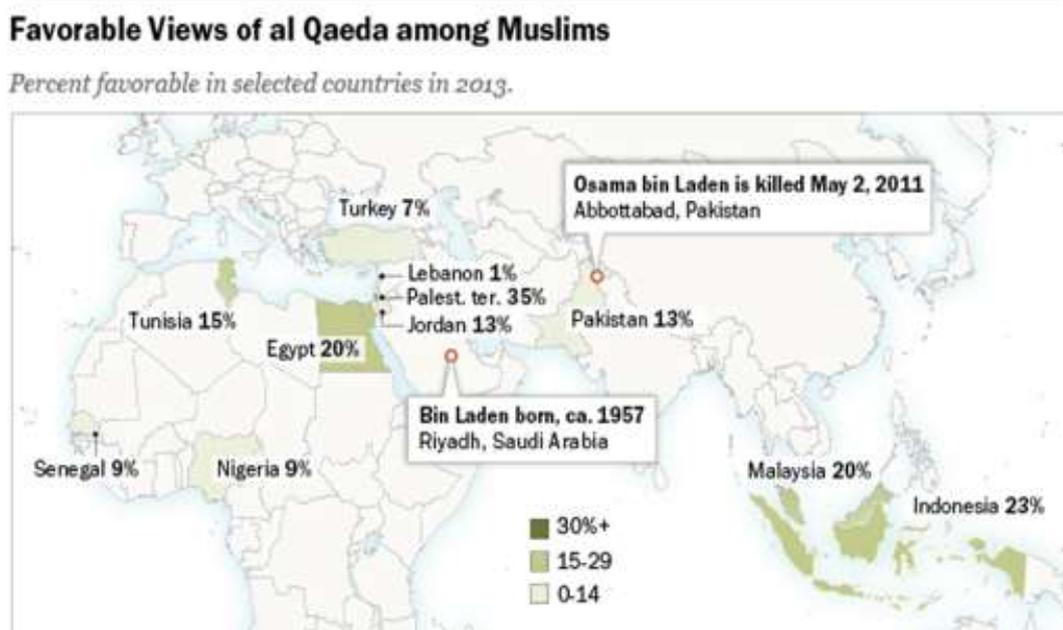
La entrada en juego del IS no ha tenido en general consecuencias positivas para la imagen de la yihad entre la población musulmana de todo el mundo. Mientras para Al

¹¹⁰ disponible en <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/05/02/support-for-al-qaeda-was-low-before-and-after-osama-bin-ladens-death/>

Qaeda, como veremos en el capítulo IV, han primado las consideraciones estratégicas a largo plazo y para ello consideraban necesario obtener el apoyo la población, para ISIS lo relevante era el éxito táctico a corto plazo; la difusión del terror por vía audiovisual resultó una herramienta táctica de primer orden, que ayudó por ejemplo a la toma de Mosul (Stern & Berger, 2015), pero fue un error estratégico, lo que a la postre les condujo a su destrucción como Estado.

El apoyo popular al Estado Islámico en el conjunto del mundo árabe siempre ha sido bajo; en el año 2014 la imagen de ISIL era negativa para un 72 por ciento de los preguntados en una encuesta¹¹¹ realizada por el *Arab Center for Research and Policy*

Figura III.4
Visión favorable del Al Qaeda entre los musulmanes



Fuente: Pew Research Center 2014

Studies en un conjunto amplio de países árabes (Arabia Saudí, Kuwait, Mauritania, Argelia, Marruecos, Sudán, Egipto, Irak, Jordania, el Líbano, Palestina y Túnez). La imagen era muy positiva o solo positiva para un 11 por ciento, con otro 13 por ciento que lo consideraba neutral.

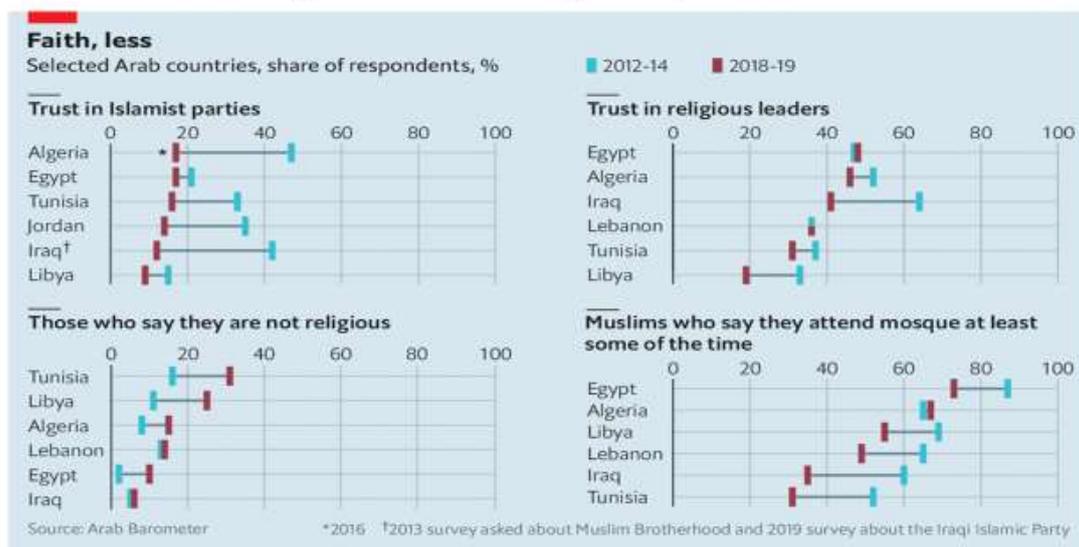
En los resultados del año 2016 del mismo conjunto de países la valoración negativa del IS subía al 80 por ciento, mientras que la positiva o muy positiva solo era de un cinco

¹¹¹Disponible en: https://www.dohainstitute.org/en/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/2016_Arab_Opinion_Index_Main_Findings_in_Brief.pdf

por ciento y la neutral de un nueve por ciento. Aunque con una amplia dispersión dependiendo de los países y los grupos terroristas: en el año 2015 en El Líbano, según las encuestas de Pew, el apoyo a ISIS fue prácticamente irrelevante, mientras que en Egipto o en Malasia se alcanzó un alarmante 20%. Y en una encuesta del *Pew Research Center* del año 2017, un 82 por ciento.

La simpatía por la yihad y por los grupos que la llevan a cabo (IS, Al Qaeda, etc.) ha ido disminuyendo de manera notable desde la explosión del 2001. Y en general los partidos de la órbita del islam político no han sacado grandes réditos de los estallidos sociales de la Primavera Árabe, o su éxito ha sido efímero, como sucedió en Egipto. La yihad ha convertido a varios países que permanecían en la órbita ideológica del panarabismo, como Siria o Libia, en Estados fallidos. Pero sólo en aquellos lugares en los que los partidos próximos al islam político han accedido al poder con un programa moderado (como Marruecos o Turquía) han mantenido un apoyo popular relevante; según la encuesta del quinto barómetro árabe, del año 2019, la mala gestión de Morsi en Egipto hizo que la confianza de los ciudadanos en el gobierno descendiese del 79 al 22 por ciento. Los Hermanos Musulmanes sufrieron un descenso similar: la confianza de los ciudadanos bajó del 44 por ciento en el 2011 al 21 por ciento en el 2013 y estaba en el 2019 en el 17 por ciento (*Arab Barometer V: Egypt Country Report, 2019*).

Figura III.5
Fe y confianza en líderes religiosos en países árabes



The Economist

Fuente: «The economist» con los datos del Arab Barometer V del 2019

En la figura III.5, elaborada por *The Economist* con los datos del barómetro árabe del 2019 (*Arab Barometer V 2019*), se aprecia gráficamente cómo la confianza en los partidos de carácter islámico ha descendido notablemente, aunque los líderes religiosos mantienen todavía un prestigio superior al 40 por ciento en Egipto, Argelia e Irak.

De todas esas encuestas se aprecia un claro descenso, irregular pero constante, del apoyo a la yihad. Y también del apoyo a los partidos de carácter islámico que forman parte del islam político. Pero también es fácil apreciar que existe un sustrato no desdeñable, que se mueve en porcentajes que oscilan según los países, pero cercanos al 20 por ciento, que mantiene su simpatía por los grupos yihadistas y que configuran una base social estable, cercana a la cifra ya varias veces apuntada del 25 por ciento que posibilita el cambio cultural.

Si echamos un vistazo político al mundo árabe (y así limitar el alcance del análisis), en Arabia Saudí existe un régimen que no tiene Constitución porque se fundamenta en el Corán y la *Sharia*. En Siria perviven los restos de una sangrienta guerra civil de carácter religioso. En Egipto los Hermanos Musulmanes fueron expulsados del gobierno, al que habían llegado democráticamente, por un golpe de Estado dado por el Ejército. Libia es un Estado fallido, al igual que Yemen, sumidos ambos en complejas guerras tribales. En Túnez el partido islamista *Al Nahda* ganó las elecciones legislativas con un 20 por ciento de los votos, aunque resultaron insuficientes para formar un gobierno islamizador. En Argelia se mantiene un sistema semi autoritario, dirigido por los herederos del FLN; los disturbios en las calles de los últimos meses parecen la antesala de otro estallido social que probablemente capitalizaran los partidos islamistas. Y por último, en Turquía —que no forma parte del mundo árabe, pero pertenece al mismo complejo regional de seguridad— gobiernan los islamistas de Erdogan, al igual que en Marruecos lo hace el PJD bajo la atenta supervisión real. La figura III.5 podría indicar un cambio de tendencia, disminuyendo a largo plazo la relevancia social del islam político. Pero de momento las ideas del islam político son mayoritarias en el mundo árabe y determinan o condicionan el marco cultural de la contienda política, en términos gramscianos, la hegemonía cultural dominante, en casi todos los países árabes.

7. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Tal y como se había enunciado en la hipótesis, el auge y popularidad del islam político se debe a la combinación de las circunstancias históricas, los condicionantes económicos y las respuestas emocionales que han tenido lugar durante un largo periodo de tiempo y que han provocado un cambio de hegemonía cultural: el islam ha pasado de ser una religión a ser el principal referente político en el mundo arabo musulmán.

La colonización por Occidente y otras circunstancias, como la creación de Israel, han contribuido al auge del islam como ideología, porque han contribuido a reforzar el relato, de que el retraso del mundo árabe ha sido provocado por Occidente. Y la desaparición — o pérdida de prestigio— del marxismo tras la caída del muro de Berlín generó un vacío ideológico que el islam político estaba preparado para ocupar, tras el fracaso económico y social del panarabismo que encarnaba Nasser.

Las organizaciones de la yihad internacional, que gozaron de una popularidad que en algunos momentos fue mayoritaria, han perdido gran parte de ese apoyo, aunque todavía cuentan con un número considerable de partidarios, que oscila alrededor del 20 por ciento en la mayoría de los países en los que se dispone de elementos para medirlo.

CAPÍTULO IV

LA ESTRATEGIA DE LA YIHAD Y LA QUIEBRA DE LA ARQUITECTURA DE SEGURIDAD INTERNACIONAL¹¹²

1. RESUMEN, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

El objetivo del capítulo es verificar la tercera hipótesis parcial: “La estrategia de las organizaciones de la yihad global se ha orientado a promover la intervención de las naciones de Occidente en el mundo arabo musulmán, para así facilitar la toma de poder por el islam político. Esta estrategia ha tenido un éxito parcial, pero una de sus consecuencias ha sido el debilitamiento de la Arquitectura de Seguridad de la Sociedad Internacional, institucionalizada en Naciones Unidas”.

Para ello se hará un análisis de las estrategias de los principales actores de la yihad global —Al Qaeda y el Estado Islámico— y de los sucesos y cambios geopolíticos globales en los últimos dos decenios y su relación con la yihad, con especial atención en las crisis más recientes en el mundo arabo musulmán.

Se mostrará cómo la actuación del islam político ha contribuido, por un lado, a reforzar el modelo westfaliano de Sociedad Internacional, con una vuelta a los paradigmas realistas y neorrealistas de relación entre Estados, en detrimento de los postulados liberales, debilitando el rol de Naciones Unidas; y por otro, a sacar elementos de la Sociedad Internacional, al hacer que de facto salgan de ella cada vez más Estados al convertirse en fallidos. Las actividades subversivas del islam radical derriban los sistemas existentes, pero son incapaces de construir un modelo alternativo. La globalización se acelera en unos lugares y se detiene en otros: cada vez son más los países del mundo árabe en los que los extranjeros no pueden moverse libremente, volviendo a la situación que Kant lamentaba en su opúsculo «*La Paz Perpetua*».

Además, la vocación hegemónica del islam político genera una gran inestabilidad en el seno del mundo arabo musulmán, produciendo crisis y conflictos de carácter interestatal. Conflictos que comienzan también a proyectarse fuera del Complejo de Seguridad Regional y que contribuyen al deterioro de la Arquitectura de Seguridad global.

¹¹² Parte de las ideas de este capítulo y—en particular el apartado cuatro— son un desarrollo de lo publicado por el autor en las X jornadas de Estudios de Seguridad del *Instituto Universitario Gutiérrez Mellado* en el panel III (programa de doctorado en Seguridad Internacional) con el mismo título de esta tesis: «el islam político y la Arquitectura de Seguridad Mundial»

2. LA ESTRATEGIA DE LA YIHAD GLOBAL

Ya se señaló en el capítulo precedente que una estrategia se compone de objetivos, medios y modos de actuación. En la mayoría de los Estados sus estrategias políticas y de seguridad y defensa suelen estar bien definidas y ser explícitas. Pero esto no es así para las organizaciones de la yihad global. Hay que buscar sus estrategias en las declaraciones de sus líderes, los manuales y panfletos que publican sus teóricos y las referencias e interpretaciones teológicas de sus imanes. Y hay que componer todos estos elementos hasta poder identificar qué pretenden, con qué medios y cómo van a ser sus modos de actuación. Algunos de estos factores cambian con el tiempo y con la organización de la que se hable —no es igual Al Qaeda que *Daesh*— pero, como veremos, es posible identificar cuáles son los elementos comunes y más importantes a todas ellas.

En una estrategia los objetivos se elaboran partiendo del análisis de la coyuntura de los actores y su entorno; los objetivos se eligen para conseguir alcanzar la situación final deseada por los diseñadores de la estrategia. Por ello es necesario, en primer lugar, describir cómo ven su coyuntura los yihadistas. Y el análisis que hacen sobre la situación en la que se encuentra el mundo arabo musulmán es que las sociedades musulmanas han decaído desde su pasada grandeza y se encuentran en un estado de ignorancia (*Jahiliyya*), similar al que padecían las sociedades árabes antes de la revelación profética. La decadencia se ha producido por diversas razones, entre las que destaca la intervención de los cristianos (Occidente), que han contribuido a mantener al mundo musulmán en el subdesarrollo para explotarlo y robarle sus riquezas. Ya se ha señalado en el capítulo III como la elaboración del relato mítico sobre la *umma*, efectuado por autores como Al Miqdadi, Arslan, Al Kawakibi, etc., y la aceptación general de las tesis leninistas sobre la transferencia de la tasa de explotación al Tercer Mundo fueron esenciales para la elaboración de un “marco de la injusticia”, que se convirtió en mayoritario entre población musulmana y que ha servido de combustible al islam político.

A ese marco de la injusticia hay que añadir —desde la óptica yihadista— la actuación de unas élites musulmanas que gobiernan con ayuda de Occidente y que se aprovechan del pueblo. Élites de las que hay que desembarazarse porque no son verdaderos musulmanes.

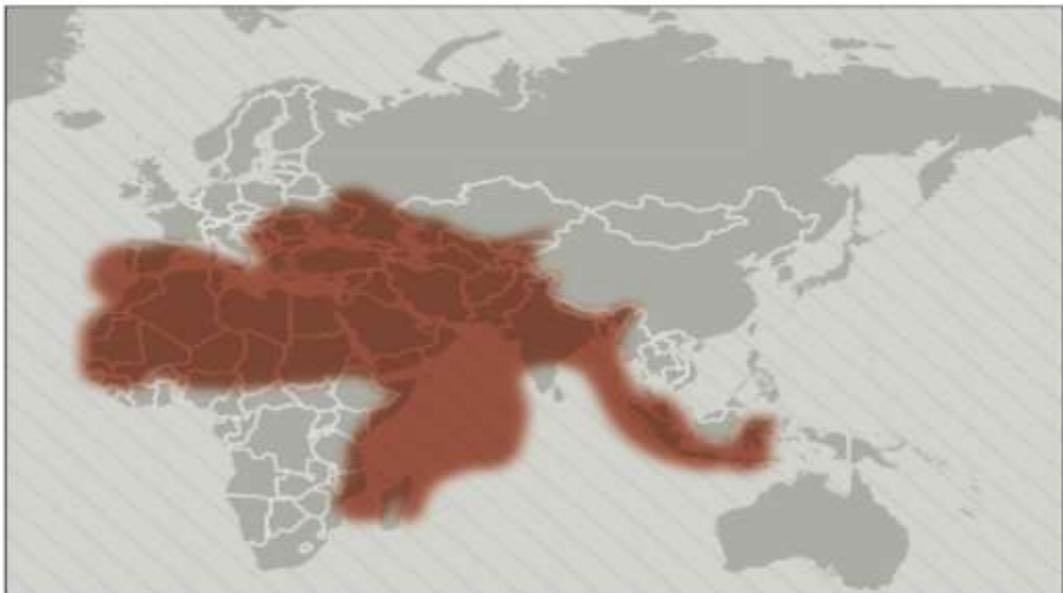
Siguiendo con la perspectiva yihadista, los árabes vivieron un pasado glorioso, la Edad de Oro del islam, que para la visión mítica que hemos referido comprende del siglo VIII

al XIII (Benzine, 2004; Mazaheri, 1951). El elemento clave de articulación política y social no solo fue la religión, el islam, sino el seguimiento de un islam puro, cercano a la simplicidad de la revelación profética (Dawn, 1988).

Una vez descrita la situación, ¿cuál es el estado final deseado? Volvemos a subrayar que para el complejo entramado del islam político «el islam es la única y última verdad, el único modo de vida. Toda la soberanía reside en Ala, que hace las leyes que la humanidad necesita» (Bakker & Boer, 2007). Y como hemos apuntado, la práctica del verdadero islam condujo a la Edad de Oro de los árabes. Por ello el fin último de las organizaciones de la yihad global es que los países musulmanes vuelvan a ser verdaderas sociedades musulmanas y salgan del estado de ignorancia *Jahiliyya* (el concepto coránico reinterpretado por Maududi y Qutb), guiados por una vanguardia que conduzca a la población a la *Hakimiyya*.

¿Cómo alcanzar esa situación de *Hakimiyya*? Un objetivo indispensable es la creación de un califato que abarque toda la *umma* y la someta a la Sharia (Al Zawahiri, 2005).

Figura IV.1
El Califato según Zawahiri



Fuente: (Jones, 2013)

Aunque algunas veces se atribuye a la yihad global la pretensión de llevar el islam a todo el globo, ese no es un objetivo, sino un deseo¹¹³ (Jones, 2013).

¹¹³ Un “deseo” documentado: En la mansión en Lúgano del “banquero” de Los Hermanos en Europa, Youssef Nada, presidente del Taqwa Bank, se encontró un documento de los Hermanos Musulmanes

Deben entonces diseñarse las acciones que, desde la situación actual, conduzcan a un Califato que imponga la Sharia en la *umma*.

En primer lugar, ya se ha disertado cómo la yihad es la transición, en el modelo de Gramsci, de una guerra de posiciones a una de movimiento. Una transición que comenzó a fraguarse hace ya muchas décadas: la violencia política de carácter o justificación islámica está presente en países como Egipto, Argelia o Palestina desde los años cincuenta del pasado siglo. Es una yihad a la que podemos calificar de local o intra estatal. Lo que cambió a partir de los años ochenta fue la aparición de una yihad global, forjada en Afganistán y liderada por Al Qaeda, una organización fundada en 1988 durante el conflicto afgano, tal y como se ha descrito en el capítulo II. Los objetivos de la yihad intra estatal eran locales: cambiar el gobierno de sus Estados. Para la yihad global, derribar a los gobiernos infieles (*Kufar*) de los Estados musulmanes solo era una etapa, necesaria para llegar al califato. Tenemos pues que señalar, como primer elemento de la estrategia de la yihad global, la transformación del conflicto desde lo local a lo global.

En segundo lugar, en el análisis de la situación hemos señalado cómo para la yihad los gobiernos de los países musulmanes se mantienen, entre otras razones, gracias al apoyo que reciben de Occidente. Los yihadistas identifican por ello un enemigo cercano (*adu al qarib*) —los gobernantes de los países musulmanes— y un enemigo lejano (*adu al baid*) —Occidente (Jones, 2013). ¿A quién atacar y cómo para conseguir la creación del califato? ¿Y con qué medios? Los dirigentes de la yihad son conscientes de su inferioridad económica y militar, por lo que el conflicto se tiene que dirimir sobre todo en el terreno moral e ideológico. Un terreno en el que la opinión pública juega un rol fundamental.

Al Qaeda y el Estado Islámico son las dos organizaciones más importantes de la yihad global y por ello los referentes adecuados para analizar su estrategia. Hay muchos grupos yihadistas, que operan en lugares del mundo muy diferentes y que geográficamente abarcan una banda muy ancha, que va desde Filipinas hasta Nigeria, pero los fundamentos ideológicos son similares y la mayoría de las organizaciones, en un momento u otro, han prestado juramento de fidelidad (*baya*) a los líderes de Al Qaeda o del Estado Islámico (Rabasa et al., 2006; K. Zimmerman, 2013).

fecha en 1982 titulado “ El proyecto”, en el que se esboza un plan para la conquista e islamización del mundo en 12 puntos (Del Valle & Razavi, 2019).

Por otro lado, hasta la creación del Estado Islámico era Al Qaeda la voz de la yihad global; de hecho, el Estado Islámico heredó la mayor parte de la estrategia de Al Qaeda, hasta que sus divergencias llevaron incluso al choque armado entre ambas organizaciones. Comenzaremos por ello centrándonos en Al Qaeda, para luego revisar la estrategia del Estado Islámico y las diferencias entre ambas organizaciones.

Se ha ya señalado en el capítulo III que Al Qaeda se concibió como una organización de vanguardia con tres objetivos principales: ser una organización terrorista, coordinar entrenar y financiar a los diferentes movimientos yihadistas en todo el mundo y encauzar y liderar a la yihad global (Byman, 2015).

El terrorismo es el principal medio militar usado por la yihad global. Es difícil definir qué es el terrorismo. Para la Real Academia de la lengua española es: «sucesión de actos de violencia para infundir terror». Pero esta acepción ignora la finalidad de ese terror. Fernando Reinares lo define de la manera siguiente:

«conjunto de acciones violentas que generan [...] efectos psíquicos desproporcionados respecto a sus consecuencias materiales y que tienen por fin condicionar las actitudes de dicho colectivo social y orientar sus comportamientos en una determinada dirección» (Reinares, 1998)

Reinares señala la finalidad del terror: a) generar efectos psíquicos en la población y b) orientar sus comportamientos. Hemos señalado cómo unos de los objetivos de Al Qaeda en su fundación fue convertirse en una organización terrorista. Pero su terrorismo requiere describir los matices que lo diferencian del terrorismo del Estado Islámico y que afectan a su estrategia global.

Al Qaeda siempre ha tenido como referencia ideológica contemporánea las ideas de Sayyed Qutb, que ha sido citado en esta tesis numerosas veces. Qutb abogó por la creación de una vanguardia, impulsora de una revolución cultural islámica, que a su vez facilitase el cambio de hegemonía política (Hamming, 2019). Pero la visión gramsciana de Al Qaeda (Quiggin, 2009) sobre el cambio de paradigma cultural implica tiempo; es un objetivo a largo plazo, que precisa obtener la adhesión de la comunidad. Por eso Al Qaeda ha sido, de manera habitual, cuidadosa con la gestión del terrorismo en el seno de la *umma*; y por ello sus actos de terror más importantes y más mediáticos se han ejecutado en países de Occidente, aunque el mensaje haya sido dirigido más hacia los musulmanes de la *umma* que hacia los ciudadanos de Occidente (Gerges, 2016, 235).

Para descifrar el modelo estratégico de Al Qaeda, además de en los discursos y declaraciones de sus líderes —como la *fatwa* del *Frente Islámico Mundial* de febrero de

1998—, hay que acudir a opúsculos como «*Knights under the Prophet banner*» (Al-Zawahiri, 2002), «*Join the Caravan*» de Abdullah Azzam (Azzam, 1987), «*la Gestión del Salvajismo*» (Naji, 2006) o tratados como la «*Llamada a la resistencia islámica global*» de Al Suri (Stout, Huckabey, Schindler, & Lacey, 2008).

Comencemos por un elemento imprescindible en la estrategia de Al Qaeda y los demás grupos terroristas islámicos: la yihad. La llamada a la guerra santa. Azzam en «*Join the Caravan*», al igual que Faraj en «*Neglected Duty*», declaró la yihad una obligación personal para todo musulmán y negó toda base teológica a aquellos que señalan que la yihad importante es la interior, la transformación personal:

«La yihad es actualmente una obligación personal (*farḍ ain*) en todos los lugares que han ocupado los infieles y permanece como obligación hasta que el último trozo de terreno que fue una vez musulmán sea reconquistado. La palabra yihad solo significa combate con armas, tal y como fue mencionado por Ibn Rushd y acordado por los cuatro Imanes [...] El dicho “hemos vuelto de una yihad menor (la batalla) a la yihad mayor (la del alma)”, que la gente cita como si fuese un Hadiz, es de hecho un Hadiz falso que no tiene base...» (Azzam, 1987).

En la *fatwa* del Frente Islámico mundial de febrero de 1998 se decía que:

«... matar americanos y sus aliados, civiles o militares, es un deber individual para cualquier musulmán que pueda hacerlo en cualquier lugar en que sea posible [...] para que sus ejércitos salgan de las tierras del islam, derrotados e incapaces de amenazar a ningún musulmán»¹¹⁴

Estas llamadas al asesinato indiscriminado y a la guerra santa para cambiar la configuración de las fronteras bajo premisas religiosas no solo nos devuelven a la situación europea anterior a la Paz de Westfalia, sino al totalitarismo en su máxima expresión, tal y como lo definió Hannah Arendt (1955) refiriéndose a nazismo, fascismo y comunismo; un modelo totalitario que, como ya se ha señalado, Bassam Tibi afirma que debe aplicarse al islam político sin ninguna reserva (Tibi, 2009).

En «*Knights under the Prophet banner*», obra escrita en el año 2001, Al Zawahiri identificó y priorizó los objetivos y fases de los que denominó como “movimiento revolucionario fundamentalista”. En primer lugar, era necesario articular orgánica e ideológicamente el movimiento; después, derribar a los regímenes de los Estados de población musulmana y a continuación, establecer un Estado islámico genuino en el corazón del mundo árabe. Para alcanzar estos objetivos se debía usar la violencia, la acción política y la propaganda contra los aparatos de los Estados y las élites secularizadas. Para Al Zawahiri, los islamistas tienen que llevar a cabo acciones políticas entre las masas, combinadas con la guerrilla urbana y con ataques esporádicos al enemigo

¹¹⁴ Disponible en <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>

externo —como Estados Unidos e Israel— como medio de propaganda que refuerce el apoyo popular a la yihad (Henzel, 2005). Un esquema similar al de la guerra prolongada (*Protracted War*) descrita por Mao Tse Tung en su lucha contra la invasión de China por Japón (Mitzcavitch, 2018).

Al Zawahiri no tiene más interés en el enemigo lejano, Occidente, que como medio para derribar al enemigo cercano, los gobiernos impíos. Y no considera necesario derrotar militarmente a Occidente en su terreno, sino hacer que no sea capaz de actuar en los países musulmanes por el coste que para ellos supone.

Al Zawahiri declaraba con cierta reticencia en el año 2007 a las preguntas de su entrevistador (de *As Sahab Media*) sobre «¿contra quién debe la *umma* alzarse en armas?»:

«en este estado, es el deber la *umma* alzarse en armas contra los invasores y sus intereses. Cualquiera que entre en la *umma* debe perder la mano, sea esta agresión en Chechenia, Afganistán, Cachemira [...] Y además de esta lucha con los invasores, la *umma* debe protegerse de los defensores de los invasores, que la apuñalan desde dentro y debe esforzarse desde hoy para deshacerse de ellos»

El entrevistador respondía que había muchos en la *umma* que pedían que se parase la lucha interna [en el seno de la *umma*], y que qué tenía que decir a eso. La respuesta de Zawahiri no deja lugar a la duda:

«A esos que piden que se detenga la lucha interna: ¿Cuál es la alternativa? ¿la alternativa es mantenerse en silencio sobre la opresión y la traición? ¿o es nuestro deber apoyar a los *muyahidines* y hacer el bien y erradicar el mal?» (Strategy and Policy Department, 2008)

En «*La gestión del salvajismo*» de Abu Bakr Naji (Naji, 2006) se aboga por fomentar y promover el caos en las sociedades islámicas, para pasar del estado de “vejación y exhaustación” en el que se encuentran los países musulmanes, dominados por los poderes que los mantienen en esa situación —Occidente—, “al estado de salvajismo”, consecuencia natural del fin del estado de vejación y en el que las fuerzas islámicas deberán restablecer el orden para implantar la sociedad islámica (Eikmeier, 2007). Sostiene Naji que para forzar la transición de la “vejación” al “salvajismo” hay que golpear a los poderes vejadores —de la misma forma que se hizo en Afganistán con la Unión Soviética o en Nueva York en las torres gemelas— y forzarlos a intervenir militarmente en los países que antes gobernaban por proxy. Esas potencias, si actúan de forma limitada perderán el conflicto; si por el contrario lo hacen con todo su poder militar, entonces no podrán sostener los costes económicos, políticos y de opinión pública de su intervención, por lo que en cualquier caso perderán.

Las estrategias definidas por Al Zawahiri y Naji definen objetivos, medios y modos de lograrlos. Son estrategias posibles —no sencillas, pero posibles— de aproximación indirecta, que plantean la combinación de diversos medios, el uso de tácticas asimétricas y que reconocen la importancia de ganarse a la opinión pública. De nuevo podemos encontrar similitudes en la aproximación de Naji y los escritos de Mao Tse-Tung:

«...Eso es lo que constituye la teoría de “las armas lo deciden todo”, que es una aproximación mecánica a la guerra con una visión subjetiva y parcial. Nuestra visión es opuesta; no solo vemos armas, sino gente. Las armas son un factor importante en la guerra, pero no el decisivo: es el pueblo, no las cosas, lo que es decisivo. La confrontación de fuerzas es no solo de poderes económicos y militares, sino de poder humano y de moral» (Zedong, 1938, p. 217)

Se ha hecho referencia en varias ocasiones a la tríada de Clausewitz y a la necesidad de proteger en un conflicto el equilibrio del bando propio entre los elementos de la tríada, que simplificando son gobierno, ejército y pueblo. Y que se debe igualmente debilitar la tríada del enemigo.

En un conflicto asimétrico como el planteado por la yihad internacional todos los elementos tienen importancia, pero cuanto más dure el conflicto más importante es el pueblo. La comunicación se convierte en el elemento de más peso y tanto Al Qaeda como *Daesh* han puesto un gran esfuerzo en esa comunicación, aunque con perspectivas diferentes, que han llevado también a modos de actuación diferentes.

La forma principal de comunicación de Al Qaeda han sido sus acciones terroristas, que en su momento más destacado le permitieron obtener una gran popularidad en el conjunto del mundo musulmán sunnita (Pew Research Center, 2011).

Las campañas de comunicación modernas combinan el uso de choques emocionales, asociaciones de ideas y las posibilidades de los medios clásicos y de las redes sociales para promover productos —o ideas políticas. Para ello es imprescindible aprovechar los sesgos cognitivos que se producen por la forma de funcionar del cerebro humano. Daniel Kahneman describió como el cerebro utiliza dos sistemas diferentes, denominados “uno” y “dos”, que actúan de manera alternativa; el “uno” es rápido, poco reflexivo y muy eficiente, mientras que el “dos” es mucho más capaz y analítico, pero requiere esfuerzo y casi dedicación completa (Kahneman, 2011). Los choques emocionales casi siempre son procesados por el sistema “uno” y si a esos choques se le asocia la idea política adecuada se puede conseguir introducir en la población las ideas deseadas por los promotores de la manipulación (Eustace, 2014).

Al Qaeda produjo un gran shock emocional con los atentados del 11S. Valorados de manera muy positiva en el mundo musulmán, pero de forma totalmente negativa en Occidente. Al Qaeda y el propio Bin Laden alcanzaron una gran popularidad y los postulados de la yihad aumentaron notablemente su legitimidad entre la *umma*; lo contrario sucedió en Occidente, en donde el islam perdió todo su prestigio; esta religión se asocia mayoritariamente a la violencia y al terror (Pew Research Center, 2006).

Al Qaeda ha mostrado siempre una gran preocupación por ganarse a la opinión pública musulmana y muchas de las cartas, entrevistas y discursos de Bin Laden y de Al Zawahiri se han orientado con ese propósito. Al Suri, el estratega más prolífico de la yihad, señala en su enciclopédico tratado «*La llamada a la resistencia islámica global*» cómo se debe dirigir la yihad a la audiencia musulmana. Su doctrina se centra en llamadas a convencer a la *umma*, para lo que hay que difundir en ella «la doctrina correcta» (Suri, 2008).

Simplificando, se puede afirmar que Al Qaeda diseñó su estrategia de comunicación tras el impacto del 11S para convencer a la población de la *umma* de la justicia de su causa y por ello de la necesidad de apoyarla. E ignoró a la población de Occidente; en uso de sus últimos mensajes en video Bin Laden proponía, como solución al conflicto, que la población de Occidente “se convirtiese al islam”.

Respecto al Estado islámico o Daesh, cuyo origen fue Al Qaeda en Irak y por ello comparte los mismos objetivos estratégicos, tiene sin embargo una singularidad que es fundamental para interpretarlos: «están convencidos de que viven el “Fin de los Tiempos” y que juegan un rol central en la llegada del Apocalipsis» (Englund & Stohl, 2016). Y por ello su actuación en Siria y en Irak ha estado influida por su visión mesiánica del mundo, que conlleva una dimensión temporal centrada en el corto y medio plazo.

A esa visión mesiánica hay que añadir que el Estado Islámico llegó a quemar las etapas definidas por Al Zawahiri en «*Knights under the Prophet Banner*» al que ya hemos hecho referencia. *Daesh* consiguió establecer un Estado islámico genuino (desde su punto de vista) en el corazón del mundo árabe. Por lo que su estrategia no era la de una vanguardia islámica que se enfrentaba a un conflicto que estimaba que duraría décadas, sino la de un Estado concreto que luchaba por su supervivencia y expansión. Desde el punto de vista bélico *Daesh* realizó en Siria y en Irak operaciones militares clásicas —simétricas— aunque no renunció al uso del terror como un elemento más, que combinó con sus operaciones convencionales.

Respecto a la opinión pública, llevó a cabo una estrategia de comunicación muy diferente de la de Al Qaeda, usando medios de difusión muy variados en un enfoque multidimensional (Ingram, 2020). Los videos de *Daesh* están repletos de violencia, triunfos, hazañas y aventura. Buscan promover choques emocionales que generen en sus enemigos terror y en sus simpatizantes el deseo de unirse al movimiento —con éxito, como prueba el elevado número de *Foreign fighters* que consiguieron reclutar, que algunas estimaciones sitúan en más de veinte mil (Gates & Podder, 2015). Su propaganda nunca ha tenido cuidado alguno ni con la opinión pública Occidental ni con la de los propios países musulmanes. Se ha orientado a «reclutar nuevos miembros, intimidar a sus oponentes y promover su legitimidad como Estado» (Williams, 2016).

La difusión del terror por Internet y el uso extensivo e intensivo de múltiples redes sociales como medio de transmisión de sus contenidos ha sido bien explotado por *Daesh* incluso en el nivel táctico para sus operaciones militares. Un buen ejemplo es la conquista de Mosul: la difusión previa de la película «*The Clanging of the swords 4*», y el uso de una app, «*the Dawn of Glad tiding*», que permitía acceder ilegalmente y de forma masiva a cuentas de Twitter, les permitió distribuir millones de mensajes, que contenían videos y fotografías de soldados iraquíes ejecutados por *Daesh*, banderas de *Daesh* ondeando en Mosul y la amenaza “estamos llegando” (Stern & Berger, 2015). Consiguieron manipular a los soldados iraquíes, que huyeron de Mosul sin combatir.

Daesh también difundió en Internet contenidos orientados a audiencias específicas, principalmente los jóvenes, porque sabía que «responderían con entusiasmo a determinadas formas de presentarles información religiosa» (Bunt, 2018). Como hemos señalado, sus campañas en las redes atrajeron decenas de miles de voluntarios para unirse a sus *muyahidines*. Un éxito operacional, porque necesitaba combatientes, pero estas campañas, unidas a los atentados terroristas reivindicados en Europa, le granjearon el rechazo tanto de la opinión pública occidental como de la musulmana (Pew research center, 2015).

En el primer número de *Dabiq* (2014), la revista en inglés editada por *Daesh*, hay un artículo, «*From Hijrah to khilafa*» en el que se detalla la estrategia de *Daesh*, organizada en cinco fases: 1) *Hijrah* (inmigración a tierra de islam), 2) *Jamaah* (establecer la comunidad de los creyentes), 3) *Taghut* (desestabilizar a los infieles) 4) *Tamkin* (Consolidarse) y 5) *Khilafah* (establecer el califato) (Ingram, 2020, 23).

Si comparamos esta estrategia con la definida por Al Zawahiri en «*Knights under the Prophet Banner*» vemos que las diferencias son mínimas; en realidad las dos divergencias de cierto calado entre una y otra organización —además de la lucha por el poder— son la gestión del terror de cara a la opinión pública árabe y la velocidad en la implantación del califato; para Al Qaeda mantener el apoyo de la *umma* era clave y era demasiado pronto para la implantación de un califato (Gartenstein-Ross, Fritz, Moreng, & Barr, 2015); el tiempo le ha acabado dando la razón.

Por terminar con la estrategia de la yihad global, es necesario prestar atención al español de origen sirio Mustafa Setmarián, o Abu Musab Al Suri, al que muchos académicos consideran el teórico más importante y prolífico de la yihad (Jones, 2013; Pérez Ventura, 2014; Zackie, 2013). Y ello porque la pérdida de capacidad operativa de Al Qaeda y el colapso del Estado Islámico hacen que las ideas de Al Suri hayan recuperado vigencia para mantener vivo el movimiento yihadista.

Al Suri nació en Aleppo, Siria en 1958 y fue miembro de los Hermanos Musulmanes. Los levantamientos contra Hafez Al Assad en los años ochenta del pasado siglo lo hicieron huir de Siria. Durante su largo periplo como activista participó en la yihad en Afganistán, Pakistán y Argelia y vivió en España (tiene la nacionalidad española), Francia y el Reino Unido. Lo más relevante de las aportaciones de Setmarián es su convicción de que el futuro de la yihad está en el “método” y no en la “organización” (*nizam, la tanzim*), ante el fracaso de las organizaciones piramidales jerárquicas de la yihad, enfrentadas a la eficiente maquinaria policial y bélica de sus enemigos. De ahí la denominación de yihad 3.0, una yihad de tercera generación que no necesita coordinación ni dirección estratégica, sino una marca (un *branding*) a la que agarrarse.

3. LA ESTRATEGIA DE LA YIHAD Y LOS PRINCIPIOS DEL SISTEMA INTERNACIONAL

El Sistema Internacional está diseñado por Occidente. Entre otras razones es así porque cuando se gestó la mayoría de los países de África y de Asia no eran Estados independientes. Se construyó un orden internacional cuyos principios descansan sobre el modelo social y político europeo —Occidental—, un modelo que tiene vocación global, y puede definirse por varios elementos característicos: la moral cristiana, el pensamiento racional de origen heleno, el derecho como articulación positiva de la organización de la comunidad, la importancia de los derechos individuales y la des-deificación de la

sociedad, aunque manteniendo en general los principios morales religiosos, normalmente cristianos (Nemo, 1981). En resumen: lógica griega, ley y Estado romano, moral cristiana.

A estos elementos hay que añadir el de la democracia representativa, tal y como se gestó en la independencia de los Estados Unidos o en la Revolución Francesa. El modelo democrático representativo de separación de poderes, aunque haya tenido algunos vaivenes, se ha impuesto en Occidente de tal manera que hoy en día no hay ni en Europa ni en América ningún país que no lo siga—salvando la excepción de Cuba y quizá ya también de Venezuela.

Los Estados democráticos se obligan a garantizar el bienestar de sus ciudadanos conformando lo que hoy llamamos en Occidente *Welfare State*, el Estado del bienestar. Este bienestar incluye derechos básicos de los individuos, que podemos englobar en seguridad humana, económica, energética, sanitaria, ecológica... y hasta, como ya se señaló, la igualdad de género (Tickner, 1992). Los Estados democráticos modernos amplían de manera extensiva el concepto clásico de seguridad del Estado alumbrado por Locke, para quien el Estado debía limitarse a garantizar la vida, la libertad y el derecho a la propiedad de los individuos (Locke, 1689).

En el modelo musulmán, al Estado lo sustituye el califato; la comunidad de los creyentes —*umma*— prima sobre los individuos y hay una identificación casi plena entre ley positiva y ley religiosa, lo que en la práctica supone una gran dificultad para la desdeificación. Es pertinente señalar cómo, aunque los principios morales generales de las religiones cristiana y musulmana son idénticos (hacer el bien y ayudar al prójimo), la puesta en práctica de esos principios se hace de forma muy diferente y abre la puerta a la confrontación, al choque de civilizaciones que evocaba Samuel Huntington en su famosa tesis (Huntington, 1996).

Organización social encaminada a preservar los derechos y libertades de cada individuo (Occidente), o individuos organizados para conseguir el máximo éxito colectivo posible (Oriente) (Kissinger, 2014). El islam —recordemos que la palabra islam significa “sumisión”— está a caballo entre ambos mundos geográfica e ideológicamente: se debate entre el colectivo y los individuos en busca de una fórmula que le permita incorporarse al mundo desarrollado, del que se siente injustamente apartado (Benzine, 2004). Y lo hace a través de la religión, sustrato y pegamento social de la mayoría de los países musulmanes. Religión que, bajo los supuestos e interpretación del islam político y de sus movimientos

yihadistas asociados, justifica la violencia para responder a las supuestas agresiones sufridas por los musulmanes y para extender el verdadero islam a toda la *umma*.

Decía Heráclito que «la guerra es el padre de todas las cosas». Las investigaciones de Giacomo Rizzolatti sobre neuronas espejo y la forma de aprendizaje mimética de los humanos (Rizzolatti & Fogassi, 2014) han proporcionado un moderno fundamento científico a la base de la teoría de René Girard sobre la violencia indiferenciada y el origen de la religión, que sería el mecanismo que permitiría dar una justificación social a una violencia cuyo origen tiene una base biológica. Para Girard, la religión es el primer intento de la humanidad de controlar la violencia indiferenciada, una violencia que nace del deseo de lo que *el otro* posee (Girard, 1961).

La violencia es, por lo tanto, un mecanismo universal en los seres vivos; responde a razones biológicas, pero se encauza y modula de forma cultural. Existe, como la guerra, desde que el hombre se vuelve tal (Aznar-Fernández Montesinos et al., 2014). Pero y pese a su fundamento biológico, esa violencia, como señala Steve Pinker, ha ido decreciendo con el paso del tiempo al ganar influencia los valores culturales sobre los biológicos (Pinker, 2010), al institucionalizarse, al sacralizarse (Girard, 1961)

No solo se ha limitado el uso legítimo de la violencia al Estado, el único que puede utilizarla dentro del contrato social, un uso exclusivo que, como señalaba Max Weber, es indispensable para que un Estado se pudiese denominar como tal (Weber, 1919) sino que el orden internacional impulsado por Occidente ha intentado, desde el final del siglo XIX, limitar la virulencia de las guerras y después, con la creación de las Naciones Unidas a mitad del siglo XX, hacer desaparecer la guerra como instrumento político legítimo.

Esta voluntad está reflejada en primer lugar en la Carta de las Naciones Unidas, que como ya se ha señalado, prohíbe el uso de la fuerza o la amenaza del uso de la fuerza en las relaciones entre Estados (de hecho, prohíbe la guerra) y en última instancia obliga a la intervención del Consejo de Seguridad para la aprobación o implementación cualquier tipo de medida de fuerza que no se ajuste a la estricta defensa propia, configurando así el moderno *ius ad bellum*. Y en segundo lugar en el derecho internacional humanitario, que limita y atempera el uso de la violencia en los conflictos bélicos, derecho que está recogido

en los convenios de Ginebra (*ius in bello*). El contenido esencial de los convenios de Ginebra puede resumirse en estos puntos¹¹⁵:

- Respeto a la vida e integridad moral de los soldados que se rinden
- Asistencia a heridos y enfermos y protección al personal sanitario
- Respeto a los civiles
- Todo el mundo se debe beneficiar de las garantías judiciales fundamentales. Nadie será condenado salvo en virtud de sentencia judicial
- Prohibición del uso de armas o métodos de guerra que puedan causar pérdidas inútiles o sufrimientos excesivos
- Distinción, en todo tiempo, entre población civil y combatientes, protegiendo a la población y los bienes civiles.

Aunque la normativa del Derecho de la Guerra, hoy renombrado como Derecho Internacional Humanitario, no siempre se ha respetado durante los conflictos de los siglos XX y XXI¹¹⁶, es indudable que ha humanizado muchos de ellos y contribuido a la protección de la población civil y de los combatientes. Sin embargo para Al Qaeda —en palabras de su antiguo líder, Osama Bin Laden—, o para el Estado Islámico, las NN. UU. y su Consejo de Seguridad son los mecanismos que ha creado Occidente para mantener su supremacía (Hill, 2006).

Daesh, Al Qaeda —en general el conglomerado de la yihad internacional— ejercen una violencia cuya motivación es radicalmente política, una violencia que es exclusiva a la especie humana y que se aparta, como señala Enrique Baca, de las otras violencias: aquellas que se ejercen por interés, miedo, supervivencia, orgullo o sexo (Aznar-Fernández Montesinos et al., 2014).

No es esto algo nuevo: el comienzo de la violencia terrorista de carácter político podemos datarla en la secta de los *hashssasini* de Alamut en el siglo XII o en los movimientos terroristas de inspiración marxista del siglo XIX. Pero esta vuelta al terror indiscriminado —legitimado por una determinada interpretación del islam— va en contra de la tendencia histórica de reducción de la violencia señalada por Pinker a la que antes se hizo referencia

¹¹⁵ De acuerdo con lo expuesto por el Comité Internacional de la Cruz Roja, disponible en <https://www.icrc.org/spa/war-and-law/overview-war-and-law.htm>

¹¹⁶ Es particularmente notorio el desprecio de *Daesh* por cualquier consideración de tipo humanitario relativa al derecho de la guerra.

Hemos señalado, sobre la estrategia de la yihad, que su situación de inferioridad militar y económica frente a los aparatos estatales de Occidente y de los propios países árabes ha obligado a los grupos yihadistas a utilizar procedimientos terroristas. La guerra, de nuevo volviendo a Clausewitz¹¹⁷,

«no cambia su naturaleza —que es imponer la voluntad por la fuerza, con el derramamiento de sangre— pero es un verdadero camaleón que adapta su forma a las circunstancias de cada momento» (Clausewitz, 1832).

El terrorismo no es considerado una forma de guerra legítima por Occidente, no entra dentro del *ius in bello*, precisamente por romper de manera frontal con los convenios de Ginebra sobre el derecho de la guerra que antes señalábamos. No obstante, ha sido justificado en muchas ocasiones por la Sociedad Internacional (al menos *ex post*) por pretender objetivos que sí que pueden ser considerados intrínsecamente legítimos: justicia social, protección de las minorías, etc., objetivos que en muchos casos en apariencia son totalmente compatibles con la Carta de los Derechos Humanos de NN. UU. El terrorismo entraría así en esas circunstancias dentro de los supuestos morales del *ius ad bellum*, aunque quedaría fuera, por supuesto, de los mecanismos de seguridad colectiva de Naciones Unidas. Normalmente los líderes terroristas no pretenden que el Estado desaparezca, sino que nazca uno nuevo (una escisión territorial) o que se produzca una revolución que cambie, bien la propiedad de los medios de producción, bien el sistema de gobierno (de uno democrático capitalista a uno socialista totalitario o a la inversa). En muchas ocasiones los terroristas del pasado se convirtieron en los líderes del futuro: Lenin, Stalin, Begin, Castro, Arafat... y han acabado formando parte de la clase política dirigente de la Sociedad Internacional; y lo han hecho con tanta legitimidad que a algunos incluso les han acabado dando el Nobel de la Paz.

No es el caso del islam político, que pretende la desaparición del sistema de Estados para ser reemplazado por un califato y un sistema político teocrático. No hay compromiso posible, porque para Occidente no se da ninguna razón moral que justifique la quiebra total de las doctrinas del *ius in bello* y del *ius ad bellum* de Naciones Unidas. Como ya señalamos, cuando Al Qaeda declaró la guerra a Occidente diciendo que «matar a americanos y sus aliados es deber para todo musulmán en cualquier país en el que sea posible...]» (Ball, Dagger y O'Neill, 2016), rompió de forma rotunda y sin adornos con el *ius in bello* y el *ius ad bello* vigentes en la Sociedad Internacional.

¹¹⁷ La guerra no es un simple acto político sino un verdadero instrumento de la política, una continuación de la política por otros medios. (Clausewitz, 1832)

Señalábamos, al analizar la estrategia de las organizaciones de la yihad, el uso del terrorismo como uno de los elementos que configuran esa estrategia. Otro es el propio concepto religioso de yihad, que no es más que la legitimación religiosa del uso político de la violencia. La religión como factor polemológico comenzó a desaparecer en Europa en 1555, con la Paz de Ausburgo entre el Emperador Carlos I de España y V de Alemania y la Liga de Smakalda, cuando se instauró el principio de *cuius regio, eius religio* —de quién es la región determina su religión— que permitía a los príncipes del Sacro Imperio Germánico elegir el luteranismo o el catolicismo; los súbditos estaban obligados a seguir la religión de su príncipe o se veían obligados a emigrar. En la Paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la guerra de los treinta años, se establecieron los principios de tolerancia religiosa y no interferencia en los asuntos religiosos de otros Estados (Marsden, 2019,p. 10). Principios que se incorporaron al modelo de Sociedad Internacional de Naciones Unidas cuatro siglos más tarde, en la Declaración Universal de los derechos Humanos, que en su artículo dieciocho dice:

«Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia»

Para Al Qaeda, las NN. UU., su Consejo de Seguridad, la Declaración de Derechos Humanos y en general el todo el entramado de Naciones Unidas no son otra cosa que herramientas que creó y que utiliza Occidente para someter a la *umma* (Hill, 2006). Pero hemos visto cómo los movimientos de la yihad global no solo contestan y rechazan la forma del orden mundial que impera hoy en día; el conflicto es más profundo, porque se repudian los principios morales que lo inspiran.

4. ISLAM, YIHAD Y SOCIEDAD INTERNACIONAL DESDE 1945

A partir de la Segunda Guerra Mundial tiene lugar la Guerra Fría, en un mundo que podemos calificar de westfaliano, bipolar, con un equilibrio dibujado alrededor de las dos grandes potencias, los Estados Unidos y la URSS, con dos modelos ideológicos en competencia: el capitalista liberal de economía de mercado y el marxista comunista. El paradigma dominante que regía el sistema internacional era el realista —o el neorrealista.

La Arquitectura de Seguridad Mundial basculaba entonces alrededor de las alianzas de los dos bloques (Occidente/Comunista); en el Atlántico eran dos las alianzas militares

multilaterales que proporcionan seguridad: OTAN y Pacto de Varsovia; en el resto del planeta eran directamente los dos grandes actores los que proporcionaban seguridad a sus aliados políticos mediante tratados militares, casi siempre bilaterales. El Consejo de seguridad de la ONU desempeñaba un papel limitado, debido al derecho de veto de las dos grandes potencias.

El islam jugaba hasta los años ochenta un papel político marginal en la competición ideológica global; estaba circunscrito al conflicto árabe israelí y a la confrontación entre Pakistán y la India.

La caída del muro de Berlín transformó la escena internacional, porque desapareció la pugna entre la ideología socialista y la liberal que había enfrentado a la Unión Soviética y a los Estados Unidos —y sus aliados— durante cuatro décadas. Por lo que, durante un breve periodo, que no llegó a un decenio, parecieron cumplirse las profecías de Fukuyama sobre el fin de la historia (Fukuyama, 1992). El fin del comunismo coincidió con el boom de la globalización; murió el orden bipolar, pero también se redujo el papel de los Estados, que sin dejar de ser los actores principales del sistema internacional dejaron que otros elementos, como las empresas y las ONG, adquirieran un protagonismo creciente.

La bipolaridad característica de la Guerra Fría dio paso a un mundo unipolar, en el que los Estados Unidos se convirtieron en el poder hegemónico. Un mundo que duró poco: en apenas un decenio se pasó a un escenario multipolar, en el que parecía quedar un solo modelo ideológico, el de la economía de mercado liberal. El paradigma imperante y que regía entonces el sistema internacional era el liberal/transnacional.

En ese escenario multipolar aumentó de manera exponencial el rol del Consejo de Seguridad de la ONU (pasó a emitir más de 50 resoluciones al año, cuando durante la guerra fría la media fue solo de doce)¹¹⁸, pero además la propia estructura de la Carta de Naciones Unidas se puso en entredicho, al generalizarse —al menos en Occidente—, el concepto de “Responsabilidad de Proteger” (R2P). Este concepto, delimitado en Canadá en el 2001¹¹⁹ e institucionalizado en las NN. UU. en el 2005¹²⁰, es una enmienda a la totalidad al principio de “no injerencia en los asuntos internos” recogido en la Carta de las Naciones Unidas¹²¹. La quiebra del principio de no injerencia, con la excusa de la

¹¹⁸ www.un.org/es/sc/documents/resolutions

¹¹⁹ El debate sobre la intervención humanitaria, origen del R2P, comenzó en la década de los noventa, tras los fracasos de la ONU en Ruanda y los Balcanes.

¹²⁰ El concepto fue adoptado en la cumbre mundial de la ONU de 2005

¹²¹ Artículo 2 párrafo 7

protección a la población de los desmanes de su propio gobierno¹²², comenzó al final del siglo XX y sirvió para justificar, por ejemplo, la intervención militar de la OTAN en Kosovo —a la que ya hemos hecho referencia— sin el respaldo del Consejo de Seguridad de la ONU, del que no se disponía debido a los vetos de Rusia¹²³ y de China.

En esa etapa el islam político no solo adquirió un rol más importante, sino que pasó a ser considerado un elemento con peso en el sistema internacional. Ya en 1979 y 1980 se habían producido dos hitos clave: el primero había sido la revolución iraní y la proclamación de la república de los teólogos; el segundo, la guerra en Afganistán entre las tropas soviéticas y la resistencia *muyahiddin*. Clave, porque en el primer caso la república iraní materializó la expresión de las ideas de Maududi, Shariati y de Qutb en un Estado musulmán (aunque fuese chiíta); por lo tanto, sirvió no solo de modelo y de inspiración a otros grupos, como los Hermanos Musulmanes, sino que además y sobre todo, demostró que era posible. Y en el segundo, porque la guerra contra los soviéticos permitió crear una élite motivada de combatientes radicales, que tras la victoria exportaron el modelo revolucionario del islam político a todo el mundo musulmán. Un modelo en el que se legitima el uso de la violencia como arma política por razones teológicas.

Para mostrar los cambios antes y después del final de la Guerra Fría en la Arquitectura de Seguridad Internacional se manejarán las siguientes variables:

- a) Conflictos interestatales (entre dos o más Estados)
- b) Conflictos intra-estatales (entre un actor estatal y uno o más no estatales)
- c) Ubicación geográfica y afiliación religiosa de la población en los lugares de los conflictos e, igualmente
- d) Número, ubicación geográfica y afiliación religiosa de la población de los Estados fallidos antes y después de la guerra fría

Desde 1946 y hasta 1990 (un periodo de 44 años) y según los datos proporcionados por las bases de datos de conflictos de la Universidad de Upsala, el número de conflictos en los que se enfrentaron al menos dos actores estatales fue de 39¹²⁴, de un total de 191

¹²² La inoperatividad de la ONU en Ruanda ante la masacre de los Tutsis en 1994 es, entre otros fracasos similares, la razón de que se alumbrara el concepto R2P

¹²³ Para Rusia Kosovo había un precedente que se podía extender a muchas regiones del espacio post-soviético y que les dejaba en situación muy complicada (Ruiz González, 2015 p. 259).

¹²⁴ De acuerdo con la base de datos de la Universidad de Upsala *Armed conflict database* versión 17.2 disponible en <http://ucdp.uu.se/downloads/>

conflictos de todo tipo, incluyendo conflictos internos como por ejemplo el de la banda terrorista ETA en España. Las ratios de conflictos interestatales e intra-estatales por año para ese periodo fueron de 0,88 y 3,45, respectivamente.

Entre 1990 y 2016 (un periodo de 26 años) el número de conflictos en los que al menos intervinieron dos Estados fue únicamente de diez, mientras que el total de conflictos alcanzó la cifra de 160. Lo que da unas ratios para el periodo de 0,38 para conflictos interestatales y 5,76 para intra-estatales.

Para los Estados fallidos no se dispone de demasiados datos anteriores al fin de la guerra fría; el más relevante es el del *Political Instability Task Force (PITF)*, analizado en *Policy Analysis* (Logan y Preble, 2006). Esta *Task Force* identifica los Estados fallidos siguiendo cuatro criterios: que haya cambio de gobierno de forma revolucionaria, conflictos étnicos, revolución política o genocidio. Hay importantes discusiones académicas no solo sobre la pertinencia de estos cuatro elementos a la hora de determinar si un Estado es fallido o no, sino sobre el concepto de Estado fallido en sí (Jackson, 2009; Thürer, 1999), tal y como señala Callejas (Callejas-Zapata, 2014), que sostiene que el origen de los disensos es la concepción weberiana del Estado como entidad organizada en un territorio, dentro del cual dispone del monopolio de la violencia.

En todo caso y a los efectos de este estudio lo importante son las tendencias, no los casos concretos; manteniendo la fuente de datos, los proporcionados por la PITF¹²⁵ en el periodo que va desde 1945 hasta 2015, la discusión normativa deja de tener importancia.

Entre 1945 y 1990 hubo, de acuerdo con el modelo expuesto y los datos proporcionados por la PITF, 64 casos de “Estado fallido”, mientras que entre 1990 y 2015 el número fue de 81; los índices de casos por año son 1,42 y 3,24, respectivamente.

No hay duda, a la vista de los datos expuestos, de cuál ha sido la evolución de la situación internacional después del final de la Guerra Fría: se produjo una significativa disminución de conflictos interestatales, un aumento notable de los conflictos intra-estatales y un aumento también muy significativo del número de Estados fallidos — medidos de acuerdo con los criterios de la PITF antes reseñados.

Se estudia a continuación la distribución geográfica y religiosa de los conflictos en los periodos considerados; entre 1945 y 1990, en 89 de los 191 conflictos registrados por la

¹²⁵ Political Instability Task Force, *Consolidated Problem Set, Historical State Armed Conflicts and Regime Crises*, 2016

universidad de Upsala, uno al menos de los contendientes era un país musulmán o un movimiento en el que la mayoría de sus miembros era de religión musulmana (por ejemplo, la OLP o el movimiento independentista en Cachemira). La ratio entre ambos tipos de conflictos (al menos un actor musulmán / ninguno de los actores musulmanes) era de 0,87.

De los 160 conflictos que se produjeron entre 1991 y 2016, en 108 casos uno de los actores era un país o un actor musulmán —en los términos antes expresados. La ratio entre ambos conflictos es de 2,07. Luego también podemos apreciar que después de la guerra fría aumenta la proporción de conflictos en países musulmanes.

Si analizamos dónde están los Estados fallidos en el 2020, podemos utilizar el *Fragile State Index 2020* de *The Fund for Peace*¹²⁶. En esa lista, de los veinte primeros países, ordenados de peor a mejor según sus índices de fragilidad, catorce son musulmanes; resulta además significativo cómo el número ha ido variando desde el 2006, año en el que comienza *The Fund for Peace* su lista. El año 2006 había nueve países musulmanes entre los veinte primeros. Comparándolo esa cifra con los catorce del año 2020 se obtiene un incremento del 55 por ciento.

En resumen: después de la guerra fría a) disminuyen los conflictos entre Estados, aumentan los conflictos intra-estatales y lo hacen sobre todo en países musulmanes. Y b) aumentan los Estados fallidos y lo hacen sobre todo en los países musulmanes

Hemos ya señalado cómo Abu Bakr Naji, en su obra *«La gestión del salvajismo»* (Eikmeier, 2007), defiende la necesidad de fomentar y promover el caos en las sociedades islámicas, atacando a los poderes vejadores y obligándolos a actuar militarmente en los países que antes gobernaban “por *proxy*”. Y cómo vaticina que si las potencias vejadoras intervienen de forma limitada perderán el conflicto; mientras que, si lo hacen con todo su potencial, no podrán sostener los costes que ello implica, especialmente de cara a su opinión pública, por lo que en cualquier caso perderán.

La transición desde país “vejado” a país “islámico” se hace inevitablemente a través del estado del “salvajismo”. La pregunta que procede hacerse es si Al Qaeda, Daesh y sus satélites han sido capaces provocar el caos y hacer intervenir a los poderes de Occidente de la forma y con las consecuencias previstas por Naji.

¹²⁶ <http://fundforpeace.org/fsi/data>

Vamos a comparar la estrategia descrita por Naji con los datos que se han recopilado en este epígrafe. Comenzando por los Estados fallidos, de los diez primeros de la lista del 2020 de la organización *The Fund for Peace*¹²⁷, en siete de ellos el papel del terrorismo yihadista es o ha sido clave para alcanzar esa condición: Somalia, Yemen, Siria, Chad, Afganistán, República Centroafricana e Irak¹²⁸.

Respecto a las intervenciones militares de Occidente en países musulmanes, podemos aceptar, con matices, que se ajustan al modelo de Naji: si la intervención es limitada fracasa y si es masiva no es sostenible en el tiempo. La segunda guerra de Irak, la larga campaña de la OTAN en Afganistán, la intervención francesa en Mali, la anglo francesa en Libia, se han movido en los parámetros del ideólogo de Al Qaeda: fracaso cuando se ha pretendido una guerra limitada —Afganistán, Libia o Mali— e incapacidad de sostener la guerra a largo plazo cuando la intervención militar ha sido decidida (Irak). Sin embargo, la intervención de Rusia en Siria parece haber tenido éxito apuntalando al régimen de Assad con una implicación militar limitada, aunque habría que sumarle el esfuerzo económico y militar de Irán y de sus milicias afines.

El problema para la estrategia de Al Qaeda y *Daesh* es que, o no han sido capaces de gestionar el salvajismo o, una vez reinstaurado el califato, no han sido capaces tampoco de mantenerlo.

5. OCCIDENTE: LA DERIVA DE LOS ESTADOS UNIDOS

El orden internacional que emergió tras la Segunda Guerra Mundial fue el auspiciado por los Estados Unidos, impulsores del paradigma liberal y de economía de mercado que estuvo en vigor en el denominado “mundo libre” durante la Guerra Fría. Los EE.UU. dirigieron el bloque liberal, que durante cuatro décadas se enfrentó al socialista, liderado por la extinta Unión Soviética, siguiendo el famoso modelo de contención diseñado por George Kennan y que acabó con la implosión económica del bloque socialista.

Se han descrito ya, aunque de forma somera, la historia de la Guerra Fría y las razones de la victoria del Occidente. Y también cómo, tras la caída del muro de Berlín y pese a algunas predicciones del final de los conflictos ideológicos como amenaza al orden

¹²⁷ <http://fundforpeace.org/fsi/data>

¹²⁸ No están entre los diez primeros del índice casos palmarios de estados fallidos o semi fallidos, como Mali (16), Libia (20) o Nigeria (14), en los que el rol del yihadismo ha sido determinante para alcanzar esa situación.

internacional, el devenir de los años noventa del pasado siglo no estuvo exento de crisis y problemas de muy diversa índole. Algunos de los más graves se saldaron de forma airosa, como sucedió con la primera guerra del Golfo, tras la invasión de Kuwait por Sadam Hussein. Esa crisis se resolvió con la intervención militar de una coalición internacional (en la que básicamente el grueso de las fuerzas fue estadounidense), siguiendo el modelo previsto en la Carta de Naciones Unidas y con pleno aval de su Consejo de Seguridad. Fue un éxito para la Sociedad Internacional y para su Arquitectura de Seguridad, en un modelo liderado por los Estados Unidos —la única superpotencia que había sobrevivido a la Guerra Fría— con el presidente George Bush (padre) al frente (Gowan, 2018). Los tiempos prometían entonces la victoria “final” del paradigma liberal, al menos en lo económico. Muy relevante resultaba que China, un Estado totalitario, comenzase, bajo el impulso de Den Xiao Ping, a transformar su economía desde un modelo socialista centralizado, con el Estado como dueño de los medios de producción, a otro de economía de mercado y propiedad privada del capital. China se uniría a la Organización Mundial del Comercio el año 2001, tras casi dos décadas creciendo a ritmos superiores al 9 por ciento anual.

La distensión política parecía que inauguraba una nueva era en las Relaciones Internacionales y se sucedían las conferencias que buscaban soluciones a temas muy dispares:

«...la cumbre de Río sobre el Cambio Climático (1992), la de Copenhague sobre el Desarrollo Social (1995), la de Pekín sobre la Mujer (1995), la de Nueva York sobre Objetivos del Milenio (2000). Se creyó que estábamos en puertas de una Sociedad de Naciones capaz de alumbrar un derecho de gentes aceptable por toda la humanidad» (Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, 2014).

Pero el nuevo escenario geopolítico, en principio muy favorable a los intereses de los EE.UU., generó un importante debate interno en su clase dirigente sobre cómo debía ser su postura internacional y cuántos los recursos económicos y militares destinados a sostenerla (Skidmore & Gates, 1997).

Los EE.UU. desde 1945 habían llevado a cabo una política intervencionista de alcance global, forjando alianzas militares y apoyando política y militarmente a los Estados que les ayudaban a sostener y promover su modelo. Actuaron bien por medio de terceros (*proxis*), bien de forma directa en aquellos lugares, como por ejemplo Corea o Vietnam, en los que estimaron que no intervenir tenía un coste mayor que actuar. Para ejecutar esta política organizaron el entramado de la Sociedad Internacional que, si bien se moldeó sobre los valores del paradigma liberal, fue además una herramienta que apoyaba sus

intereses como Estado. Instituciones como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio¹²⁹ fueron durante largo tiempo pilotados directa o indirectamente por los Estados Unidos (Lichtensztejn, 2012; Millet, 2001). Consiguieron además que el dólar fuese la moneda de referencia (y refugio) en el comercio internacional y se dotaron de una impresionante maquinaria militar, que les permitió influir —e incluso coaccionar— de manera muy notable a otros Estados y evitar a su vez ser coaccionados.

Toda esta armazón ofrecía grandes ventajas a los EE.UU., que disponían de una economía internacionalizada y con una gran capacidad productiva y de exportación que les permitió aprovechar el modelo liberal de mercado —que hay que señalar que no solo benefició a los EE.UU.—; pero también implicó cargas elevadas: el gasto militar llegó a ser superior al 5 por ciento del PIB, el apoyo a Estados totalitarios o semi totalitarios para contener el bloque comunista restaron credibilidad a su promoción de la democracia representativa y las intervenciones militares resultaron muy gravosas, no solo desde el punto de vista económico, sino también social.

Al caer el muro de Berlín se había pasado de una escena internacional bipolar a una unipolar, dominada por los EE.UU., una hegemonía que durante una década nadie pudo discutir: en 1990, se afirmaba que el mundo era sin duda unipolar (Krauthammer, 1990). Los Estados Unidos habían ganado la Guerra Fría y eran la única potencia mundial, pero la idea de que no era necesario seguir pagando los costes que esa supremacía había exigido hasta entonces empezó a abrirse camino en el liderazgo norteamericano.

Históricamente los EE.UU. han oscilado entre una postura aislacionista e internacionalista (Kissinger, 1994; Mead, 1999; Restad, 2010). Sin entrar en discusiones académicas sobre las caras de América, y particularmente las *jeffersoniana* y *jacksoniana*¹³⁰, que simbolizan las dos maneras de la población de los Estados Unidos de entender el mundo y su papel en él (Mead, 1999), sus reticencias a actuar como poder imperial en el escenario internacional fueron patentes en la Primera y la Segunda Guerra Mundial, en las que entraron tarde y con una excusa emocional (el hundimiento de buques norteamericanos por submarinos alemanes en la Gran Guerra o el ataque japonés a Pearl

¹²⁹ El GATT antes de su conversión en la OMC.

¹³⁰ Mead incluyendo en sus categorización otros dos grupos: los *hamiltonianos* y a los *wilsonianos*, pero para las relaciones internacionales no dejan de ser variaciones entre los dos modelos: intereses y principios, unilateralismo y multilateralismo (Mead, 2002)

Harbor) que inflamaron las ganas de venganza del pueblo norteamericano —y así alimentaron el lado emocional del triángulo de Clausewitz. La expansión extracontinental de los EE.UU., que comenzó una vez arrebatado a Méjico gran parte de su territorio en la guerra de 1848 y una vez superada su guerra civil, se emprendió el año 1898, en un conflicto que llevaba preparando la prensa norteamericana desde 1895. Lo hacían sobre todo los periódicos de Pulitzer (el *New York Journal*) y de William Randolph Hearst (el *World*), que acusaban a los españoles de toda clase de atrocidades en Cuba (Wilkerson, 1932). La explosión fortuita del crucero Maine en la Habana (Rickover, 1976) fue la excusa para apoderarse de los últimos restos del Imperio español y ocupar Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam. Fue una expansión diseñada por las élites, en una suerte de ampliación del “destino manifiesto”¹³¹ que había llevado a los EE. UU. a expandirse hasta el Pacífico y que a partir de 1899 lo llevaría a convertirse en un poder de carácter global. Alfred Mahan decía en sus lecciones en el *Naval War College* en Newport en 1892:

«Caballeros, a nadie en el mundo se le escapa que estamos construyendo una nueva marina de guerra [...] Bien, cuanto tengamos nuestra marina ¿Qué vamos a hacer con ella?»¹³² (Crowl, 1986, p. 477).

Esa vocación de expansión imperial, impulsada sobre todo por las élites económicas y políticas norteamericanas, duró un siglo. George W. Bush ganó las elecciones presidenciales del año 2000, ciento dos años después de la guerra de Cuba, con una agenda en la que sus prioridades eran la transformación económica y social del país (Herbert & Wroe, 2009). En su programa la política exterior jugaba un rol reducido; Bush anunció en su campaña electoral que quería que los Estados Unidos fueran más “humildes” en asuntos globales y reconociesen sus límites a la hora de actuar en el Sistema Internacional (McCormick, 2004, 189).

Los atentados del once de septiembre cambiaron la agenda de la administración republicana. EE. UU. pasó de la postura “humilde” prometida por su presidente para las Relaciones Internacionales de la nación, a una actuación casi unilateral y a la espalda de los mecanismos previstos en la Carta de las Naciones Unidas (Herbert & Wroe, 2009; Leffler, 2004). Para Mohammed Nuruzzaman, tres fueron los elementos que definieron

¹³¹ Expresión acuñada por el periodista John O’Sullivan en 1845 en un artículo publicado en el periódico *New York Morning News*: «El cumplimiento de nuestro *destino manifiesto* es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino».

¹³² Traducido por el autor: «All the world knows, gentlemen, that we are building a new Navy [...] Well, when we get our Navy, what are we going to do with it?» (Crowl, 1986)

la política exterior de Bush en Oriente Medio y cuyo mejor exponente fue la segunda guerra de Irak:

« el primero, unilateralismo a expensas de los esfuerzos multilaterales para lidiar con el terrorismo y otros asuntos globales, el segundo, la promoción de la democracia por la fuerza y por último, el militarismo¹³³» (Nuruzzaman, 2015)

Los errores cometidos por la administración Bush, por su sobrereacción a los atentados del once de septiembre del 2001, llevaron a la presidencia de Barak Obama a hacer un cambio muy importante en su estrategia de política exterior y de seguridad. Obama pretendió evitar la sobreexposición de los EE. UU. y limitar los costes de la política intervencionista que había llevado a cabo Bush. Los objetivos, sin embargo, no cambiaron de una manera reseñable:

«Se ha sugerido a menudo que la política exterior de Obama ha sido una continuación de la Doctrina Bush con el foco en la lucha contra Al Qaeda —incluyendo ataques preventivos contra blancos terroristas y contra los líderes de las organizaciones del terror (como el ataque el Pakistán para matar a Osama Bin Laden) — y en limitar la proliferación nuclear [...] Hay sutiles diferencias, seguro, pero considerando los objetivos, vemos solo diferencias marginales entre las políticas de Bush y de Obama»¹³⁴ (Morey, Thyne, Hayden, & Senters, 2012)

Cuando ocupó la presidencia Obama declaró a un colaborador:

«He heredado un mundo que puede estallar en cualquier momento de una docena de maneras distintas y tengo algunas herramientas potentes pero limitadas, quizá incluso cuestionables, para evitar que ocurra»¹³⁵ (Milne, 2012)

La política exterior de cualquier país democrático es siempre un equilibrio inestable entre principios e intereses —entre los que hay que incluir los electorales del partido que gobierna. Obama declaró en numerosas ocasiones que actuaba por principios y su propósito era «promover la interacción y reducir el uso de la fuerza militar» (Green, 2017).

Obama actuó de manera lenta, prudente y pragmática, intentando, tal y como se ha señalado, reducir los costes y los riesgos de la política en la que la administración Bush había embarcado a los Estados Unidos. Sin embargo y al igual que el intervencionismo de Bush generó problemas enormes, la retirada de las tropas norteamericana de Irak el

¹³³ Traducido por el autor: «first, unilateralism at the expense of multilateral efforts to deal with terrorism and other global issues; second, the pro motion of democracy through force; and third, militarism»

¹³⁴ Traducido por el autor: «It has often been suggested that Obama's foreign policy has been a continuation of the Bush Doctrine with a focus on fighting Al Qaeda —including preemptive strikes on terror targets, targeting leadership within terror organizations (as the raid into Pakistan to kill Osama bin Laden)— and working to limit nuclear proliferation [...] There have been subtle differences, for sure, but regarding objectives, we have seen only marginal differences between Bush and Obama»

¹³⁵ Traducido por el autor: «I'm inheriting a world that could blow up any minute in half a dozen ways, and I will have some powerful but limited and perhaps even dubious tools to keep it from happening»

año 2010, después de haber pacificado el país, llevó a la explosión de la violencia sectaria entre chiitas y sunnitas que a la postre alumbró al Estado Islámico.

Obama también debió hacer frente en su mandato a la Primavera Árabe, en la que actuó sobre todo como un espectador (Morey et al., 2012); pero apoyó políticamente la intervención militar en Libia —y logró su aprobación en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas—, una intervención que a la postre llevó a la destrucción del régimen de Gadafi. Derrocar a Gadafi no era el objetivo de la resolución aprobada, resolución en cuya gestación habían participado China y Rusia, que no pretendían un cambio de régimen; una de las consecuencias del resultado de la operación militar de la OTAN es que generó un importante malestar en esos países (Gowan, 2018). Y respecto al resto del mundo árabe, no se puede decir que, una década después de que Mohamed Bouazzizi se quemase en Túnez, las cosas hayan mejorado en los países en los que la población se levantó contra sus regímenes; más bien el balance que debe hacerse es el contrario. De ahí el término Invierno Árabe, que algunos académicos han acuñado para denominar un proceso que a la postre ni ha traído democracia ni prosperidad ni estabilidad a la región. (Feldman, 2020)

Otros elementos en los que la estrategia de Obama fue muy criticada fueron las tensiones con Rusia por Ucrania o Siria y la falta de resultados de su política con China, tanto en términos de comercio como de seguridad. Con China se produjo el agravamiento de los contenciosos abiertos sobre el estatus de Taiwán, la proliferación nuclear de Corea del Norte o las ambiciones territoriales de China en sus mares ribereños al margen de la convención de Jamaica. (Tovar-Ruiz, 2018).

Por todo ello algunas de las críticas que se hacen a George Bush sobre la indudable erosión que sufrió la Sociedad Internacional y su entramado de seguridad bajo su presidencia pueden también hacerse a Obama. A Bush por acción y a Obama por omisión; pero, en cierto modo, ambos renunciaron a liderar la estructura de Sociedad Internacional que los Estados Unidos habían creado en 1945.

Entre el año 2000 y el 2016 la estrategia de la política exterior y de seguridad de los EE.UU. osciló entre la prudencia prometida por Bush en su campaña, su intervencionismo militarista después del 11S y el realismo reflexivo de Obama. Oscilaciones que, en buena medida, respondieron a las reacciones de las diferentes administraciones frente a los retos que el yihadismo internacional les presentaba.

Donald Trump ganó las elecciones a la presidencia el año 2016. «¿Es así como termina la *Pax americana*?», se preguntaron numerosos analistas en Washington tras el triunfo de

Trump. Incluyendo a los republicanos: el reputado político neoconservador Robert Kagan declaró: «es el final del orden mundial americano, que ha durado 70 años» (Wertheim, 2018). Había un enorme pesimismo en Occidente sobre la supervivencia del orden liberal internacional con Trump en la presidencia de los Estados Unidos (Tovar-Ruiz, 2018).

En la campaña que le llevó a la victoria en las elecciones, uno de los argumentos centrales de Trump fue que los Estados Unidos estaban obteniendo un trato injusto de sus socios y aliados. En términos de seguridad —exigía que los miembros de la OTAN pagasen lo que les tocaba— y económicos, en particular con China, a la que acusaba —y sigue haciéndolo— de prácticas comerciales arteras (Conley, 2020).

La mayor parte de los planteamientos de Trump lo acercan a sus votantes *jacksonianos*, que es en los que encuentra su más firme base electoral (Tovar-Ruiz, 2018). Y de los estadounidenses, son los *jacksonianos* los que tienen menos aprecio a la legalidad internacional; para ellos Estados Unidos debe intervenir con arreglo a sus intereses cuando sea necesario, pero la promoción de la democracia, la libertad y la prosperidad en el mundo es algo en lo que no se debe de gastar el dinero de los impuestos de los norteamericanos (Mead, 1999).

Respecto al comercio y al slogan *America First*, la caída del peso global de los EE.UU. en producción industrial, desde el 30 por ciento de los años ochenta del pasado siglo al 18 por ciento del 2015, con la consiguiente pérdida de empleos en la industria, que pasó de 19 a 12 millones de trabajadores (Park & Stangarone, 2019), son algunos de los argumentos usados por Trump para que los EE.UU. abandonasen su doctrina comercial. Una doctrina que habían defendido tanto demócratas como republicanos desde el final de la Segunda Guerra Mundial y que se puede resumir en estos tres principios: el comercio crea empleo, debe ser justo y los acuerdos comerciales deben cumplirse (Park & Stangarone, 2019).

Este cambio de rumbo en la filosofía sobre el libre comercio mina las bases del paradigma liberal, tal y como señalan Pak y Stangarone:

«Priorizar la reducción del déficit norteamericano en la política comercial de los Estado Unidos tiene el potencial de erosionar el Sistema Internacional subyacente y exacerbar más que resolver las tensiones que han espoleado los movimientos económicos nacionalistas»¹³⁶ (Park & Stangarone, 2019)

¹³⁶ Traducido por el autor: «prioritizing trade deficit reduction in US trade policy has the potential to erode the underlying international system and exacerbate rather than resolve the tensions that have spurred nationalistic economic movements»

Lo debilita, entre otras razones, porque Trump ve las relaciones comerciales como un juego de suma cero, en el que unos ganan y otros pierden; deja de considerarlas como una relación ganador/ganador, de la que todos se benefician. Y no es que Trump quiera sacar a EE. UU. del comercio mundial, sino manipularlo de forma que favorezca a los intereses de los trabajadores americanos que forman su base electoral, sin preocuparse por lo que eso implica para sus socios comerciales.

Trump ha dado un vuelco a la estrategia sobre el comercio de los Estados Unidos, pero si dejamos a un lado su retórica y sus declaraciones desabridas, en política exterior su presidencia ha sido continuista. Las aproximaciones a los problemas de seguridad de Obama y de Trump no han sido muy diferentes. Los dos presidentes han seguido postulados realistas —así se declara Trump en la «*Estrategia de Seguridad Nacional de 2017*»— y solo han intervenido militarmente de manera muy restrictiva y en aquellos lugares en los que se veían afectados directamente los intereses de los Estados Unidos. Para Tovar Ruiz, pese al alarmismo inicial que generaron las declaraciones de Trump sobre cómo entendía las relaciones internacionales de los Estados Unidos, los principales problemas de la política exterior que está de hecho llevando a cabo Trump son su imprevisibilidad —debido a la disfuncionalidad en la toma de decisiones de un presidente emocional y sin experiencia internacional— y la falta de una visión estratégica clara a medio y largo plazo. Las coincidencias en ese ámbito entre ambos presidentes (Obama y Trump) son más que sus diferencias, como señala Tovar Ruiz:

«...hasta el momento, [las coincidencias] han sido más frecuentes y relevantes de lo reconocido por la mayor parte de los analistas que se han pronunciado en los debates públicos, dentro y fuera de la potencia norteamericana» (Tovar-Ruiz, 2018).

Podemos pues concluir que Estados Unidos, bajo la presidencia de Trump, ha renunciado a impulsar el paradigma liberal que diseñó tras la Segunda Guerra Mundial. Pero como hemos ido viendo, el cambio ideológico que ha llevado a renunciar a ejercer el liderazgo mundial no es reciente; comenzó casi con el final de la Guerra Fría, aunque se haya hecho patente en toda su crudeza con la llegada de Trump a la Casa Blanca. ¿Cuál es el peso que ha tenido en esta transformación el islam político y la yihad global? Sin poder cuantificarlo —no es posible aislar su influencia de otros factores como la globalización, los grandes movimientos demográficos o las deslocalizaciones industriales a terceros países— el peso de los fracasos de Irak y Afganistán sin duda han afectado a la forma de ver el mundo tanto de las élites como del pueblo llano norteamericano.

6. LA DERIVA DE SEGURIDAD EN ORIENTE MEDIO

Hemos visto cómo los Estados Unidos, en buena medida debido a las acciones del islam político —en particular las de la yihad internacional—, han abandonado el paradigma liberal que habían construido al final de la Segunda Guerra Mundial. La importancia geopolítica de los Estados Unidos hace que eso tenga implicaciones globales y que estructuras y organizaciones de seguridad que proporcionaban estabilidad regional sean hoy en día menos capaces de moderar el comportamiento de los Estados —respecto al uso de la fuerza— cuando intereses que consideran cruciales se ven amenazados.

Se puede considerar al mundo arabo musulmán como un macro complejo regional de seguridad. Y, dentro de ese complejo, podemos también establecer subdivisiones que responden a dinámicas diferentes, aunque conectadas: norte de África y Sahel, Mediterráneo Oriental —Levante—, el Golfo Pérsico y Asia Central.

En ese Complejo encontramos muchas crisis y disputas, de alcances geopolíticos muy variados: la confrontación entre Argelia y Marruecos por el Sáhara Occidental en el Oeste, entre Egipto y Etiopía por las aguas del Nilo o la disputa por Nagorno Karabaj entre Azerbaiyán y Armenia en el Cáucaso son ejemplos de conflictos con salpicaduras (*spillovers*) limitadas.

Sin embargo, la disputa entre el mundo chiita — fundamentalmente Irán— y el sunnita —cuyo liderazgo hoy en día lo ejerce Arabia Saudí—, tiene unas consecuencias que afectan prácticamente a todo el complejo de seguridad arabo musulmán. Y de igual manera, la confrontación entre, por un lado, el islam revolucionario que personifican ideológicamente los Hermanos Musulmanes y por el otro la concepción estatal de Occidente—sean estos Estados de idiosincrasia más o menos religiosa— afecta también de manera general a todo el Complejo.

En la mayoría de los numerosos conflictos que hoy en día se dan en el seno del Complejo de Seguridad arabo musulmán se superponen elementos diversos. Entre, por ejemplo, las causas de guerra civil de Yemen encontramos:

- a) las disputas entre diversas regiones y tribus por el reparto de las rentas de un Estado que nunca integró adecuadamente la reunificación entre Yemen del Norte y del Sur
- b) la competición entre Arabia Saudí e Irán por la supremacía regional —que aprovecha las diferencias religiosas entre los hutis y los demás yemenís.
- c) el terrorismo de Al Qaeda e ISIS (Darwich, 2018; Phillips & Shanahan, 2009).

Vemos como en un mismo conflicto se dan causas superpuestas; esa multiplicidad es una constante en casi todas las contiendas del Complejo. Pero, aunque los elementos varían, prácticamente en todas ellas la ideología del islam político es uno de los factores principales —si no el esencial— de la disputa.

Siguiendo los criterios del «*Conflict Barometer 2019*» del *Heidelberg Institute for Conflict Research*, estos son los conflictos activos en el Complejo (considerando solo aquellos que alcanzan la categoría de guerras y guerras limitadas, de acuerdo con la clasificación del barómetro)¹³⁷:

Tabla 4.1
Guerras y guerras limitadas (Intensidades 4 y 5)

Lugar	Causa/actor principal	Lugar	Causa/actor principal
Irak	<i>Oposición Sunnita</i>	Siria	<i>Múltiples</i>
Israel	<i>Hamas</i>	Afganistán	<i>Talibán</i>
Libia	<i>Múltiples</i>	Egipto	<i>Grupos Sinaí</i>
Yemen	<i>Arabia Saudí, Houties</i>	Mali	<i>Tuareg, Yihad</i>
Kurdistán	<i>Turquía, PKK</i>	Nigeria	<i>Boko Haram</i>
República Centroafricana	<i>Anti Balaka</i>	Sudán	<i>Oposición</i>
Burkina Faso	<i>Yihad (JNIM, ISGS)¹³⁸</i>	Camerún	<i>Boko Haram</i>
Níger	<i>Boko Haram</i>	Chad	<i>Boko Haram</i>
Somalia	<i>Al Shabab</i>	Kenia	<i>Al Shabab</i>
India Pakistán	Disputa en Cachemira		

Fuente: elaboración propia con los datos del *Conflict Barometer 2019*

De los diecinueve conflictos listados, solo hay tres en los que el islam político no es una causa mayor: el Kurdistán, Sudán y la confrontación entre Pakistán y la India. Aunque de estos dos últimos conflictos hay que reseñar que Pakistán se constituyó en 1948 como Estado musulmán escindido de la India y el origen de su disputa con su vecino, en el que viven casi 200 millones de musulmanes, es religioso. Y respecto a Sudán, aunque los

¹³⁷ La escala de medición es de 1 a 5. Los niveles 1 y 2 son conflictos no violentos, el 3 es un conflicto violento de intensidad moderada, el 4 es una guerra limitada y el 5 una guerra.

¹³⁸ JNIM: *Jamaat al Nusra ul-Islam ua al Muslimin* y ISGS: *Islamic State in the Great Sahel*

islamistas están fuera del gobierno y carecen de apoyo popular, están respaldados por Turquía y Qatar y esperan su oportunidad para volver al poder, tal y como se señala en el barómetro de Heidelberg:

«Las facciones islamistas, la más notable el partido “Congreso Popular y Reformas Ya”, que están parcialmente representados en los militares y el aparato burocrático, se quedaron fuera de los [últimos] acuerdos para repartir el poder. Aunque no tienen apoyo popular, pueden volver a ser una fuerza relevante minando el proceso de transición. Fuera del gobierno y contando con el apoyo de Turquía y Qatar pueden recuperar el apoyo popular si el gobierno fracasa en su difícilísima tarea»¹³⁹ (Heidelberg, 2019, 31).

En todo caso, de los diecinueve conflictos de intensidad cuatro o cinco, en dieciséis el islam político es la causa principal —o una de las causas principales—, lo que supone una ratio del 84 por ciento. Pero respecto al decenio pasado se ha producido un cambio cualitativo importante: el conflicto ya no se da ahora en el seno del mundo sunnita solamente entre actores estatales y no estatales, sino que Estados como Turquía y Qatar, se han sumado a esa competición, apoyando de manera abierta las ideas de los Hermanos Musulmanes a los que proporcionan —especialmente Qatar— refugio y apoyo financiero (Del Valle & Razavi, 2019; Shine & Lindenstrauss, 2017). Este apoyo ha generado un verdadero cisma en el mundo sunnita y es lo que llevó a Arabia Saudí —y a sus aliados, Egipto, Emiratos y Bahréin— a declarar el bloqueo a Qatar en junio de 2017, bloqueo que sigue vigente.

«La causa principal no coyuntural de la crisis entre el grupo liderado por Arabia Saudí y el gobierno de Qatar es el apoyo político y financiero que Doha está proporcionando a grupos políticamente activos —y algunas veces también violentos— que a menudo están relacionados con los Hermanos Musulmanes»¹⁴⁰ (Gordon, Yadlin, & Heistein, 2017).

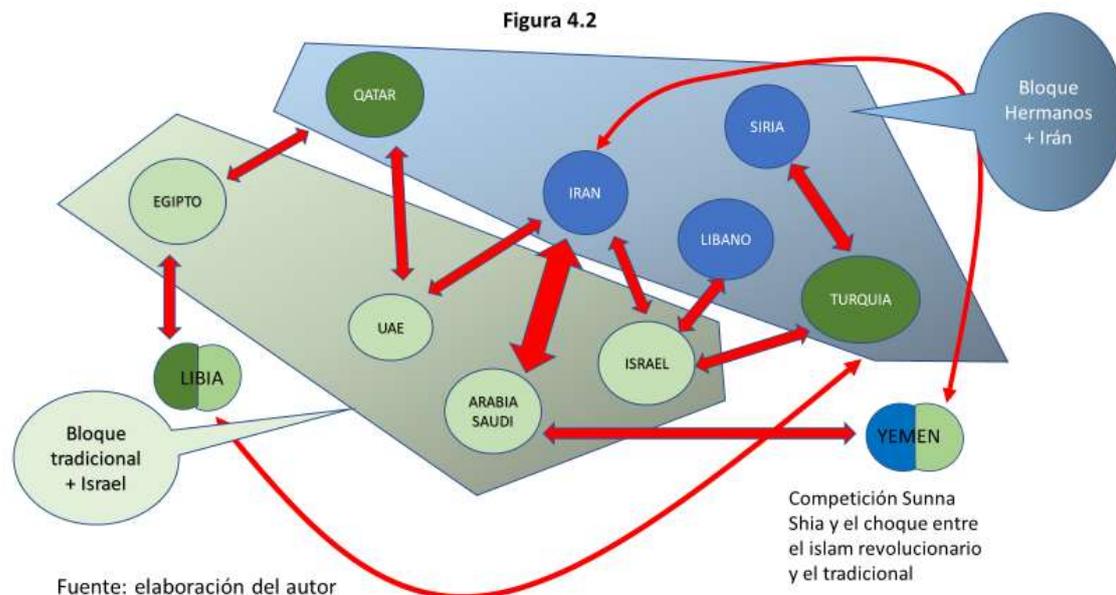
Las ambiciones neo-otomanas de Erdogan tampoco son bien vistas por Egipto o Arabia Saudí, que recelan de la base construida en Qatar por Turquía y que aloja a unos cinco mil soldados:

«Los Estados del Golfo, con la excepción de Qatar, miran a Turquía bajo el liderazgo de Recep Tayyip Erdogan como una fuerza desestabilizadora con aspiraciones neo otomanas que apoya los movimientos del islam político en la región»¹⁴¹(Guzansky & Lindenstrauss, 2020)

¹³⁹ Traducción del autor: «Also, Islamist factions, namely the Popular Congress and Reform Now, who are still partly represented in the military and the state bureaucracy, were left out of the power-sharing agreements. Although they currently do not have popular backing, they could become a relevant force again by undermining the transition process. Standing outside of the current government and being sponsored by Qatar and Turkey, they could regain public support if the former erodes on its tremendous tasks»

¹⁴⁰ Traducido por el autor: The primary long term cause of the crisis between the Saudi-led camp and the government of Qatar is Doha’s funding of and political support for politically active and sometimes violent Islamist groups, often affiliated with the Muslim Brotherhood»

¹⁴¹ Traducido por el autor: The Gulf states, with the exception of Qatar, regard Turkey under the leadership of President Recep Tayyip Erdogan as a destabilizing force with neo-Ottoman aspirations that supports political Islam movements in the region



En esa competición geopolítica se han producido nuevas alianzas, impensables hasta hace muy poco tiempo: por un lado, entre Turquía, Qatar e Irán. Y por otro, entre Arabia Saudí, Emiratos árabes e Israel, que en dos décadas ha pasado de contar con Turquía como uno de sus más firmes apoyos regionales a ser uno de sus más incómodos adversarios (Shine & Lindenstrauss, 2017).

En la figura 4.2 se describen gráficamente estas alianzas y los conflictos entre los Estados de ambos bloques, que de manera militar compiten de forma descarnada en dos de los principales conflictos intra estatales bélicos abiertos, Yemen y Libia¹⁴².

Los principales actores del Complejo en el conflicto de Yemen son Arabia Saudí y Emiratos (con apoyo de Egipto) contra Irán, mientras que en Libia son Turquía y Qatar contra Egipto (al que apoyan Emiratos y Arabia Saudí).

El conflicto en Libia es una buena muestra de la inoperancia y el deterioro de la Arquitectura de Seguridad Mundial. Las revueltas y la situación de guerra civil que se produjo en el país durante la Primavera Árabe, junto con el trato que supuestamente daba Gadafi a su propia población llevaron al Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en el 2011 a emitir su Resolución 1973¹⁴³, una resolución que establecía una zona de prohibición de vuelos, reforzaba el embargo de armas, instaba al gobierno de Libia a proteger a su población y permitía a Estados u organizaciones regionales, previa

¹⁴² Siria sigue en guerra, pero *Daesh* está derrotado en la práctica y entran otros factores en juego; sin hacer una lista exhaustiva podemos considerar a los kurdos, al creciente chiita y a los problemas fronterizos para Turquía.

¹⁴³ Disponible en [https://www.undocs.org/es/S/RES/1973%20\(2011\)](https://www.undocs.org/es/S/RES/1973%20(2011))

notificación a la Secretaría general de la ONU, a adoptar medidas para proteger a la población civil:

«...que esté bajo amenaza de ataque en la *Jamahiriya* Árabe Libia, incluida Bengasi, aunque excluyendo el uso de una fuerza de ocupación extranjera de cualquier clase en cualquier parte del territorio libio» (Res. 1973 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas).

El origen de esta Resolución es de nuevo el concepto “responsabilidad de proteger”, (R2P), que ya se ha descrito en esta tesis y del que también se ha señalado que va en contra de la Carta original de Naciones Unidas, que garantiza la no injerencia en los asuntos internos de los Estados. La resolución, que fue aprobada con las abstenciones de Rusia y China (y de Alemania y Brasil) en ningún caso permitía derrocar al régimen del coronel Gadafi, que fue lo que sucedió finalmente. Esto ha tenido como consecuencia que ni Rusia ni China hayan querido volver a proporcionar a la OTAN un mandato legal para actuar militarmente en la propia Libia o en otros escenarios tales como Siria; Rusia ha declarado repetidas veces que el uso de la fuerza por la OTAN en Libia fue «contraria a la legalidad internacional y al mandato del Consejo de Seguridad» (Terry, 2015).

La crisis libia desde la muerte de Gadafi sirve como paradigma del deterioro de la Arquitectura de Seguridad Mundial durante el último decenio. El año 2012 en Libia se celebraron elecciones —organizadas por el Consejo Nacional de Transición— que dieron como resultado un Congreso General Nacional (*General National Congress*, GNC) en el que la mayoría no era islamista. Sin embargo, los miembros más radicales del congreso consiguieron imponer una ideología extremista y la prohibición por ley a todo funcionario ligado al régimen anterior a ejercer responsabilidades políticas o administrativas. La violenta aplicación de esa ley por las milicias de Trípoli llevó a la caída del presidente, el liberal Ali Zeidan y a su sustitución por Nouri Abu Sahmain (un *amazigh* de ideología próxima a los Hermanos Musulmanes), que transformó la asamblea en una cámara revolucionaria —apoyándose en las milicias locales¹⁴⁴— y se arrogó poderes militares (Gallet, 2015).

¹⁴⁴ «En julio de 2013 Abu Shamain tomó el control de una coalición de milicias de Trípoli, la *Libyan Revolutionary Operations Room (LROR)*. La primera acción destacada de ese grupo fue el secuestro del Ali Zeidan en octubre de 2013». Traducido por el autor de: «En juillet 2013, Abu Sahmain a pris sous son autorité une coalition de milices de Tripoli, la *Libyan Revolutionary Operations Room (LROR)*. La première action d'éclat de ce groupe fut l'enlèvement d'Ali Zeidan en octobre 2013» (Gallet, 2015)

Como señala Megerisi, los actores políticos no resistieron la tentación de usar la violencia para alcanzar sus objetivos mediante las milicias que controlaban, lo que institucionalizó la violencia como arma política¹⁴⁵ (Megerisi, 2020).

La deriva del Congreso y el deterioro general de seguridad originado por las milicias islamistas (entre las que había milicias afiliadas a *Ansar al Sharia* y al Estado Islámico) (Schnitt, 2015) llevó al General Jalifa Haftar a dar un golpe de Estado (operación “*Dignidad*”) y a solicitar la disolución del Congreso y la convocatoria de nuevas elecciones; el golpe fracasó por la resistencia de los islamistas y por la negativa del GNC a disolverse; Haftar se hizo fuerte en la región cirenaica (el Este) y originó la división militar del país que hoy todavía persiste.

En junio de 2015 se celebraron otras elecciones legislativas auspiciadas por la ONU y se constituyó una nueva cámara de representantes (*House of Representatives*, HR) ubicada en Tobruk, en la órbita geográfica controlada por el general Haftar. Mientras, la cámara anterior (GNC) se negó a disolverse. El GNC contaba con el apoyo de las milicias de Trípoli y de la mayoría de los islamistas, en los que se daba una presencia creciente de ISIS y de filiales de Al Qaeda.

El caos de esos años parece ajustarse al detalle a la estrategia de Naji descrita en «*La gestión del salvajismo*», ya citada en varias ocasiones. La responsabilidad de la Sociedad Internacional no ha sido originar la crisis libia; esa crisis fue sobre todo el resultado de la quiebra un Estado que era totalmente disfuncional y que se derrumbó como un castillo de naipes con la Primavera Árabe:

«...en el 2011 no había demasiado a lo que los libios pudieran retrotraerse que les ayudase a reinstaurar la sensación de Estado: 42 años de soflamas revolucionarias y caos, infligidos por un icono empeñado en sembrar miedo y división en instituciones que había debilitado sistemáticamente, se habían cobrado su precio»¹⁴⁶ (Laessing, 2020,35).

Sin embargo, la Sociedad Internacional contribuyó a agravar la crisis, con una intervención militar que destruyó por completo cualquier estructura de Estado que pudiese haber subsistido tras Gadafi. Libia es hoy un Estado fallido —se encuentra en la posición vigésima del *Fragile State Index de Fund for Peace*¹⁴⁷, un lugar en el que las milicias y las organizaciones yihadistas se han convertido en poder cuasi absoluto en los

¹⁴⁵ The myopic use of militias by domestic political actors to achieve their internal political outcomes institutionalized violence as a political tool. (Megerisi, 2020).

¹⁴⁶ Traducido por el autor: «...in 2011 there wasn't much Libyans could hark back to that could help them reinstitute a sense of statehood: 42 years of revolutionary talk and chaos inflicted by a figurehead bent on instilling fear and division in institutions he had systematically weakened has taken its toll.

¹⁴⁷ Disponible en: <http://fundforpeace.org/fsi/data>

feudos que regentan (Atilgan, Ertl, & Engelkes, 2017). La decisión de la ONU de que su misión en Libia, UNSMIL (*United Nations Support Mission in Libya*) fuera de una presencia física muy escasa, sin el despliegue de tropas de mantenimiento de la paz, fue un error estratégico cuyas consecuencias todavía hoy perduran (Vericat & Hobrara, 2018).

Los esfuerzos de los diferentes enviados de Naciones Unidas para intentar reconciliar el bloque de Haftar y el del GNC llevaron, tras catorce meses de combates, a las conversaciones de Skhirat, Marruecos, y a unos acuerdos políticos firmados en diciembre del 2015 (*The Libyan political agreement*) cuyo resultado fue el nombramiento un Consejo presidencial, que a su vez designaría un “gobierno de acuerdo nacional”, (*Government of National Agreement*). La única Cámara de representantes sería la *House of Representatives, HR*, (ubicada en Tobruk), la GNC se disolvería — con sus miembros integrándose en el “Alto Consejo del Estado”, supuestamente un órgano consultivo del HR— y el nuevo gobierno debería ser ratificado por el HR, la única Cámara que permanecería. El acuerdo fue ratificado por el Consejo de Seguridad de la ONU y en marzo de 2016 el presidente del Consejo, Al Sarraj, entró en Libia (el gobierno se había constituido inicialmente en Túnez) y se ubicó en la base naval de Trípoli.

El acuerdo político auspiciado por la ONU no funcionó; tenía poca legitimidad local y, además:

«...exhibía una mínima capacidad estructural para implementar muchas de sus disposiciones, tales como asegurar la capital. Y para complicarlo, el nuevo primer ministro, Fayed Al Sarraj [...] fue elegido por ser el que despertaba menos controversia de los candidatos y ser la persona más agradable que se encontró»¹⁴⁸ (Megerisi, 2020)

Una buena muestra de las diferencias entre lo acordado en Skhirat y lo sucedido realmente es que la cámara de representantes elegida el 2015, el HR, nunca ratificó al gobierno (el GNA) presidido por Al Sarraj.

Egipto —bajo la presidencia del Al Sissi— y Emiratos apoyaban decididamente a Haftar; mientras que Turquía y Qatar lo hacían con el GNC. El resultado final del acuerdo de Skhirat fue que, en vez de dos gobiernos libios, se pasó a tres: la HR no reconoció al GNA y el GNC se negó a disolverse. Dicho de otra forma: la competición geopolítica entre los pro-Hermanos Musulmanes (Turquía y Qatar) y los contrarios (Egipto, Emiratos

¹⁴⁸ Traducido por el autor: «...[it] held little local legitimacy and exhibited minimal structural capability to enforce many of its provisions, such as those to secure the capital. Moreover, the new Prime Minister, Fayed al Sarraj [...] was chosen by virtue of being the least controversial and thereby most agreeable person to be found».

y Arabia Saudí) se trasladó al desbarajuste libio. Rusia dio su apoyo político a Haftar, aunque, según diversas fuentes, con una implicación militar muy escasa y manteniendo la puerta abierta al acuerdo entre el GNA y Haftar (Mezran & Miller, 2017).

Los Estados Unidos han mantenido desde siempre un perfil político muy bajo en Libia y se ha limitado a apoyar las iniciativas de Naciones Unidas y a intervenir militarmente de manera puntual y sólo para combatir a ISIS y Al Qaeda:

«La postura de EE. UU. es Libia es [...] evitar su implicación directa, apoyar el esfuerzo internacional para establecer un gobierno central reconocido con el que asociarse para combatir a ISIS (o Al Qaeda) y combatir a ISIS (o Al Qaeda) con ataques directos y limitados»¹⁴⁹ (Estelle, 2017).

En la propia Unión Europea se han dado importantes divergencias entre Italia y Francia (Feuer, Guzansky, & Lindenstrauss, 2019), divergencias que han impedido que la Unión haya podido sustituir a los EE. UU. como un actor relevante en el marasmo libio. Francia, aunque en teoría suscribe las iniciativas de la ONU, ha apoyado política e incluso militarmente a Haftar —con sus fuerzas de operaciones especiales (Mezran & Miller, 2017)— porque resultaba un aliado conveniente para enfrentar al terrorismo de ISIS y de Al Qaeda —que Francia combate directamente en Mali con la operación militar *Barkhane*—y porque sirve además para fomentar sus intereses petroleros en el Este del país:

«... [A medida que] Francia fue aumentando su actividad antiterrorista en el Sahel en el sur de Libia, la narrativa antiterrorista de Haftar y el apoyo de los emiratíes (con quienes Francia ya disfrutaba de una estrecha asociación de seguridad) lo convirtieron en un aliado natural. Además, Haftar y movimiento fueron considerados un vehículo útil para expandir la influencia francesa en Libia, que durante mucho tiempo había estado dominada por Italia, y un componente clave de la arquitectura de seguridad que los franceses estaban construyendo en el Sahel»¹⁵⁰ (Megerisi, 2020).

Mientras que Italia, a su vez, ha apoyado al gobierno del Acuerdo Nacional (GNA) como medio para combatir la inmigración descontrolada que llegaba a las costas italianas desde Libia:

«Italia intervino directamente en Libia para mitigar la crisis migratoria que comenzó en el 2015 apoyando a milicias de alguna manera afiliadas con el Gobierno del Acuerdo Nacional (GNA)»¹⁵¹ (Megerisi, 2019).

¹⁴⁹ Traducción del autor: «The US approach in Libya is [...] avoid direct involvement, back an international effort to establish a recognized central government with which to partner against ISIS (or al Qaeda), and target ISIS (or al Qaeda) directly with limited direct attacks

¹⁵⁰ Traducción del autor: «...[As] France was increasing its counterterrorism activity to Libya's south in the Sahel, Haftar's counterterrorism narrative and Emirati support (with whom France already enjoyed a close security partnership) made him a natural ally. Moreover, Haftar and his wider movement was considered a useful vehicle to expand French influence in Libya, which had long been dominated by Italy, and a key component of the wider security architecture the French were building in the Sahel

¹⁵¹ Traducido por el autor: «Italy directly intervened in Libya to mitigate the migration crisis that began in 2015, supporting militias loosely affiliated with the Government of National Accord (GNA) in Tripoli».

Pese a las numerosas iniciativas políticas llevadas a cabo por diferentes países — supuestamente en el marco de Naciones Unidas—, como las conversaciones entre Haftar y Sarraj auspiciadas por Macron en el 2018, o las llevadas a cabo en Abu Dhabi en 2019 impulsadas por el enviado especial de Naciones Unidas, Ghassan Salamé, la reiterada falta de voluntad de las partes de llegar a acuerdos llevó a Haftar a lanzar una ofensiva para conquistar Trípoli y hacerse con el control del país en abril del 2019. En síntesis: las partes conversaban y aparentemente llegaban a acuerdos auspiciados por Naciones Unidas que luego han ignorado, porque pueden hacerlo impunemente. Y Naciones Unidas no dispone de palancas efectivas porque

- a) Ni Rusia ni China van a aceptar una nueva intervención militar bajo el paraguas del Consejo de Seguridad
- b) Ni los EE. UU. ni la Unión Europea tienen la voluntad (ni la capacidad política) de asumir los costes políticos y económicos de una intervención militar en Libia ni con aval de la ONU ni sin él.

El embargo de armas a Libia es una prueba más de la irrelevancia de la ONU en el proceso. La Resolución del Consejo de Seguridad 2292 del 14 de junio del 2016¹⁵² implementó un embargo marítimo de armas a Libia por un periodo de doce meses, embargo que ha sido prolongado desde entonces por las resoluciones 2357 (2017), 2420 (2018), 2473 (2019) y 2526 (2020); ésta última es del 5 de junio y amplía el periodo de embargo por otros 12 meses a partir de la fecha de su aprobación.

El embargo no solo no se ha respetado, sino que ha habido recientes incidentes navales¹⁵³ entre buques de guerra turcos —que protegían un mercante de pabellón tanzano con destino a Trípoli— y una fragata francesa que pretendía inspeccionar ese navío en el marco de la resolución 2526, incidente que ha elevado enormemente la tensión diplomática¹⁵⁴ —y militar— entre Francia y Turquía, que son en teoría dos países aliados.

¹⁵²Disponible en <https://www.un.org/securitycouncil/es/content/sres2292-2016#:~:text=Autoriza%2C%20por%20un%20per%20ADodo%20de,violaci%C3%B3n%20del%20embargo%20de%20armas.>

¹⁵³<https://www.reuters.com/article/us-nato-france-turkey-analysis/france-turkey-tensions-mount-after-nato-naval-incident-idU,SKBN2481K5>

¹⁵⁴Macron ha declarado recientemente: «He tenido la oportunidad de decirle muy claramente al presidente Erdogan que considero que Turquía está llevando a cabo un juego peligroso en Libia, y está rompiendo todos los compromisos que adquirió en la conferencia de Berlín». Noticia de *Euronews* disponible en: <https://www.euronews.com/2020/06/23/emmanuel-macron-turkey-is-playing-a-dangerous-game-in-libya>

Turquía se ha convertido en uno de los principales actores en Libia; tras el intento de *blitzkrieg* de Haftar para tomar Trípoli, Turquía envió tropas, sistemas de defensa aérea y drones que impidieron a Haftar conquistar la capital. Esto ha promovido la escalada militar: Rusia también envió en octubre de 2019 unos mil mercenarios de la compañía privada Wagner —una compañía que parece estar de hecho controlada por el gobierno ruso (Rumer, 2019)— en un intento de inclinar la balanza a favor de Haftar, intento que ha fracasado. Las fuerzas de Haftar han tenido que retroceder hasta Sirte y de nuevo han comenzado las conversaciones de paz entre los contendientes, probablemente todos ellos esperando mejorar las condiciones de sus fuerzas —o de sus alianzas— para recomenzar los combates.

Lo verdaderamente dañino para la Arquitectura de Seguridad Mundial es que los Estados de más peso en el Consejo de Seguridad (EE. UU, Reino Unido, Francia, Rusia y China) bien ignoran el problema libio, bien forman parte declarada de uno de los bandos, al que además apoyan militarmente. Mientras que potencias regionales, como Egipto o Turquía, intervienen sobre el terreno directamente, sosteniendo al bando que se alinea con sus intereses ideológicos o geoestratégicos. Y todos ellos desdeñan el embargo de armas decretado por el Consejo de Seguridad, embargo que ellos mismos han impulsado.

En esta coyuntura no se puede ignorar el rol especial que desempeña la Turquía “post-Atatürk” de Erdogan, convertida en campeona del islam político y con aspiraciones al liderazgo regional; Erdogan promueve un rol neo otomano para Turquía y parece haber asumido alegremente el papel en el “reparto de civilizaciones” que le asignaba Huntington en «*The Clash of civilizations and the remaking of World Order*» (Huntington, 1996). Ese rol ayuda a explicar sus intervenciones militares directas en Siria y en Libia, la construcción de bases militares en el extranjero —en particular en Qatar, el otro país sunnita cercano ideológicamente a los Hermanos Musulmanes—, su escalada militar con Grecia¹⁵⁵ —no se puede excluir un conflicto bélico, de intensidad impredecible, entre ambos países en los próximos meses—, su retórica antieuropea,

¹⁵⁵ «Hoy **desafiamos a nuestros enemigos con voz más alta que ayer**. No huimos de la lucha, caer por la patria no nos hace recular”, dijo Erdogan durante un discurso en una academia militar de Ankara transmitido en directo por la cadena NTV. “La pregunta esencial es: quienes ahora se levantan contra nosotros en el Mediterráneo y zonas vecinas, ¿se arriesgarán a hacer el mismo sacrificio?” preguntó el presidente». El Confidencial, 30/08/2020, disponible en: https://www.elconfidencial.com/mundo/europa/2020-08-30/erdogan-se-declara-dispuesto-a_2729843/

especialmente con Francia y Grecia y sus insinuaciones de que se va a convertir en un poder nuclear (Landau & Stein, 2019). En el caso de Libia es muy posible que sin la intervención de Turquía Haftar hubiera tenido éxito en hacerse con el control de todo el país. Es evidente que Turquía en Libia defiende sus intereses geoestratégicos —no solo ideológicos, también económicos—, que podrían verse afectados por el acuerdo de reparto de zonas económicas marítimas entre Libia y Turquía que Erdogan firmó con el GNA, y que no tendrían ningún valor si cae el GNA. Por otro lado y para terminar de completar el escenario, el acuerdo turco libio sobre espacios marítimos ignora por completo las aguas griegas y en particular las de la isla de Creta; aunque Turquía no ha firmado la convención de derecho marítimo internacional de Montego Bay (UNCLOS) y su disputa sobre aguas con Grecia tiene muchos matices, en el caso de Libia, el tratado firmado entre ambos países (Turquía y Libia) es inaceptable tanto desde el ordenamiento jurídico internacional como siquiera desde la lógica más elemental. Y ha generado un importante malestar no solo en Grecia y Chipre, sino también en Egipto, Arabia Saudí y Emiratos Árabes, para los que el acuerdo no solo tiene carácter económico, sino que es una prueba más de la conexión de Turquía con los Hermanos Musulmanes:

«El acuerdo no es solo una violación de la UNCLOS y de los entendimientos previos entre los actores libios, sino también un reflejo de la lucha más amplia de carácter regional entre los que apoyan y los que se oponen al islam político. Los medios egipcios han catalogado el acuerdo turco libio como una intervención inaceptable en los asuntos libio árabes y un ataque inaceptable a la nación árabe que requiere una respuesta de la Liga Árabe»¹⁵⁶ (Shine & Lindenstrauss, 2017).

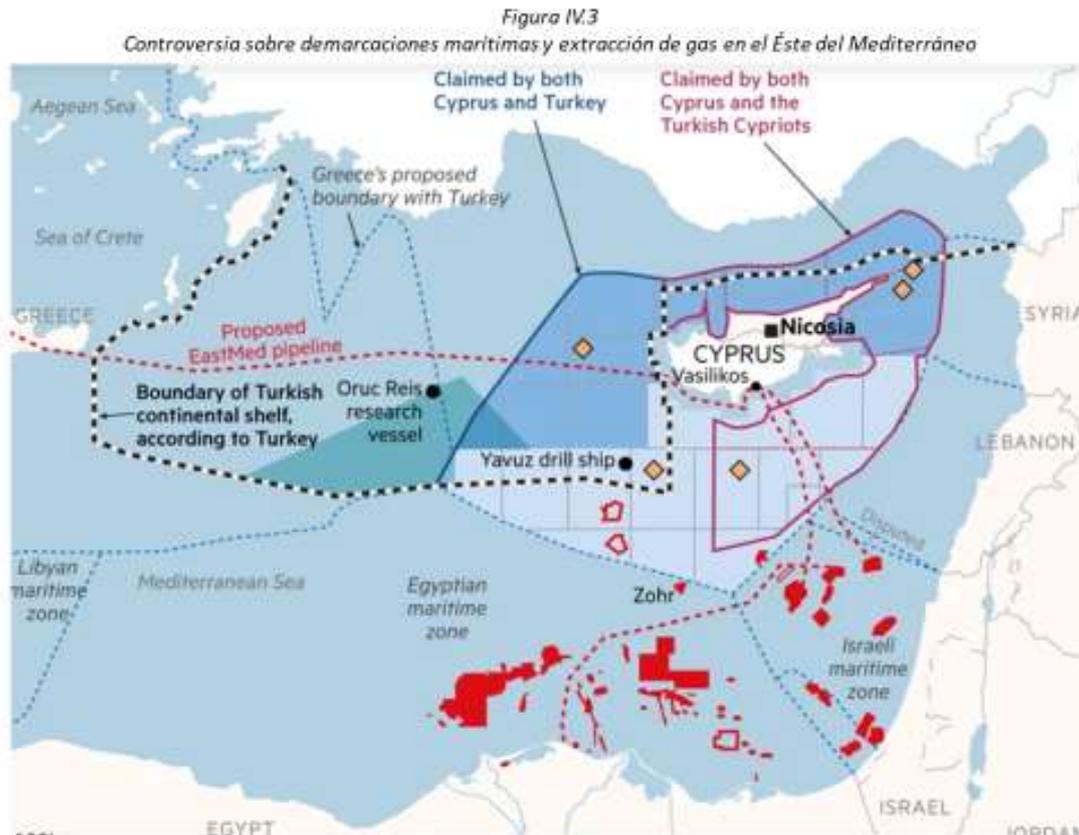
En la figura se ve la Zona Económica Exclusiva (ZEE) que declara Turquía como propia, una zona que ignora por completo a las islas griegas de Rodas y de Creta —entre otras islas de menor tamaño— y a Chipre, porque sostiene que las islas «que están en el lado erróneo entre dos tierras firmes (*mainlands*) no pueden crear jurisdicción marítima más allá de sus aguas territoriales»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Traducido por el autor: «The agreement is not only a violation of UNCLOS and of previous understandings between rival Libyan parties, but also reflective of the broader regional struggle between advocates and opponents of political Islam. Egyptian media has highlighted the Turkish-Libyan agreement as an unacceptable intervention in Arab-Libyan affairs, as harm to the Arab nation, and as an action that requires a response from the Arab League»

¹⁵⁷ Traducción del autor: «...that the islands which lie on the wrong side of the median line between two mainlands cannot create maritime jurisdiction areas beyond their territorial waters...» Declaraciones del portavoz del Ministerio de Exteriores de Turquía, Sami Aksoy, a una pregunta sobre la declaración de Grecia y Egipto sobre el acuerdo con Libia. Disponible en: http://www.mfa.gov.tr/sc_-73_-yunanistan-ve-misir-aciklamalari-hk-sc.en.mfa

El análisis de contenciosos sobre derecho marítimo internacional no es el objeto de esta tesis, por lo que no se entrará en el detalle de la controversia.

Expuesta de forma somera, Turquía niega a Grecia que sus islas generen ZEE porque están más allá de la mediana que separa la tierra firme de ambos países. Es una



Fuente: Financial Times. Disponible en:
<https://www.ft.com/content/465ba697-451f-4601-b1a7-02eca6680edc>

interpretación *sui generis*, sin soporte jurídico alguno y que, en todo caso, siguiendo el razonamiento turco, nunca podría ser aplicado a Chipre, que es un Estado archipelágico; y sin embargo se ignoran los derechos de Chipre sobre su ZEE de la misma forma que se hace con Grecia.

Turquía tiene varias razones para adoptar una postura tan asertiva; sin duda una muy relevante es la defensa de sus intereses económicos, que pueden verse perjudicados si la UE sustituye el gas que vendrá de Rusia (por el proyectado gasoducto *Turkstream*) y del Caspio (por el gasoducto *TANAP*, que conecta Turquía con Azerbaiyán), proyectos que datan de largo tiempo atrás y que implementan la estrategia turca de convertirse en *hub* de distribución y transporte de gas a Europa (Arınç, 2007). Una parte del gas que se transportaría a través de los gasoductos turcos hacia Europa podría ser reemplazado por el proveniente de Egipto, Chipre e Israel, un gas que sería librado a Europa por el futuro

gaseoducto *EastMed*, que unirá Israel, Chipre, Grecia e Italia y que pasará por aguas que Turquía reclama como su zona económica exclusiva, lo que le permite bloquear o al menos dificultar el proyecto.

Como respuesta a las acciones turcas, Grecia firmó el 6 de agosto de 2020 un acuerdo de reparto de demarcaciones marítimas con Egipto. El acuerdo fue descrito como el inicio de una nueva era en las relaciones entre ambos países. Y «es un paso más en solidificar un eje anti turco en Oriente Medio liderado por Grecia, Chipre, Egipto e Israel apoyado por Francia y los Emiratos Árabes»¹⁵⁸ (Lindenstrauss & Winter, 2020)

La Turquía de Erdogan no parece tener ningún reparo en el uso de la fuerza para defender sus intereses estratégicos —como prueban sus intervenciones militares en Siria y en Libia, junto con sus nada veladas amenazas a Grecia. Turquía es un actor asertivo, uno más entre los varios que están apareciendo en un mundo multipolar, un mundo que está abandonando el paradigma liberal transnacional y gira cada vez más hacia postulados realistas y westfalianos, un mundo que en cierto sentido se parece mucho al de los primeros años del siglo XX.

7. CONCLUSIONES DEL CAPITULO

Naciones Unidas y su Consejo de Seguridad son hoy mucho menos operantes que hace una década. La voluntad de hacer funcionar la Sociedad Internacional ha desaparecido; en el mundo multipolar del 2020, el único país que podía razonablemente asumir el liderazgo de la Sociedad Internacional liberal de inspiración kantiana y hacer funcionar a su Arquitectura de Seguridad, los EE. UU., han abandonado el modelo. Hoy en día hasta los EE. UU. persiguen solo sus intereses a corto y medio plazo, en una tendencia que se ha exacerbado con la presidencia de Donald Trump, pero cuyo origen se puede encontrar tras el final de la Guerra Fría.

El islam político diseñó una estrategia para ocupar el poder en los Estados musulmanes y para ello se enfrentó a la Sociedad Internacional siguiendo el modelo de Naji descrito en «*La Gestión del salvajismo*». Su estrategia ha tenido un éxito relativo, porque obtener y mantener el apoyo de las poblaciones musulmanas mientras se ejerce la violencia sobre esas mismas poblaciones requiere una sutileza comunicativa, sostenida en el tiempo, que las organizaciones yihadistas no han conseguido; pero su estrategia sí que ha contribuido

¹⁵⁸ Traducido por el autor: «Furthermore, it signifies an important step in solidifying an anti-Turkish axis in the Middle East, which is led by Greece, Cyprus, Egypt, and Israel, and supported by France and the United Arab Emirates»

de manera decisiva a acelerar la tendencia de los EE. UU. a desentenderse, tras los fracasos de Irak y de Afganistán, del orden liberal que ellos habían construido desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

El brazo armado del islam político —la yihad internacional— ha conseguido convertir a numerosos Estados musulmanes en Estados fallidos y desestabilizar profundamente a muchos otros. En ese sentido su estrategia ha funcionado, de tal forma que en el Complejo de Seguridad Regional que constituye el mundo arabo musulmán prácticamente ningún Estado —ni siquiera Jordania y Marruecos, los dos más estables— está a salvo de convertirse en Estado fallido (Cordesman, 2020). De lo que no han sido capaces es de transformar esa situación en oportunidades de gobierno, salvo en Egipto—de donde fueron expulsados en el golpe de Estado del general Sissi— y de una manera menos clara en Túnez, en donde mantienen un apoyo electoral relevante, pero que no les permite llevar a cabo su proyecto de transformación social. Pero en la desestabilización de Libia, del Sahel, del Sinaí egipcio, de Yemen, Somalia, Siria, Sudán, etc., la yihad internacional ha jugado y juega un papel fundamental en la promoción del caos y el desgobierno, expulsando a esos Estados de la Sociedad Internacional al convertirlos en fallidos.

El islam político es también el gran motor de la competición geopolítica del Complejo, con dos Estados, Turquía y Qatar, como sus promotores. Estos dos países confrontan de manera abierta al bloque de Arabia Saudí, Egipto y Emiratos Árabes, con el auxilio de un Irán que apoya a Turquía por sus coincidencias geoestratégicas —le favorece esa alianza en su disputa con Arabia Saudí por la hegemonía en el Golfo Pérsico— y por sus coincidencias ideológicas; las ideas de Ali Sharati o Maududi, fundamento de la República de los Teólogos iraní, son muy parecidas a las de Sayyed Qutb, ideólogo de los Hermanos Musulmanes, que son la fuente ideológica de Erdogan.

La actitud asertiva de Turquía trasciende al Complejo de Seguridad arabo musulmán; además de su intervención militar en Siria, su enfrentamiento con Grecia por la delimitación de las demarcaciones marítimas y con Francia por su apoyo militar al GNA en Libia pueden acabar en un conflicto bélico de alcance imprevisible, con consecuencias difíciles de predecir. No solo las tendría para Oriente Medio, sino también para la Unión Europea. Y podría suponer el fin de la OTAN, que ha proporcionado seguridad y estabilidad al continente europeo desde hace siete décadas. Pero no es Turquía el único Estado de la zona que persigue sus intereses geopolíticos recurriendo a la fuerza: lo hace Irán en Siria, Arabia Saudí en Yemen y Egipto y Qatar —en bandos opuestos— en Libia.

No hay hoy ningún mecanismo de seguridad ni ninguna Arquitectura de Seguridad Internacional funcional que lo impida.

CAPITULO V

CONCLUSIONES FINALES

«Los dioses son los pueblos pensados simbólicamente» (Emile Durkheim).

En 1998 Gilles Kepel, uno de los mayores especialistas mundiales en islam político publicaba su obra titulada *«Jihad: Expansion et décline de l'islamisme»* (Kepel, 2000) . Solo un año después, el 2001, el mundo asistía atónito al atentado en Nueva York del once de septiembre, un atentado que volvía a poner al fenómeno del islam político, supuestamente en declive, como actor principal de la escena internacional.

En las dos décadas que ya han pasado desde el 11S se han sucedido una serie de eventos en los que el islam político ha sido protagonista y que han contribuido a reconfigurar la Sociedad Internacional. Sin hacer un inventario completo, por su relevancia pueden destacarse la invasión de Afganistán y luego de Irak por los Estados Unidos y sus aliados, la Primavera Árabe, el nacimiento y desmoronamiento del Estado Islámico en Irak y Siria, el golpe de Estado en Egipto que desalojó a los Hermanos Musulmanes del poder, las sangrientas guerras civiles en Siria, Yemen y Libia y, por terminar esta lista no exhaustiva, la transformación de Turquía, un país que ha pasado de la laicidad de Atatürk al neo otomanismo islámico de Erdogan.

El propósito de esta tesis ha sido estudiar cómo el fenómeno del islam político afecta a la Sociedad Internacional y a su Arquitectura de Seguridad. Una tarea que había necesariamente que acotar, porque si no se delimita el campo de estudio éste se convierte en infinito. Y para ello hicimos algunas consideraciones previas, que conviene recordar, porque esas consideraciones confinan a su vez a las conclusiones alcanzadas dentro del marco definido para el problema.

La primera consideración es que el estudio del islam en esta tesis se ha circunscrito a la dimensión política de la religión. Dicho con más precisión, a cómo el islam posibilita la expresión política moderna que encarnan las hermandades islámicas o los movimientos de la yihad global. Ello hace que la tesis en ocasiones orille dos cuestiones que para muchos investigadores son clave: a) ¿de qué islam hablamos? Y b) ¿Y cuánto de “verdadero” hay en ese islam? Porque son muchas las voces, desde los propios países musulmanes y también desde Occidente y otras regiones del mundo, que señalan una y otra vez que ni Al Qaeda ni *Daesh* representan al verdadero islam, que en su esencia “es

una religión de paz”. Y que por ello no se puede establecer una conexión entre Al Qaeda o *Daesh* y el islam, porque la religión revelada por el profeta Mohamed nada tiene que ver con la interpretación que de ella hacen los terroristas de la yihad internacional.

Conviene repetir que esta tesis no entra en esas consideraciones, o lo hace solo de forma marginal. Se ha estudiado cómo la evolución histórica de la religión islámica ha permitido o facilitado que durante el siglo XX naciese una ideología que definió sus objetivos, sus principios rectores y su justificación moral recurriendo al islam *tal y como lo interpretaban sus ideólogos*.

La segunda consideración tiene que ver con la definición de conceptos básicos para el análisis, necesarios para delimitar el marco teórico. La *Seguridad humana* tiene muchas vertientes y acepciones, pero que se pueden sintetizar en las cuatro libertades a las que aludió el presidente Roosevelt, en 1941, en su famoso discurso sobre el estado de la Unión al Congreso de los Estados Unidos: libertad de expresión, libertad de religión, libertad de vivir sin penuria y libertad de vivir sin miedo¹⁵⁹.

La tesis se centra en la “libertad de vivir sin miedo”. Cuando hablamos de la Arquitectura de Seguridad Internacional, lo hacemos desde la concepción clásica de la seguridad: la paz entre las naciones y partiendo del entramado jurídico que constituye la Organización de las Naciones Unidas y en particular su Consejo de Seguridad. No es que las otras libertades sean menos valiosas; la importancia que se le dé a cada una de ellas es subjetiva, pero recurriendo de nuevo a John Locke, en el contrato social de los ciudadanos con su gobierno la primera obligación de éste es proporcionarles seguridad y asegurar su vida, su libertad y sus propiedades (Locke, 1689). Una valoración que en esta tesis se equipara para la Sociedad Internacional y su Arquitectura de Seguridad, que debe asegurar la libertad y la independencia de sus miembros. Seguridad de los Estados en el sentido *realista* del término. Sin ignorar lo que ocurre dentro de ellos, los Estados son los principales elementos de análisis y la Sociedad Internacional la forman el conjunto de esos Estados.

Es evidente que la globalización, la aparición de actores diferentes a los Estados en la escena internacional y las percepciones y emociones de los ciudadanos —transmitidas y amplificadas en las redes sociales, que hoy son de alcance global— tienen influencia en

¹⁵⁹ «The four freedom speech», discurso del 6 de enero de 1941, disponible en: <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=70#>

cómo funciona la Sociedad Internacional. No es que esos elementos se hayan ignorado en los análisis efectuados, pero se consideran sobre todo para medir cómo afectan al comportamiento y a la situación de los Estados y al entramado jurídico de la Sociedad Internacional, las Naciones Unidas.

Una vez descritos los contornos de la investigación, orientamos de nuevo el foco hacia el objetivo principal de esta tesis, que es determinar cómo ha transformado el islam político a la Arquitectura de Seguridad Mundial. Con el planteamiento inicial, descrito en la hipótesis principal, de que ha debilitado esa Arquitectura de Seguridad, construida alrededor de Naciones Unidas, de una manera muy importante.

Esa hipótesis se desdobló en tres hipótesis secundarias, cada una de ellas dando respuesta a un aspecto del problema, que en el fondo se puede condensar en tres preguntas de enunciado muy escueto: qué es el islam político, por qué este movimiento ha tenido éxito en las sociedades musulmanas y cómo ha afectado y afecta a la Sociedad Internacional y a su Arquitectura de Seguridad. Cuestiones aparentemente sencillas, pero que no han sido simples de responder.

Respecto a la primera pregunta, ¿qué es el islam político?, en la hipótesis parcial número uno lo definimos como una construcción social de base religiosa, base a la que se superponen varios elementos:

- a) una ideología, elaborada durante el siglo XX y cuyo mejor exponente lo podemos encontrar en los textos de Sayyed Qutb
- b) un movimiento social y político, cuyo paradigma son los Hermanos Musulmanes
- c) una expresión política violenta, que son las organizaciones de la yihad internacional

El islam político es una construcción social que es muy sólida —pese a sus numerosas inconsistencias— porque está construido como una pirámide: la base es el islam y la cúspide la yihad internacional. Su objetivo es el cambio radical del paradigma político y social del mundo árabe musulmán, hacia un modelo islamizado que es muy poco compatible con la Sociedad Internacional en la que vivimos.

¿Cuál es el origen de esa construcción social? Hemos mostrado que son los agravios de carácter político —sean estos reales o no— los que generan y alimentan las tendencias sociales, tendencias que para alcanzar relevancia y obtener un cierto apoyo popular necesitan una ideología que les dé sustrato y justificación moral y que proponga una

alternativa transformadora. Para el islam político esa alternativa responde, *grosso modo*, a las ideas de Qutb y Maududi sobre el islam como centro de la vida política. Es en el islam en donde los pensadores musulmanes de finales del siglo XIX y del siglo XX encontraron la justificación moral y los principios religiosos que han dado forma al islam político.

Las ideologías necesitan una organización que dé a esas ideas relevancia política en la comunidad. Para el mundo árabe sunnita esa organización han sido los Hermanos Musulmanes. Su estudio detallado nos ha permitido ver cómo desde hace un siglo han expandido su agenda política y social por todo el mundo árabe musulmán, con una estrategia a largo plazo en la que la participación política y el uso de la violencia han estado condicionadas por los contextos de cada momento.

En esa estrategia a largo plazo y por mor de determinadas circunstancias históricas — como son el fracaso del modelo liberal en Egipto, el del panarabismo de Nasser y el descrédito del marxismo— el islam político se convirtió en el modelo culturalmente hegemónico. Siguiendo el esquema de Gramsci, que se ha usado con profusión en esta tesis, es necesario, para que se dé la revolución social, que haya primero un cambio de patrones culturales, un cambio de hegemonía cultural. Ese cambio de hegemonía cultural se dio durante el último cuarto del siglo XX en el mundo árabe musulmán, en donde señalábamos que Alá había sustituido a Marx.

Según el paradigma constructivista (Alvarez Sousa, 1996; Lawson y Shilliam, 2010; Vitelli, 2014), para que un movimiento político esté en condiciones de tener éxito —bajo las circunstancias apropiadas— debe satisfacer tres condiciones: identificarse con una determinada identidad en la comunidad, disponer de una ideología diferenciada y contar con un agente que organice y aglutine al movimiento. En el capítulo II hemos mostrado cómo esas condiciones se cumplen para el islam político. La identidad es la musulmana: la pertenencia a la *umma*, una comunidad que funcionó como tal durante siglos en el conjunto del mundo musulmán. La ideología es la reinterpretación que del islam hicieron pensadores como Maududi y Qutb, que sostienen que el islam contiene todos los elementos necesarios para regir la sociedad de los hombres; y el agente son las cofradías como los Hermanos musulmanes en el islam sunnita occidental o la *Jamaat Islamyya* en el oriental.

Respecto a los grupos de la yihad internacional, el extremo de la pirámide a la que antes hacíamos referencia, se ajustan con matices al modelo de Gramsci de transición de

una guerra de posiciones a una guerra de movimiento. Hemos señalado cómo en los años ochenta del pasado siglo se ya había formado “el bloque contra hegemónico”. Y cómo en el momento adecuado se pudo pasar, siguiendo con la terminología de Gramsci, a la guerra de movimiento (Butko, 2004). Las circunstancias favorables para hacerlo se dieron en la década de 1980 a 1990: invasión de Afganistán, revolución iraní y descrédito del comunismo. El terrorismo de la yihad no es más que el cambio de fase de un movimiento social con pretensiones revolucionarias, un movimiento que siendo culturalmente hegemónico no era capaz de ocupar el poder.

Sin embargo, ya se ha reseñado cómo numerosos autores niegan que organizaciones como Al Qaeda, Boko Haram o Daesh sean islámicas, porque practican una violencia que es incompatible con lo que denominan “la verdadera esencia del islam”. Y por ello niegan la pertenencia de la yihad a la construcción social del islam político y niegan conexión alguna entre el terrorismo yihadista y organizaciones como los Hermanos Musulmanes.

Son varios los argumentos usados en esta tesis para refutar esa afirmación, incluso sin que sea necesario aludir a las numerosas coincidencias y pertenencias de yihadistas a los Hermanos Musulmanes —que se podrían, aunque con mucha benevolencia, considerar como circunstanciales.

En primer lugar, la necesaria diferenciación entre fe y ciencia que ya se planteó en el capítulo introductorio. Sin cuestionar las creencias, la relevancia social de una religión —o de una interpretación religiosa— la dan el número de sus fieles, no su ortodoxia teológica.

En segundo lugar, doctrinalmente el islam puede ser una religión pacífica o violenta, porque, como señala Michel Onfray, se pueden elegir a voluntad en el Corán (al igual que en la Biblia) aleyas con visiones pacíficas o todo lo contrario (Onfray, 2016)

Y en tercer lugar, no es posible separar, para la mayoría de las creencias, la violencia de la religión. Como señalamos en las conclusiones del segundo capítulo, la violencia es una constante en la historia de la humanidad (Aznar-Fernández Montesinos et al., 2014), entre otras razones porque tiene una base biológica (Rizzolatti & Fogassi, 2014). Pero pese a esas raíces biológicas, su expresión está cada vez más determinada y reglada por el contexto cultural (Pinker, 2010). Contexto que nace de la necesidad del *homo sapiens* de vivir en sociedad, lo que obliga a una regulación de la violencia, que no puede ejercerse de manera individualizada ni puede ser indiferenciada. Necesita una norma social para

que pueda ser aceptada. La regulación de la violencia es por ello parte del contrato social y su uso requiere una justificación moral, *que desde hace milenios tiene, en la mayoría de las ocasiones, un fundamento religioso* (Barahona, 2006; Girard, 1961). En esto el islam no es diferente de cualquier otra religión; no prohíbe la violencia, simplemente la regula y la sacraliza. Que es lo que hacen las organizaciones de la yihad: matar en nombre de dios.

Respecto al porqué, nos planteamos en la segunda hipótesis parcial que fueron las reacciones anticoloniales las que dieron origen al islam político; y que fueron los fracasos de otras ideologías las que abrieron la ventana de oportunidad para que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se convirtiese en el paradigma cultural hegemónico de transformación y mejora social en esas sociedades.

Citábamos a Mayeur-Jaouen, en su exposición de las teorías clásicas del éxito del islam político:

«En la época moderna y contemporánea se ha hecho desde hace tiempo un discurso dominante arabo céntrico y teleológico de esta guisa: “después de la expedición a Egipto, la Nahda, renacimiento árabe del siglo XIX debido a la influencia europea y a los cristianos de Siria y Líbano [...] ha permitido la eclosión de un nacionalismo árabe más o menos laico, lamentablemente combatido en la segunda mitad del siglo XX por el islamismo nacido de los Hermanos Musulmanes y alimentado por Arabia Saudita”. A ese relato, nunca puesto en duda, se ha yuxtapuesto otra narrativa, ahora dominante: “a un islam tradicional [...] sin embargo agitado por el wahabismo, le sucedió, gracias a las reformas otomanas y a la dominación europea, el reformismo musulmán, fundado al final del siglo XIX en Egipto por Jamāl al-Dīn al-Afghānī y Muḥammad Abduh, seguidos por Rashīd Riḍā. Más tarde el reformismo, minado por la traición a sus objetivos iniciales dejó paso al islamismo y finalmente al salafismo a lo largo del siglo XX y al inicio del XXI”» (Mayeur-Jaouen, 2019)

En estas teorías no es fácil encontrar relaciones causa efecto, ni procesos basados en mecanismos explicativos —en el sentido teorizado por Tilly (Charles Tilly, 2005), ni un análisis que conecte la estructura social, el contexto histórico, la situación internacional y los relaciones entre los actores para determinar cuáles son las circunstancias que llevan al éxito del movimiento —siguiendo la teoría de los movimientos sociales elaborada por Theda Skocpol (Skocpol, 1979). Ni tampoco se considera el papel de la emoción y la sensación de agravio como motores del éxito de un movimiento social (Melucci, 1994).

Los procesos complejos rara vez tienen explicaciones simples y rara vez suelen ser de recorrido temporal lineal. Hemos mostrado, desde el análisis histórico de lo sucedido durante casi dos siglos, cómo la popularidad del islam político se debe a la combinación

varios elementos: circunstancias históricas, condicionantes económicos y, sobre todo, respuestas emocionales, que han tenido lugar durante un largo periodo de tiempo y que han acabado generando un cambio de hegemonía cultural, de manera que el islam pasó de ser una religión a ser el principal referente político en el mundo árabe musulmán.

Ubicamos el inicio del movimiento en la *Nahda*, al igual que hace el relato clásico —siguiendo a Antonius (Antonius, 1938)—, en Beirut en 1847. Y hemos mostrado cómo durante el siglo XIX la *Nahda* hizo que la población del mundo árabe buscara respuestas políticas y sociales autóctonas, buscara la reafirmación del *yo* árabe, del *yo* musulmán frente a la alteridad colonial (Burgat, 2016). Fue la respuesta a la ocupación colonial y al retraso auto percibido del mundo árabe la que generó el primer elemento de una larga cadena, cadena en la que hemos mostrado cómo fue la emoción —y no la teología— la que jugó el rol principal del cambio.

El reforzamiento de la identidad árabe tuvo como consecuencia que una serie de autores como Anis al Nasuli, Darwish al Miqdadi, Akram Zucaitar, Arslan, Rida etc., promovieran en la primera mitad del siglo XX una visión semítico árabe de la Historia, cuyo argumento central era “que los semitas (árabes) ocupaban su espacio natural y habían alcanzado la grandeza. Pero la nación se había debilitado en un combate sin fin con los arios (Occidentales) a los que movía una insaciable ambición de obtener riquezas. Dos veces los imperialistas, aprovechando las desavenencias árabes, habían penetrado en la nación árabe, pervertido su cultura y explotado sus recursos, corrompiéndola con ignorancia y superstición” (Dawn, 1988). Ese relato se llevó a las escuelas; según Amin Faris, el libro de texto de Miqdadi

«fue seleccionado como el libro de texto de Historia en las escuelas secundarias de Palestina, Siria e Irak y continuó siendo el texto de la juventud árabe de varias generaciones de estudiantes». (Dawn, 1988).

La elaboración y difusión de esa visión mítica de la Historia coincidió con varios hechos que, además de continuar reforzando el incipiente nacionalismo árabe (musulmán en la India), tuvieron una enorme influencia en la geopolítica global: en primer lugar, la creación de la Unión Soviética tras la revolución marxista leninista; en segundo lugar, el fin del califato en Turquía, y por último, la inmigración judía a Palestina, que desembocó en la creación del Estado de Israel en 1948.

El marxismo leninismo proporcionaba una explicación al retraso del *tercer mundo*, con la teoría de la «transferencia de la tasa de explotación de los obreros de los países desarrollados a sus colonias» (Spiegel, 1996). Una explicación que ponía la

responsabilidad del retraso económico del mundo arabo musulmán en la maldad de los colonizadores. Se había, en la explicación leninista, cambiado la explotación de los obreros por la explotación de los países colonizados. Una idea abrazada por autores como Maududi, Arslan o Rachid Rida, en los que es muy sencillo identificar el esquema revolucionario leninista.

La desaparición del califato turco —para ser sustituido por el reparto colonial Sykes-Picot— junto con la creación del estado de Israel, contribuyeron en gran medida a incrementar el agravio de los árabes y a reforzar el relato de Miqdadi: Occidente nos quiere pobres y sometidos para explotarnos.

En resumen, en el siglo que va desde el comienzo de la *Nahda* hasta el final de la Segunda Guerra mundial se generó una conciencia nacional árabe que caló de manera generalizada entre la población. Una conciencia nacional que se construyó a partir de una historia mítica y el relato de un pasado esplendoroso en el que los árabes dominaban el mundo conocido: la Edad de Oro, que para esta visión va del siglo VIII al XIII (Benzine, 2004), coincidiendo con la Edad Media europea. Un pasado en el que el elemento clave de articulación política y social fue la religión, el islam.

Esa visión no dio paso después de la Segunda Guerra Mundial al islamismo, sino al panarabismo socialista, que fue, como se ha demostrado, socialmente mayoritario en el mundo arabo musulmán en los años cincuenta y sesenta. Fueron el fracaso de Nasser ante Israel —un choque emocional demoledor para las masas árabes, — junto con la falta de progreso económico del mundo árabe y el descrédito del marxismo como ideología las que dejaron el campo libre al islam político, que se encontró sin competencia ideológica y se convirtió, en términos gramscianos, en el movimiento culturalmente hegemónico: Alá sustituía a Marx como paladín revolucionario.

Colonización, alteridad, agravios, choques emocionales, fracaso de otras ideologías...son los elementos que fueron pavimentando el éxito del islam político, del que hemos mostrado también cómo fue aumentando su popularidad, que graduamos en una escala de cuatro niveles. El islam político durante el siglo XX fue subiendo un nivel aproximadamente cada 25 años, hasta llegar a ese estado de hegemonía cultural cuasi indiscutible en la mayoría de los países musulmanes al final del siglo.

Una hegemonía que en cierta medida parece que ya decrece; tal y como se ha relatado, la confianza en los Hermanos Musulmanes es mucho menor hoy que lo que era una década atrás; y las organizaciones de la yihad internacional, que gozaron de una

popularidad que en algunos momentos en determinados países fue mayoritaria, han perdido gran parte de ese apoyo, aunque todavía cuentan con un número considerable de partidarios, que oscila alrededor del 20 por ciento.

En la tercera hipótesis parcial respondíamos al cómo, afirmando que la estrategia de las organizaciones de la yihad global se ha orientado a promover la intervención de las naciones de Occidente en el mundo arabo musulmán, para así facilitar la toma de poder por el islam político. Una estrategia que ha tenido un éxito parcial, pero que ha debilitado a la Arquitectura de Seguridad Internacional.

Se ha constatado en esta tesis cómo Naciones Unidas y su Consejo de Seguridad son hoy mucho menos operantes que hace dos décadas. La voluntad de hacer funcionar la Sociedad Internacional se ha debilitado; en el mundo multipolar del 2020 ningún país parece dispuesto a asumir el liderazgo de la Sociedad Internacional liberal de inspiración kantiana y hacer funcionar a su Arquitectura de Seguridad. Los EE. UU., creadores del modelo, persiguen ahora sus intereses nacionales a corto y medio plazo al margen de Naciones Unidas, en una tendencia que se ha exacerbado con la presidencia de Donald Trump, pero que trasciende al último presidente; su origen se puede encontrar en el final de la Guerra Fría.

Se ha mostrado cómo el islam político diseñó una estrategia para ocupar el poder en los Estados musulmanes y cómo para conseguirlo se enfrentó a la Sociedad Internacional siguiendo el modelo descrito por Naji en *«La gestión del salvajismo»*. Su estrategia ha tenido un éxito relativo; las organizaciones yihadistas no han conseguido mantener en el tiempo el apoyo de las poblaciones musulmanas, que han sido en muchas ocasiones víctimas de su violencia. Pero su estrategia sí que ha contribuido de manera decisiva a acelerar la tendencia de los EE. UU. a desentenderse, tras los fracasos de Irak y de Afganistán, del orden liberal que ellos habían diseñado y mantenido desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Se descrito y cuantificado cómo el brazo armado del islam político —la yihad internacional— ha logrado convertir a numerosos Estados musulmanes en Estados fallidos y ha contribuido a desestabilizar profundamente a muchos otros. En ese sentido su estrategia sí que ha funcionado; en el Complejo de Seguridad Regional que constituye el mundo arabo musulmán prácticamente ningún Estado —ni siquiera Jordania y Marruecos, los dos más estables— está a salvo de convertirse, a medio plazo, en un

Estado fallido (Cordesman, 2020). Pero no han sido capaces de transformar esa situación en oportunidades de gobierno, salvo en Egipto—hasta el golpe de Estado del general Sissi— y en Túnez, en donde mantienen un apoyo electoral sustancial pero que no es suficiente para llevar a cabo su proyecto de transformación social. Pero la yihad internacional ha jugado y juega un papel fundamental en la promoción del caos y el desgobierno de Libia, del Sahel, del Sinaí egipcio, de Yemen, Somalia, Siria, Sudán, etc., intentado convertir esos Estados en fallidos y así expulsarlos de una Sociedad Internacional que consideran un elemento de dominación de Occidente.

El islam político es también el catalizador de la disputa geopolítica entre los Estados del Complejo de Seguridad del mundo arabo musulmán, con dos países, Turquía y Qatar, que se muestran abiertamente como sus valedores ideológicos. Estos dos Estados confrontan de manera abierta al bloque conservador que forman Arabia Saudí, Egipto y Emiratos Árabes. Los turcos y qatarís disponen del auxilio de un Irán que los apoya por sus coincidencias geoestratégicas —para Irán estos dos países son unos excelentes aliados en su disputa con Arabia Saudí por la hegemonía en el Golfo Pérsico— y quizá también por sus coincidencias ideológicas; las ideas de Ali Sharati, fundamento de la República de los Teólogos iraní, son similares a las de Sayyed Qutb, figura emblemática Hermanos Musulmanes.

La actitud de Turquía trasciende al Complejo de Seguridad arabo musulmán; su enfrentamiento con Grecia por la delimitación de las aguas entre ambos países y con Francia por su apoyo militar al GNA en Libia puede acabar en un conflicto bélico con consecuencias difíciles de predecir; no solo las tendría para Oriente Medio, sino también para la Unión Europea. Y podría suponer el fin de la OTAN, que ha proporcionado seguridad y estabilidad al continente europeo desde hace décadas. Pero Turquía no es el único Estado de la zona que persigue sus intereses geopolíticos recurriendo a la fuerza: también lo hace Irán en Siria, Arabia Saudí en Yemen y Egipto y Qatar —en bandos opuestos— en Libia. No hay hoy ningún mecanismo de seguridad ni ninguna Arquitectura de Seguridad Internacional funcional que lo impida.

El mundo no se detiene y con el paso del tiempo se producen zozobras políticas consecuencia de cambios sociales, económicos y demográficos que son inevitables. Tensiones que no siempre se resuelven de forma pacífica; en un número elevado de ocasiones, como señala Heráclito, la violencia es la fuerza transformadora social —«la

guerra es el padre de todas las cosas»— dentro de los Estados o entre diferentes Estados. Pero esa violencia y a medida que el peso de la historia se ha ido acumulando sobre la humanidad —que es lo que la diferencia “del tigre” de Ortega y Gasset—siempre necesita una justificación moral, que como se acaba de señalar, en la mayoría de los casos ha sido religiosa. Nada novedoso aporta a esto el islam político; simplemente nos retrotrae a tiempos que creíamos ya superados.

El mundo en los últimos treinta años ha pasado de la bipolaridad de la Guerra Fría a la multipolaridad actual, atravesando entre ambas situaciones un breve periodo de unipolaridad en los años noventa del pasado siglo. Independientemente de las perturbaciones de actores como los del islam político, cabe preguntarse si desde el punto de vista de la estabilidad y equilibrio del Sistema Internacional y el funcionamiento de su Arquitectura de Seguridad, es esa transformación a un mundo multipolar el origen de la inestabilidad creciente que hemos mostrado en la Sociedad Internacional; y si esa transformación es independiente de perturbaciones sistémicas como las que ha generado en las últimas décadas el islam político.

En 1994 Alvin Saperstein desarrolló un modelo matemático que respondía a las siguientes preguntas: a) ¿Es más estable un mundo unipolar o multipolar? b) ¿Son más propensas al conflicto las democracias o las dictaduras? c) ¿Qué da más estabilidad, proveerse de armamento de forma independiente o vía buscar alianzas y equilibrio de poder? (Saperstein, 1994). Y probó que el número de actores incrementa la inestabilidad, que las democracias son menos propensas al conflicto que las dictaduras y que buscar alianzas y equilibrios de poder es más estable que las naciones persiguiendo de forma independiente sus objetivos de seguridad.

La multipolaridad incrementa el número de actores en el sistema y por ello las posibilidades de fricción. Pero el problema no es tener conflictos —es parte de la naturaleza humana— sino la forma de afrontarlos. Un buen ejemplo es la Unión Europea, paradigma del ideal kantiano; no es que no haya desavenencias, a veces importantes, entre sus miembros, pero a nadie se le ocurre que el recurso a la fuerza pueda ser una herramienta para resolverlas. Por ello es posible inferir que en el panorama estratégico mundial actual, que es multipolar, es el debilitamiento de la Arquitectura Internacional de seguridad lo que ha multiplicado los problemas de seguridad regionales, porque han desaparecido, en la práctica, todos los mecanismos coercitivos de los que disponía la Sociedad Internacional.

Los fracasos de Occidente en Irak y Afganistán fueron en gran medida provocados por el islam político, como ya se ha probado en esta tesis, pero algunas de las nuevas hostilidades de hoy siguen muy ligadas a esta ideología: el conflicto entre Irán y Arabia Saudí, lejos de enfriarse, cada vez incorpora más actores, y las tensiones en el Egeo entre Turquía y Grecia —fomentadas en parte por un neo otomanismo de inspiración islamista— ponen en riesgo a la OTAN y amenazan con un conflicto bélico de alcance imprevisible.

La multipolaridad no disminuye las tensiones regionales; pero coincide además con un renacer de las tendencias autócratas en varias partes del mundo que favorece el recurso a la fuerza en la resolución de las disputas. Ese es otro de los elementos que señalaba Saperstein como generadores de conflictos: las dictaduras, disfrazadas de “populismo autoritario”, un fenómeno que es mundial: «...El autoritarismo de Erdogan encaja en la actual ola contra revolucionaria que se ha extendido por todas partes y que no excluye ningún continente o país»¹⁶⁰ («The Rise of “Authoritarian Populism” in the 21st Century: From Erdoğan’s Turkey to Trump’s America», 2017)

El presidente alemán, Frank Walter Steinmeier, en el discurso inaugural de la Conferencia de Seguridad de Múnich del 2020¹⁶¹ señaló que nos encontramos en una suerte «de regreso al pasado que es altamente peligroso» y también apuntó que «incluso la idea de una comunidad internacional está siendo puesta en duda» Como señala López-Barbero,

Que el mundo occidental tiene serias dificultades para desarrollar estrategias comunes para afrontar las crisis internacionales no es nuevo, pero sí lo es el consenso con el que la comunidad internacional parece constatar que el multilateralismo está en su peor crisis. (López-Barbero, 2020)

Pensando el futuro, no es fácil anticipar qué va a suceder con el islam político a medio y largo plazo. Pese a que la entrada de Turquía en la escena parece dar nuevo vigor a la ideología, el apoyo de las poblaciones musulmanas, tal y como hemos mostrado, ha bajado de manera notable desde el auge que experimentó con el choque emocional del 11S. El islam político parece en declive, pero hemos comenzado estas conclusiones citando a Gilles Kepel y a su «*Jihad: Expansion et décline de l’islamisme*» (Kepel, 2000) publicado hace veinte años. El islam político ha demostrado una y otra vez una enorme

¹⁶⁰ Erdogan’s authoritarianism fits within the current counter-revolutionary wave that has spread everywhere and does not exclude any continent or country»

¹⁶¹ Disponible en: <https://www.dw.com/es/conferencia-de-m%C3%BAnich-participantes-constatan-erosi%C3%B3n-de-la-diplomacia/a-52375304>

resiliencia y capacidad para reinventarse, para volver a ser el principal protagonista político del mundo arabo musulmán.

Haciendo un análisis general —con cierta dosis de prospectiva— sobre la Sociedad Internacional no parece posible —ni quizá tampoco deseable— volver al mundo unipolar de la *Pax Americana* de los años 90 del pasado siglo —el más estable para el modelo de Saperstein—, pero si los EE.UU. no quieren o pueden liderar el mundo, hipotéticamente quizá podrían hacerlo las Naciones Unidas. Deberían reformarse para reforzar de manera notable su representatividad y su rol institucional, única vía para que se pudieran convertir en un verdadero gobierno mundial para la gestión de los problemas asociados a los temas globales: clima, sanidad, migraciones, etc. (Popovski, 2020).

Otro posible escenario para la Sociedad Internacional es que China se convierta en un nuevo polo que compita con los EE.UU. y así se recree un mundo bipolar similar al de la Guerra Fría —de hecho hay quién dice que vivimos en un mundo *bipolar+*, con China y EE. UU. como polos principales entre otros también relevantes, pero más pequeños (Sokolsky & Rumer, 2020)—. Pero si los estadounidenses han abandonado el paradigma liberal, los chinos nunca han llegado a abrazarlo. Nadie hay más pro westfaliano y realista que China (Sepúlveda et al., 2010). China cree en poder e influencia, tanto económica como militar; no en vano está construyendo una *Blue Navy* —una marina de guerra de alta mar con capacidad de proyección estratégica— que le permita influir militarmente a escala global en defensa de sus intereses. Esa bipolaridad no recrearía por ello necesariamente el orden liberal de inspiración kantiana impulsado por Occidente desde 1945.

También podrían los Estados Unidos aspirar a elaborar una estrategia cooperativa común para los problemas globales con Europa, a la que podrían intentar sumar otros actores como Rusia, India e incluso la propia China. Nada de esto ha sucedido; más bien ha sido al contrario. Estados Unidos —su presidente— ha puesto en cuestión la existencia de la OTAN, se ha enzarzado en disputas comerciales con la Unión Europea, ha alentado el Brexit y ha dejado de pagar su contribución a diversos organismos de la ONU —o se ha retirado de esos organismos, a los que acusa de trabajar contra los intereses norteamericanos. Es indudable que las relaciones de los EE.UU. con China y Rusia son malas; pero tampoco con la UE pasan por su mejor momento.

Y sin embargo, este último escenario de una cooperación renovada entre los Estados Unidos y la Unión Europea no es solo deseable: es probablemente el único que sería posible. El bloque atlántico tiene la posibilidad de arrastrar a los demás grandes actores a un escenario de cooperación internacional que haría el mundo más seguro y más resiliente a las perturbaciones de ideologías como la del islam político. Quizá para ello sea necesario hacer una reforma de Naciones Unidas que alumbre, entre otras cosas, una Arquitectura de Seguridad Internacional diferente; pero ese es un tema para otros estudios.

GLOSARIO DE TÉRMINOS ÁRABES

El árabe es una lengua semita que tiene una estructura fonética diferente de las lenguas indoeuropeas, entre las cuales hay también importantes diferencias fonéticas. Aunque es una lengua que tiene un alfabeto, con vocales y consonantes, no es posible hacer una transcripción directa del árabe al alfabeto latino siguiendo la fonética del inglés o del francés, las dos lenguas europeas en las que es más fácil encontrar transcripciones del árabe. Para algunos sonidos hay que usar combinaciones o colocar puntos o rayas encima o debajo de algunas letras para representar fonemas que en inglés, francés o español no existen. Tampoco es posible una transcripción directa en el caso del español.

Dependiendo del método y la lengua, las transcripciones cambian tanto que las palabras pueden convertirse en irreconocibles; por ejemplo, el sonido خ corresponde fonéticamente a la jota española, pero en una transcripción realizada en un libro en inglés se hace con Kh.

La fase en árabe “coge eso”, خذ هذا, podemos transcribirla en español como *jod hadá*, en inglés como *Khoth hatha*, en francés como *khouz haza...* y encontrar en cada idioma diversas versiones, dependiendo del método, del autor y de si se hace una transcripción de lo escrito o de lo que se pronuncia. Explico esta última afirmación: Renacimiento en árabe se escribe *Al Nahḍa*, النهضة siendo esa h una jota expirada muy suave y la ḍ una dad, que es una d enfática y ocluida. Pero el artículo al, que acompaña a todos los sustantivos determinados en árabe, cambia su pronunciación cuando la primera letra del sustantivo es una letra “solar”; en ese caso la l no se pronuncia y se dobla el primer sonido consonántico: la pronunciación correcta es “*An Nahḍa*”. Por lo que para la misma palabra y método podemos encontrar dos transcripciones diferentes. Por otro lado, en árabe solo hay tres vocales cortas, a, i, u, que pueden sonar, dependiendo de la consonante que apoyen, la i como e/i y la u como o/u.

Cuando se hace referencia a términos árabes en un texto en español se puede elegir una manera de transcribir, preferentemente la española —por ejemplo la recomendada por la Fundeu¹⁶²—y ser coherente; bastaría mantener el mismo criterio durante todo el texto.

¹⁶² <https://www.fundeu.es/recomendacion/transcripcion-del-arabe-2/>

Pero el lector, que seguramente está acostumbrado a leer esos términos en textos en inglés o en español traducidos del inglés, no entendería que al hablar de la oficina de Al Qaeda en Peshawar (*Maktab al khadamat al muyahidin al arab*, مكتب خدمات المجاهدين العرب) se escribiese MAJ (al reproducir en español el sonido jota) cuando en casi todos los manuales y textos en caracteres latinos va a encontrar MAK, correspondiente a la jota en transcripción sajona, que es Kh.

He optado por ser práctico y tratar de aproximar el sonido al español cuando es posible, usar la transcripción inglesa en términos que son muy comunes y extendidos en la literatura y añadir la grafía árabe original en aquellos términos en los que podría haber confusión. No es necesario añadir la grafía en el texto para Al Qaeda, o yihad (Jihad en transcripción francesa o inglesa), o para nombres como Bin Laden o al Zarqawi, pero sí para otros términos menos comunes que, dependiendo de la transcripción, acaban siendo irreconocibles incluso para aquellos que hablan árabe. No hay pues coherencia en el método de transcripción usado, sino una cierta anarquía, que persigue ayudar a la comprensión del texto.

Se acompaña un glosario de palabras y frases en árabe que se usan durante la tesis con su transcripción y su traducción

Transliteración	Traducción	Palabra en árabe
<i>adu al baid</i>	enemigo lejano	العدو البعيد
<i>adu al qarib</i>	enemigo cercano	العدو القريب
<i>ahkâm</i>	Juicio	أحكام
<i>Ahli Hadith</i>	La familia del hadiz	اهلي الحديث
<i>al islam hua al hal</i>	el islam es la solución	الاسلام هو الحل
<i>al jihaz al sirri</i>	Aparato secreto	الجهاز السري
<i>al wala wa al bara</i>	Adhesión y rechazo	الولاء و البراء
<i>Ansar</i>	Seguidores del profeta	الأنصار
<i>aquida</i>	Credo	عقيدة
<i>bay bil dafa</i>	Venta con pago aplazado	البيع بالدفع المؤجل
<i>muajjal</i>		
<i>baya</i>	Juramento de fidelidad	بَيْعَة
<i>bida</i>	innovación	بدعة

<i>dar al islam</i>	Tierra del islam	دار الإسلام
<i>darb al jarb</i>	Tierra de la guerra	دار الحرب
<i>darb al Kifar</i>	Tierra del apostata	دار الكفر
<i>dawa</i>	predicación	الدعوة
<i>diwan al</i>	justicia administrativa	ديوان المظالم
<i>madhâlim</i>		
<i>faqih, fuqahâ</i>	Doctor (es) del <i>fiqh</i> ,	الفقيه الفقهاء
<i>fardh</i>	obligatorio	فارضة
<i>fatwa</i>	Sentencia islámica	فتوى
<i>fiqh</i>	Sistema de Derecho islámico	الفقه
<i>fitna</i>	División	فتنة
<i>hadaia</i>	modernidad	الحداثة
<i>hadiz</i>	Hecho del profeta	حديث
<i>haj</i>	peregrinación	الحج
<i>hakimiyya</i>	Sociedad que sigue las reglas de Ala	الحاكمية
halal	Puro	حلال
haram	Impuro	حرم
<i>hijra</i>	Hégira	هجري
<i>Hijrah</i>	inmigración a tierra de islam	الهجرة
hudud	penas corporales impuestas por la Sharia	لحدود
<i>hurriyah</i>	Libertad	حرية
ijara	arrendamiento	اجارة
<i>ijma</i>	Consenso de sabios	الإجماع
<i>ijtihad</i>	esfuerzo de interpretación	الاجتهاد
<i>ijwan</i>	Hermanos	الإخوة
<i>isala</i>	Autenticidad	الأصالة
<i>ishtirakiyah</i>	Socialismo	الاشتراكية
<i>isnad</i>	soporte o apoyo	اسند
<i>istihsan</i>	bien público	إسْتِحْسَان
<i>jahiliyya</i>	Ignorancia previa a la revelación	الجاهلية
<i>jamaat</i>	Agrupación, hermandad	الجماعة
<i>jizyah</i>	Impuesto de los no musulmanes	الجزية
<i>khadamat</i>	Servicios	خدمات

<i>Khilafa</i>	Califato	الخلافة
<i>kifar</i>	Infieles	كفار
<i>maalim fi tariq</i>	Señales en el camino	معلم في طارق
<i>madahib</i>	escuelas jurídicas	مذاهب
<i>mahzur</i>	Prohibido	محظور
<i>makrûh</i>	desaprobado	مكروه
<i>maktab</i>	Oficina	مكتب
<i>mustahab</i>	recomendado	مستحب
<i>manhaj</i>	Método	منهج
<i>mihna</i>	inquisición	محنة
<i>mubâh</i>	Permitido	مباحة
<i>muhaddizun</i>	sabios de los Hadices	محدثون
<i>murabaha</i>	venta con devolución predeterminada	مرابحة
<i>muyahidînes al arab</i>	combatientes árabes de la yihad	المجاهدين العرب
<i>nahda</i>	Renacimiento árabe	النهضة
<i>nidham al khassa</i>	Sección especial	نظام خاص
<i>nizam kamil</i>	Sistema completo	نظام كامل
<i>nizam, la tanzim</i>	método y no organización	نظام لا تنظيم
<i>qâdhi, pl. qudha</i>	Juez, jueces	القاضي والقضاة
<i>qawmiyyah</i>	panarabismo	القومية العربية
<i>'arabiyyah</i>		
<i>quiyas</i>	Analogía	قياس
<i>ramadân</i>	Mes de ayuno	رَمَضَان
<i>raay</i>	interpretación personal	الراي
<i>riba</i>	préstamo con interés	الربا
<i>sahwa</i>	despertar islámico	الصحوۃ الإسلامية
<i>salafîyyia</i>	Piadosos antepasados	السلفية
<i>salat</i>	Oración	صلاة
<i>shabab</i>	Juventud	شباب
<i>shahadda</i>	profesión de fe	شهادة
<i>sharia</i>	Camino, vía derecha y justa	الشريعة
<i>sheik</i>	Jeque	شيخ

<i>shura</i>	consultas en el islam	الشورى
<i>sunna</i>	tradiciones del profeta y los cuatro primeros califas	السنة
<i>suras</i>	Sección	سورة
<i>Taghut</i>	desestabilizar a los infieles	تغوت
<i>takfir</i>	Negar la condición de musulmán	تكفير
<i>talia al muqatila</i>	Vanguardia de la lucha	الطليعة المقاتلة
<i>Tamkin</i>	consolidación	تمكين
<i>tanzin</i>	organización	تنظيم
<i>taqlîd</i>	Imitación	تقليد
<i>taquiya</i>	disimulación	تقيّة
<i>tawhid</i>	unicidad de Ala	التوحيد
<i>umma</i>	Conjunto de los musulmanes	أمة
<i>Yihad</i>	guerra santa	الجهاد
<i>Zakat</i>	Limosna	زكاة
<i>Zaouias</i>	Hermandad sufi en el Magreb	الزاوية

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Aarts, P., & Roelant, C. (2015). *Saudi Arabia: a Kingdom in Peril* (2015.^a ed.). London: C. Hurst and Co. Ltd.
- Abdel-Malek, A. (1969). *Idéologie et Renaissance Nationale: l’Egypt moderne*. Paris: Anthropos.
- Agnew, J. (1998). *Geopolitics. Revisioning world politics* (Second Edi). New York: Routledge
- Al-Zawahiri, A. (2002). *Knights Under the Prophet’s Banner* (trans. by L. Mansfield, Ed.). New Jersey: TLG Publications.
- Alili, R. (1996). *Qu’est-ce que l’Islam ?* (Collection). Paris: La Decouverte.
- Althusser, L. (1971). *Aparatos-Ideologicos-Del-Estado*. Medellín: La oveja negra.
- Anas, A., & Hussein, T. (2019). *To the Mountains: My Life in Jihad, from Algeria to Afghanistan* (2019.^a ed.). London: Hurst.
- Antonius, G. (1938). *The Arab awakening: The Story of the Arab national movement*. (2010 ed.). Oxon: Routledge
- Arendt, H. (1955). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Shocken Books.
- Aron, R. (1955). *L’Opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aznar-Fernández Montesinos, F., Baca Baldomero, E., & Lázaro, J. (2014). *La guerra contra la violencia* (1^a). Madrid: Triacastela.
- Baldwin, D. A. (1993). *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*. Press, Columbia University.
- Ball, T., Dagger, R., & O’Neill, D. (2016). *Ideals and Ideologies: A Reader* (9th ed.). New York: Routledge.
- Barbé, E. (1995). *Relaciones Internacionales*. Madrid: Anaya
- Benzine, R. (2004). *Les Nouveaux penseurs de l’islam*. Casablanca: Tarik Editions.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad* (2003.^a ed.). Buenos Aires: Amorrurtu.
- Brzezinski, Z. (1998). *El gran tablero mundial: la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos* (1^a, 6 reim; Paidós, Ed.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Burgat, F. (2016). *Para comprender el islam político: una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016* (2018.^a ed.). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Buzan, B. (1991). *People States and Fear*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Buzan, B. (2004). *From International to World Society?: English School Theory and the Social Structure of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Byman, D. (2015). *Al Qaeda, the Islamic State and the global jihadist movement*. New York: Oxford University Press.
- Clausewitz, C. Von. (1832). *On War*. En M. Howard & P. Paret (Eds.), *English* (1976.^a ed.). Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press
- Collins, R. (1975). *Conflict Sociology: toward an explanatory science*. New York: Academic Press

- Commins, D. (2015). *Islam in Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.
- Cordesman, A. H. (2020). *The Greater Middle East*: <https://doi.org/10.2307/resrep25666>
- Daoud, Z. (2007). *Les années lamalif: 1985-1988, trente ans de journalisme au Maroc* (T. Editions, Ed.). Casablanca: First Vint.
- Del Valle, A., & Razavi, E. (2019). *le Projet: La stratégie de conquête d'infiltration de Frères Musulmans en France et dans le monde*. Paris: Éditions de L'Artilleur.
- Dermeghen, É. (1955). *Mahomet et la tradition islamique* (2003.^a ed.; V. BARDET & J.-L. SCHLEGEL, Eds.). Paris: Editions du Seuil.
- Feldman, N. (2020). *A Tragedy. The Arab Winter*. Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press
- Fisk, R. (2005). *The great war for civilization: the conquest of the Middle East*. London: Fourth Estate.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. New York: Free Press.
- Galula, D. (1963). *Counterinsurgency warfare: theory and practice* (2006.^a ed.; J. A. Nagl, Ed.). Westport, Connecticut: Praeger Security International
- García-Picazo, P. (2010). *Sistema Mundial: perspectivas políticas y sociológicas*. UNED.
- Gerges, F. (2018). *Making the Arab World Nasser, Qutb, and the Clash That Shaped the Middle East*. Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Girard, R. (1961). *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- Gorny, Y. (1987). *Zionism and the Arabs, 1882-1948: a study of Ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1935). *Cahiers de Prison 1-5* (1996.^a ed.; Robert Paris, Ed.). <https://doi.org/10.3817/0373015148>
- Grosjean, J. (1980). *Le Coran*. Paris: Gallimard.
- Guenad, M. (2010). *Sayyid Qutb, Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique*. Paris: L'Harmattan.
- Haim, S. G. (1972). *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley and Los Angeles: University of California
- Hamid, M., & Farrall, L. (2015). *The arabs at war in Afghanistan*. London: C. Hurst and Co. Ltd.
- Handel, M. I. (1992). *Masters of war: Classical Strategic Thought*. Oxon, OX14 4RN: Frank Cass Publishers
- Hasan, R. (2013). *Dangerous Liaisons: The Clash Between Islamism and Zionism*. London: New Generation Publishing.
- Hitti, P. K. (1937). *History of the arabs* (10.^a, (2002) ed.; W. Khalidi, Ed.). New York: Palgrave Macmillan New York.
- Horne, A. (1977). *A savage war of peace: Algeria 1954-1962* (1987.^a ed.). New York: Penguin Books.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Electronic book for kindle: Penguin

- Kandil, H. (2015). *Inside the Brotherhood*. London: Polity Press.
- Kepel, G. (2000). *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Kepel, G. (2002). *JIHAD: the trail of political islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kepel, G. (2003). *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. En Points essai*.
- Kissinger, H. (1994). *Diplomacy*. New York: Simon and Schuster.
- Kissinger, H. (2014). *World Order*. London: Penguin Random House
- Kuran, T. (1997). *Private Truths, Public Lies The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laessing, U. (2020). *No Understanding Libya since Gadafi*. London: Hurst & Company.
- Lamchichi, A. (2001). *Géopolitique de l'islamisme* (J. P. Chagnollaud, Ed.). Paris: Editions L'Harmattan.
- Lauzière, H. (2016). *The Making of Salafism: islamic reform in the twentieth century*. New York: Columbia University Press.
- Lia, B. (2007). *Architect of global Jihad*. London: Hurst Ltd.
- Locke, J. (1689). *Two treatises of government* (1988.^a ed.; P. Laslett, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Macadam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandel, N. J. (1976). *The Arabs and Zionism Before World War I*. Los Angeles: University of California Press.
- Marsden, L. (2019). *Religion and International Security*. Medford, MA: Polity Press.
- Maududi, S. A. A. (1941). *Islamic Law and Constitution* (1960.^a ed.). Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Mazaheri, A. (1951). *L'Age d'or de l'islam* (Bibliothèque). Paris: Hachette.
- Mead, W. R. (2002). *Special Providence: American Foreign Policy and how it changed the world*. New York: Routledge.
- Mellor, N. (2017). *Voice of the Muslim Brotherhood: Da'wa, Discourse, and Political Communication*. New York: Routledge
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, R. (1969). *The society of muslim brotherhood*. Oxford: Oxford University Press
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf, Alfred A
- Musallam, A. A. (2005). *From Secularism to Yihad: Sayyid Qutb and the ofundation of radical Islamism*. Westport: Praeger Publishers.
- Naji, A. B. (2006). *The Management of Savagery*. 1-268. Recuperado de <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>
- Nasr, A. Z. (2006). *Reformation of islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam:

Amsterdam University Press.

- Nasr, S. (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (1^a). Oxford: Oxford University Press.
- Nemo, P. (1981). *Qu'est-ce que l'Occident ?* (Quadrige; 2013 Presses universitaires de France, Ed.). Paris.
- Onfray, M. (2016). *Penser l'Islam*. Paris: Grasset.
- Ozara, B. (2011). *Islam and moral Economy* (Electronic). Ithaca Press.
- Pargeter, A. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. London: Saqi Books.
- Phares, W. (2005). *Future Yihad*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Pinker, S. (2010). *The better angels of our nature. The decline of violence in history and its causes*. London: Allen Lane, Penguin Random House.
- Ramírez-Díaz, N. (2018). *The Muslim Brotherhood in Syria: the democratic option of islamism*. New York: Routledge.
- Reinares, F. (1998). *Terrorismo y Antiterrorismo* (1998.^a ed.). Barcelona: PAIDOS.
- Rickover, H. G. (1976). *How the battleship Maine was destroyed*. Washington DC: Naval History Division, Department of the Navy.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Ruiz González, F. J. (2015). *La Arquitectura de Seguridad Europea: un sistema imperfecto e inacabado*. Madrid: Ministerio de Defensa de España.
- Schacht, J. (2008). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society
- Senturk, R. (2005). *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505*. Stanford University Press.
- Shahzad, S. S. (2011). *Inside Al Qaeda and the Taliban*. London: Pluto Press.
- Sheehi, S. (2004). *Foundations of Modern Arab Identity*. Gainesville: University Press of Florida
- Simon, R. S. (1986). *Iraq Between the Two World Wars Implementation of a Nationalist Ideology*. New York: Columbia University Press.
- Simón Segura, F. (1990). *Manual de Historia económica mundial y de España*. Madrid: Centro de Estudio Ramón Areces,
- Skocpol, T. (1979). *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiegel, H. W. (1996). *El desarrollo del pensamiento económico* (1999.^a ed.). Barcelona: Omega.
- Stark, R. (2011). *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. San Francisco: HarperOne.
- Stern, J., & Berger, J. M. (2015). *ISIS: The state of terror* (First Edit). New York: HarperCollins.
- Stout, M. E., Huckabey, J. M., Schindler, J. R., & Lacey, J. (2008). *Strategic and Operational Views of Al Qaida and associated movements*. Annapolis: Naval Institute Press.
- Suri, A. M. (2008). *A terrorist call to global yihad Deciphering Abu Musab al Suri's manifesto* (Jim. Lacey, Ed.). Annapolis: Naval Institute Press.

- Tibi, B. (1986). *Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. Columbia University Press.
- Tibi, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Tibi, B. (2008). *Political Islam, World Politics and Europe*. New York: Routledge.
- Tickner, J. A. (1992). *Gender in International Relations : Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. New York: Columbia University Press.
- Tilly, C., & Wood, L. J. (2009). *Los movimientos sociales 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, Charles. (2005). *Identities, boundaries and social ties* (2016.^a ed.). New York: Routledge.
- Tozy, Mohamed. (1999). *Monarchie e Islam politique au Maroc*. Paris: Presse de la Fondation National de Sciences Politiques.
- Usmani, M. R. (2012). *Essentials of the Islamic Economy and capitalism*. Islam Digital.
- Vermeren, P. (2004). *Maghreb: la democracie impossible?* Paris: Fayard.
- Von Bertalanffy, L. (1968). *Teoría General de los Sistemas* (1976.^a ed.; Traducción de Juan Almella, Ed.). <https://cienciasparadigmas.files.wordpress.com/2012/06/teoria-general-de-los-sistemas-fundamentos-desarrollo-aplicacionesludwig-von-bertalanffy.pdf>
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas–mundo. Una introducción. 2ª edición*. Madrid: Siglo XXI.
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of International Politics*. New York: Random House.
- Wardlaw, G. (1986). *Terrorismo político. Teoría práctica y contramedidas* (EDICIONES). Madrid: Servicio de publicaciones del EME.
- Weber, M. (1919). *La política como vocación*. (Enrique Martín, Ed. 2001) Recuperado de <http://www.copmadrid.es/webcopm/recursos/pol1.pdf>
- Weisman, I. (2015). *Abd al-Rahman Al Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*. London: Oneworld Publication.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wickham, C. R. (2013). *The Muslim brotherhood: evolutions of an islamist Movement* Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press
- Wilkerson, M. M. (1932). *Public Opinión and the Spanish-American War. A Study in War Propaganda*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wolfers, A. (1962). *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Zedong, M. (1938). *On protracted war* (1967.^a ed.; US Naval War College, Ed.). Newport: Foreign Language Press.
- Zollner, B. (2009). *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology (Routledge Studies in Political Islam)*. New York: Routledge

CAPÍTULOS DE LIBROS

- Albert, M., Buzan, B., & Zürn, M. (2011). Conclusion: Differentiation theory and world politics. En *Bringing Sociology to International Relations: World Politics as Differentiation Theory* (pp. 228-245). <https://doi.org/10.1017/CBO9781139856041.012>
- Booth, K. (1998). Conclusion: Security and Global Transformation, in *Statecraft and Security: The Cold War and beyond* (K. Booth, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Catusse, M. (2007). Les vraies fausses surprises du score PJD au Maroc. En M. H. J. Massal, O. dabène (Ed.), *La Surprise électorale. paradoxes du suffrage universel* (pp. 151-182). Khartala. Politique comparée. halshs-00355525
- Conley, R. S. (2020). The roots of Trump's populism. En *Donald Trump and American Populism* (pp. 158-202). <https://doi.org/10.3366/j.ctv1453j5t.6>
- Crowl, P. A. (1986). Alfred Tyler Mahan: the naval historian. En P. Paret (Ed.), *Makers of modern Strategy: from Machivelli to the Nuclear Age* (pp. 444-477). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Davis, P. K., Larson, E. V, Haldeman, Z., Oguz, M., & Rana, Y. (2012). The Case of al-Qa'ida. En *Understanding and Influencing Public Support for Insurgency and Terrorism* (pp. 35-70). Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/10.7249/mg1122osd.10>
- Escobar Stenman, J. J., Amirah Fernández, H., Hernando de Larramendi, M., Castien Maestro, J. I., & Velasco Tuduri, S. (2013). *Cuadernos de Estrategia 163 Islamismos en (r)evolución: movilización social y cambio político*. Secretaria General Técnica Ministerio de Defensa.
- Eustace, N. (2014). Emotion and political change. En S. J. Matt & P. N. Stearns (Eds.), *Doing Emotions in History* (pp. 163-183). Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.5406/j.ctt3fh5m1.11>
- Gartenstein-Ross, D., Fritz, J., Moreng, B., & Barr, N. (2015). Introduction. En *ISLAMIC STATE VS. AL-QAEDA*. Recuperado de New America website: <http://www.jstor.org/stable/resrep10496.4>
- Green, M. J. (2017). The pivot: Barack Obama and the struggle to rebalance to Asia: En *Grand Strategy and American Power in the Asia Pacific Since 1783. By More Than Providence* (pp. 518-540). <https://doi.org/10.7312/gree18042.25>
- Herbert, J., & Wroe, A. (2009). Conclusion: En J. Herbert & A. Wroe (Eds.), *Assessing the George W. Bush Presidency* (pp. 258-276). Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1r29d8.19>
- Heykal, B. (2009). On the nature of Salafi Thought and Action. En *Global salafism. Islam new religion movement* (pp. 33-57). London: C. Hurst & CO.
- Ingram, H. J. (2020). The Strategic Logic of Islamic State's full spectrum propaganda: coherence, comprehensiveness and Multidimensionality. En S. J. Baele, K. A. Boyd, & T. G. Coan (Eds.), *ISIS Propaganda: a Full Spectrum Extremist Message*. New York: Oxford University Press.
- Lacroix, S. (2009). Between Revolution and Apoliticism: Nasir Din Al Albani and his impact on the Shapinf of Contemporary Salafism. En *Global salafism. Islam new religion movement* (pp. 58-80). London: C. Hurst & CO.
- McCormick, J. (2004). The Foreign Policy of the George W. Bush Administration. En S. Schier (Ed.), *High Risk And Big Ambition: Presidency of George W. Bush* (pp. 189-222).

<https://doi.org/10.2307/j.ctv10tq49h.13>

- Meijer, R. (2009). Introduction. En R. Meijer (Ed.), *Global salafism. Islam new religion movement* (pp. 1-32). London: Hurst and Co.
- Millet, M. (2001). La regulación del comercio internacional: del GATT a la OMC. *Colección de Estudios Económicos*, 24, 360. Recuperado de <http://books.google.com.co/books?id=a3t6qr3uo9cC%0Afile:///C:/Users/Imeld/AppData/Local/Mendeley Ltd./Mendeley Desktop/Downloaded/Millete - 2001 - La regulación del comercio internacional del GATT a la OMC.pdf>
- Melucci, A. (1994). New Social Movements. En E. Laraña, H. Johnston, & J. R. Gusfield (Eds.), *New Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press
- Mohamedou, M.-M. O. (2018). From Qaedat al Jihad to Al Dawla al Islamiya. En *Political Violence and the Transformation of the Global Order. A Theory of ISIS* (pp. 88-123). <https://doi.org/10.2307/j.ctt1x07z89.10>
- Paz, R. (2005). Global Yihad: between martyrdom and Mass Destruction. En H. Fradkin, H. Haqqani, & E. Brown (Eds.), *Current trends in islamic ideology* (pp. 74-78). Recuperado de https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1175/20060130_current_trends_v2.pdf
- Ross, A. (Ed.). (2015). "For Security Reasons:" A Gulf Labor Report. En *The Gulf* (pp. 304-327). <https://doi.org/10.2307/j.ctt20bbwqn.15>
- Sepúlveda, I., *capítulo primero, Eastphalia*: En Sepúlveda I., Ballesteros M.A. (coords.): El Auge de Asia: Implicaciones Estratégicas; Cuadernos de Estrategia, 143; Madrid, Instituto de Estudios Estratégicos, 2010.
- Vericat, J., & Hobrara, M. (2018). The Fall of the Qaddafi Regime and the Breakdown of Libya. En *From the Ground Up*: <https://doi.org/10.2307/resrep19632.6>
- Wertheim, S. (2018). Trump against exceptionalism: En R. Jervis, F. J. Gavin, J. Rovner, D. N. Labrosse, & G. Fujii (Eds.), *Chaos in the Liberal Order* (pp. 125-135). <https://doi.org/10.7312/jerv18834.12>

ARTÍCULOS DE REVISTAS

- Abrahamian, E. (1982). Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution. *MERIP Reports*, (102), 24-28. <https://doi.org/10.2307/3010795>
- Adamson, F. B. (2005). Global liberalism versus political islam: Competing ideological frameworks in international politics. *International Studies Review*, 7(4), 547-569. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2005.00532.x>
- Ahsan, S. A. (1984). Economic Policy and Class Structure in Syria: 1958-1980. *International Journal of Middle East Studies*, 16(3), 301-323. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/163043>
- Alimi, E. Y. (2011). Relational dynamics in factional adoption of terrorist tactics: A comparative perspective. *Theory and Society*, 40(1), 95-118. <https://doi.org/org.ezproxy.uned.es/10.1007/s11186-010-9137-x>
- Algora-Weber, M.D. (2012) Los Hermanos Musulmanes después de la "Revolución del 25 de enero". De los ideales del pasado a los desafíos políticos del presente. *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 0-2012

- Alvarez Sousa, A. (1996). El Constructivismo Estructuralista : La Teoría De Las Clases Sociales. *Revista española de investigaciones sociológicas*, (75, julio-septiembre 1996), 145-172. Recuperado de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_075_08.pdf
- Arınc, İ. S. (2007). The EU-Russian Gas Interdependence and Turkey. *Insight Turkey*, 9(4), 23-36. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/26328515>
- Atilgan, C., Ertl, V., & Engelkes, S. (2017). *Failing State*. Recuperado de Konrad Adenauer Stiftung website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep17545>
- Ayoob, M. (2007). Challenging Hegemony : Political Islam and the North – South Divide. *International Studies Review*, 7(4), 629-643.
- Aznar Fernández-Montensinos, F. (2007). Aproximación al radicalismo islámico. *Nómadas*, 16(2), 3-23B.
- Bakker, E., & Boer, L. (2007). Al-Qaeda's ideology: En *The evolution of Al-Qaedaism*. Recuperado de Clingendael Institute website: <http://www.jstor.org/stable/resrep05450.6>
- Baldwin, D. (1997). The Concept of Security. *Review of International Studies*, 23, 5-26.
- Barahona, Á. (2006a). El origen mimético de la violencia. En *Jornadas Univeritarias UNED* (Vol. 33). Recuperado de https://www.edu.xunta.gal/centros/iesames/aulavirtual2/pluginfile.php/4476/mod_folder/content/0/Lecturas/El_Origen_Mimético_de_la_Violencia.pdf?forcedownload=1
- Bargaglio, G. (2009). *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica* Title (S. Trinitario, Ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Barroso, S., & Macaron, W. (2016). Trípoli: Entre el geosectarismo y la desafección nacional. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, (08/2016), 1-18.
- Batatu, H. (1982). Syria's Muslim Brethren. *MERIP Reports*, (110), 12-36. <https://doi.org/10.2307/3012279>
- Ben Achour, Y. (1985). Justice des madhalim et justice administrative moderne. *International Review of Administrative Sciences*. <https://doi.org/10.1177/002085238505100203>
- Bardají, R. L. (2015). Las Raíces Del Estado Islámico. *Papeles FAES*, 1(182)
- Berger, L. (2014). Foreign policies or culture: What shapes Muslim public opinion on political violence against the United States? *Journal of Peace Research*, 51(6), 782-796. <https://doi.org/10.1177/0022343314527983>
- Brahim, S. E. (1982). *Egypt's Islamic militants*. (103), 5-14. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3011365>
- Bull, H. (1979). Natural law and international relations. *British Journal of International Studies*, 5(2), 171-181. <https://doi.org/10.1017/S0260210500114780>
- Bunt, G. R. (2018). E-Jihad and Gen-ISIS. En *How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority. Hashtag Islam* (pp. 123-140). Recuperado de http://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469643182_bunt.11
- Butko, T. J. (2004). Revelation or revolution: A Gramscian approach to the rise of political Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31(1), 41-62. <https://doi.org/10.1080/1353019042000203430>
- Buzan, B., & Wæver, O. (2003). Regions and Powers - The Structure of International Security. *International Studies* (2003), 7(6), 564. <https://doi.org/10.1057/palgrave.jird.1800026>
- Callejas-Zapata, J. S. (2014). La teoría del estado fallido: entre aproximaciones y disensos.

REVISTA DE RELACIONES INTERNACIONALES, ESTRATEGIA Y SEGURIDAD, Universidad Militar de Nueva Granada, 9(1, Enero-junio). Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/927/92731211004.pdf>

- Casanova, J. (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (77), 13-39. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/40586516>
- Castien Maestro, J. I. (2013). Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia. *Cuadernos de estrategia*, (163), 117-154. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4473751&info=resumen&idioma=ENG>
- Centola, D., Becker, J., Brackbill, D., & Baronchelli, A. (2018). Experimental evidence for tipping points in social convention. *Science*, 360(6393), 116-1119. <https://doi.org/10.1126/science.aas8827>
- Chapra, M. U. (2000). Is it necessary to have Islamic economics? *Journal of Socio-Economics*, 29(1), 21-37. [https://doi.org/10.1016/S1053-5357\(00\)00051-2](https://doi.org/10.1016/S1053-5357(00)00051-2)
- Chapra, M. U. (2004). Mawlana Mawdudi's Contribution to Islamic Economics. *The Muslim World*, 94(2), 163-180.
- Charles, C., & Maras, M.-H. (2015). A Leadership Trait Analysis of Osama Bin Laden on the Run. <https://doi.org/dx.doi.org/10.2139/ssrn.2597433>
- Collins, R. (1989). Sociology: Proscience or Antiscience? *American Sociological Review*, 54(1), 124. <https://doi.org/10.2307/2095666>
- Cox, R. W. (1981). Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium: Journal of International Studies*. <https://doi.org/10.1177/03058298810100020501>
- Cragin, R. K. (2008). Early History of Al-Qa'ida. *The Historical Journal*, 51(4), 1047-1067. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/20175214>
- Dahi, O. S., & Munif, Y. (2012). Revolts in Syria: Tracking the Convergence Between Authoritarianism and Neoliberalism. *Journal of Asian and African Studies*, 47(4), 323-332. <https://doi.org/10.1177/0021909611431682>
- Darwich, M. (2018). The Saudi Intervention in Yemen: Struggling for Status. *Insight Turkey*, 20(2), 125-142. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/j.ctt6wpjfk.5>
- Dawn, C. E. (1988). The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years. *International Journal of Middle East Studies*, 20(1), 67-91. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/163586>
- De Elvira, L. R., & Zintl, T. (2014). The end of the ba'thist social contract in bashar al-asad's syria: Reading sociopolitical transformations through charities and broader benevolent activism. *International Journal of Middle East Studies*, 46(2), 329-349. <https://doi.org/10.1017/S0020743814000130>
- Denooux, G. (2002). The forgotten swamp: Navigating political islam. *Middle East Policy*, 9(2), 56-81. <https://doi.org/http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1111/1475-4967.00057>
- Desastre, R. A. L. (2013). *Egipto, rumbo al desastre - Elcano*. 1-2. Recuperado de http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/amirah-fernandez-egipto-rumbo-al-desastre
- Devlin, J. F. (1991). The Baath Party: Rise and Metamorphosis. *Oxford University Press, American Historical Association, The American Historical Review*, 96(5), 1396-1407.

- Recuperado de url:<https://www.jstor.org/stable/2165277>Accessed:
- Durch, W., Larik, J., & Ponzio, R. (2016). Just Security and the Crisis of Global Governance. *Survival*, 58(4), 95-112. <https://doi.org/10.1080/00396338.2016.1207953>
- Echeverría de Jesús, C. (2011). *El impacto de las revueltas árabes en la región euromediterránea*. Recuperado de <https://www.ehu.es/documents/10067636/10765866/2011-Carlos-Echeverria-Jesus.pdf/da9c1d0a-fd0f-5e73-4056-394e2508bef5>
- Echeverría de Jesús, C. (1992). Cuadernos de estrategia. *Cuadernos de estrategia, ISSN 1697-6924, N.º. 53, 1992 (Ejemplar dedicado a: Las corrientes fundamentalistas en el Magreb y su influencia en la política de Defensa), págs. 91-134, (53), 91-134*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2776100>
- Eikmeier, D. C. (2007). Qutbism : An Ideology of Islamic-Fascism. *Parameters*, 37(1), 85-98. Recuperado de <https://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/07spring/eikmeier.pdf>
- El-Sheikh, S. (2008). The Moral Economy of Classical Islam: A Fiqh Economic Model. *The Muslim World*, 98(January), 116-144.
- Englund, S., & Stohl, M. (2016). Violent Political Movements. *Perspectives on Terrorism*, 10(4), 19-29. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26297615>
- Eppel, M. (1998). The Elite, the Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958. *International Journal of Middle East Studies*, 30(2), 227-250. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/164701>
- Esseissah, K. (2016). «Paradise Is Under the Feet of Your Master»: The Construction of the Religious Basis of Racial Slavery in the Mauritanian Arab-Berber Community. *Journal of Black Studies*, 47(1), 3-23. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/24572956>
- Estelle, E. (2017). Reframing US Policy in Libya. En *A Strategy for Success in Libya*. Recuperado de American Enterprise Institute website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep03300.4>
- Farahat, C. (2017). The Muslim Brotherhood , Fountain of Islamist Violence. *Middle East Quarterly*, 24(2), 1-10.
- Feuer, S., Guzansky, Y., & Lindenstrauss, G. (2019). *Libya*: <https://doi.org/10.2307/resrep19589>
- Figueroa, M. R. (2002). Kalam o teología islámica. En *una introducción. La religión islámica* (1.ª ed., pp. 91-100). <https://doi.org/10.2307/j.ctv6jmx3c.9>
- Filiu, J. P. (2011). ¿Vive el Islam una nueva edad de oro? *Revista Política Exterior*, XXV(enero-febrero 2011).
- Fishman, B. (2009). «Dysfunction and Decline : Lessons Learned from Inside Al Qa ' ida in Iraq». En *Combating Terrorism Center at West Point*. Recuperado de <http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a502816.pdf>
- Fuller, G. E. (2002). The future of political Islam. *Foreign Affairs*, Vol. 81, pp. 48-60. <https://doi.org/10.2307/20033083>
- Gallet, A. (2015). Les enjeux du chaos libyen. *Politique étrangère*, 80(2), 99-111. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/24638684>
- Gates, S., & Podder, S. (2015). Social Media, Recruitment, Allegiance and the Islamic State. *Perspectives on Terrorism*, 9(4), 107-116. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26297419>

- Gerges, F. A. (2016). ISIS versus Al Qaeda: En *A History. ISIS* (REV-Revi, pp. 222-259). <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77bfb.13>
- Glasius, M. (2012). Gramsci for the twenty-first century: Dialectics and translatability. *International Studies Review*, 14(4), 666-686. <https://doi.org/10.1111/misr.12011>
- Gordon, P., Yadin, A., & Heistein, A. (2017). *The Qatar Crisis*: Recuperado de Institute for National Security Studies website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep08816>
- Gowan, R. (2018). How George H.W. Bush Set the U.N. Up for Post-Cold War Success--and Failure. *World Politics Review*, (December, 1-3). Recuperado de <http://search.ebscohost.com.ezproxy.uned.es/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=133461516&lang=es&site=ehost-live>.
- Guzansky, Y., & Lindenstrauss, G. (2020). *A Dysfunctional Family*: <https://doi.org/10.2307/resrep25521>
- Hadas, S. (2007). Una victoria dilapidada seis días que cambiaron una región. *Politica Exterior*, 119(Septiembre Octubre). Recuperado de <https://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/una-victoria-dilapidada-seis-dias-que-cambiaron-una-region/>
- Hallaq, W. B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3-41. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/162939>
- Hamming, T. R. (2019). Global Jihadism after the Syria War. *Perspectives on Terrorism*, 13(3), 1-16. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26681905>
- Harik, I. (1984). Continuity and Change in Local Development Policies in Egypt: From Nasser to Sadat. *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 43-66. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/162940>
- Hegghammer, T., & Lacroix, S. (2007). Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman Al-'utaybi Revisited. *International Journal of Middle East Studies*, 39(1), 103-122. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/4129114>
- Hellmich, C. (2008). Creating the ideology of Al Qaeda: From hypocrites to Salafi-Jihadists. *Studies in Conflict and Terrorism*, 31(2), 111-124. <https://doi.org/10.1080/10576100701812852>
- Henzel, C. (2005). The Origins of al Qaeda's Ideology: Implications for US Strategy. *Parameters*, 35(1), 69-80. Recuperado de https://libproxy.library.unt.edu/login?url=http://search.proquest.com/docview/198072524?accountid=7113%5Cnhttp://dq4wu5nl3d.search.serialssolutions.com/?ctx_ver=Z39.88-2004&ctx_enc=info:ofi/enc:UTF-8&rft_id=info:sid/ProQ:politicalscience&rft_val_fmt=info:
- Hill, A. (2006). The Bin Laden tapes. *Journal for Cultural Research*, Vol. 10, pp. 35-46. <https://doi.org/10.1080/14797580500421986>
- Holtm, P. (2013). After the Fall The Muslim Brotherhood's Post Coup Strategy. *Perspectives on Terrorism*, 7(5), 198-204. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26297055>
- Immelman, A. (2002). *The personality profile of al-Qaida leader Osama bin Laden*. Recuperado de http://digitalcommons.csbsju.edu/psychology_pubs/69/
- Irfan, A. (2009). Genealogy of the Islamic state: reflections on Maududi's political thought and Islamism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(2009), 145-162.

- Jackson, R. H. (2009). Los estados fallidos y la tutela internacional. *Relaciones Internacionales*. Recuperado de: [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path\[\]=144](http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path[]=144)
- Jasper, J. M. (2017). The doors that culture opened: Parallels between social movement studies and social psychology. *Group Processes & Intergroup Relations*, 20(3), 285-302. Recuperado de <http://10.0.4.153/1368430216686405>
- Jimenez Muñoz, F. (2008). El tratamiento de los intereses en el derecho canónico y en el derecho islámico. *Revista de Derecho de la UNED*, 3.
- Kandil, H. (2011). Islamizing Egypt? Testing the limits of Gramscian counterhegemonic strategies *Theory and Society*, 40(1), 37-62. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/41475681>
- Keddie, N. R. (1969). Pan-Islam as Proto-Nationalism. *The Journal of Modern History*, 41(1), 17-28. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1876202>
- Keddie, N. R. (1981). *Roots of revolution: an interpretive history of modern Iran*. <https://doi.org/10.1017/s0041977x00043433>
- Keohane, R. O., & Nye, J. S. (1987). Power and Interdependence revisited. *International Organization*, 41(4), 725-753. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2706764> .
- Kerr, M. H. (1968). Notes on the Background of Arab Socialist Thought. *Journal of Contemporary History*, 3(3), 145-159. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/259703>
- Khashan, H. (1997). The new world order and the tempo of militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(April 2015), 5-24. <https://doi.org/10.1080/13530199708705636>
- Khatab, S. (2002). Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies*, 38(3), 145-170. <https://doi.org/10.1080/714004475>
- Khatab, S. (2004). Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's thought on nationalism. *Muslim World*, 94, 217-244. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2004.00049.x>
- Kiser, E. (1995). What Can Sociological Theories Predict? Comment on Collins, Kuran, and Tilly. *American Journal of Sociology*, 100(6), 1611-1615.
- Kfir, I. (2015). Social Identity Group and Human (In)Security: The Case of Islamic State in Iraq and the Levant (ISIL). *Studies in Conflict & Terrorism*, 38(4), 233-252. Recuperado de <http://10.0.4.56/1057610X.2014.997510>
- Krauthammer, C. (1990). The Unipolar Moment. *Foreign Affairs*, 70(1), 23. <https://doi.org/10.2307/20044692>
- Kuran. (2004). Islam & Mammon: The Economic Predicaments of Islamism. *Islam & Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, 2-3. <https://doi.org/10.1016/j.socec.2005.06.009>
- Kuran, T. (1991). Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989. *World Politics*, 44(1), 7-48. <https://doi.org/10.2307/2010422>
- Lachine, N. (1977). Class Roots of the Sadat Regime: Reflections of an Egyptian Leftist. *MERIP Reports*, (56), 3-7. <https://doi.org/10.2307/3011808>
- Laghmani, S. (2012). NLas escuelas jurídicas del sunismo Title. *Revista internacional de pensamiento político*, (7), 43-50.
- Landau, E. B., & Stein, S. (2019). *Turkey's Nuclear Motivation*: <https://doi.org/10.2307/resrep19378>

- Lawson, F. H. (1990). From Neo-Ba'th Nouveau: Hafiz al-Asad's Second Decade. *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 14(2).
- Lawson, G., & Shilliam, R. (2010). Sociology and international relations: Legacies and prospects. *Cambridge Review of International Affairs*, 23(1), 70-86. <https://doi.org/10.1080/09557570903433647>
- Leffler, M. P. (2004). Bush's Foreign Policy. *Foreign Policy*, (144), 22-28. <https://doi.org/10.2307/4152973>
- Lemercinier, G. (1978). Sociological aspects of the birth of islame. *Social Compass*, 25(3-4), 359-369. Recuperado de <https://search-proquest-com.ezproxy.uned.es/docview/60840594?accountid=14609>
- Li, D. (2011). «Afghan Arabs,» Real and Imagined. *Middle East Report*, (260), 2-7. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/41408013>
- Lichtensztejn, S. (2012). El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Sus relaciones con el poder financiero. *Economíaunam*, 9(25), 14-28.
- Lindenstrauss, G., & Winter, O. (2020). A Red Line for the Blue Homeland? The Maritime Border Demarcation Agreement between Greece and Egypt. *INSS Insight*, (1373). Recuperado de <https://www.inss.org.il/publication/egypt-greece-agreement/>
- Logan, J., & Preble, C. (2006). Failed states and flawed logic. The case against a standing nation-building office. *Policy Analysis*, (n° 560). Recuperado de <https://object.cato.org/sites/cato.org/files/pubs/pdf/pa560.pdf>
- Manduchi, P. (2017). Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology. *Oriente Moderno*, 97(1), 4-35. Recuperado de <http://10.0.4.139/22138617-12340137>
- Martín Serrano, L. F. (2016). *Daesh vs Al Qaeda, la lucha por la supremacía a las puertas de Europa*. 1-15. Recuperado de www.ieee.es
- Massaad, M. (2011). *The Copts of Egypt*: Recuperado de Arab Center for Research & Policy Studies website: <http://www.jstor.org/stable/resrep12649>
- Matthews, J. T. (1989). Redefining Security. *Foreign Affairs*, 68(2), 162-177.
- Mayeur-Jaouen, C. (2019). «à la poursuite de la Réforme»: Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'Islam, XVe-XXIe siècle. *Annales*, 73(2), 317-358. <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.3>
- Mead, W. R. (1999). The Jacksonian Tradition: An American Foreign Policy. *The National Interest*, (58), 5-29. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/42897216>
- Megerisi, T. (2019). *Libya's global civil war*. <https://doi.org/10.2307/resrep21624>
- Megerisi, T. (2020). *Geostrategic Dimensions of Libya's Civil War*. <https://doi.org/10.2307/resrep24408>
- Melasuo, T. (1983). Les mouvements politiques et la question culturelle en Algérie avant la guerre de libération. *Cahiers de la Méditerranée*, 26(1), 3-14. <https://doi.org/10.3406/camed.1983.936>
- Milne, D. (2012). Pragmatism or what? The future of US foreign policy. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 88(5), 935-951. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23325010>
- Mitzcavitch, A. (2018). *Al Qaeda and Mao Zedong: Analogies of Protracted Warfare*. 6(4), 14-18.

- Moaddel, M. (2002). The study of Islamic culture and politics: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 28(2002), 86. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.140928>
- Moore, C. H. (1974). Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Case of Nasser's Egypt. *Comparative Politics*, 6(2), 193-218. <https://doi.org/10.2307/421461>
- Morey, D. S., Thyne, C. L., Hayden, S. L., & Senters, M. B. (2012). Leader, Follower, or Spectator? The Role of President Obama in the Arab Spring Uprisings. *Social Science Quarterly*, 93(5), 1185-1201. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/42864122>
- Mursi, F. (1975). The Egyptian Economy. *Journal of Palestine Studies*, 5(1/2), 224-232. <https://doi.org/10.2307/2535709>
- Nuruzzaman, M. (2015). President Obama's Middle East Policy, 2009-2013. *Insight Turkey*, 17(1), 171-190. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26299722>
- Paris, Roland. (2001). Human Security: Paradigm Shift or Hot Air? *International Security*. <https://doi.org/10.1162/016228801753191141>
- Park, J., & Stangarone, T. (2019). Trump's America First policy in global and historical perspectives: Implications for US-East Asian Trade. *Asian Perspective*, 43(1), 1-34. <https://doi.org/10.1353/apr.2019.0000>
- Perez Ventura, O. (2014). *Marco 05/2014 24*. Recuperado de http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2014/DIEEEM05-2014_Mustafa_Setmarian_IdeologoYihadModerna_OPVentura.pdf
- Popovski, V. (2020). *Towards multiple Security Councils*. <https://doi.org/10.2307/resrep25116>
- Quiggin, T. (2009). Understanding al-Qaeda's Ideology for Counter-Narrative Work. *Perspectives on Terrorism*, 3(2), 18-24. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/26298403>
- Rathore, S. A. (2016). Is the Threat of ISIS Using CBRN Real? *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 8(2), 4-10. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/26369585>
- Reid, D. M. (1982). Political Assassination in Egypt, 1910-1954. *The International Journal of African Historical Studies*, 15(4), 625-651. <https://doi.org/10.2307/217848>
- Reiff, M. . (2008). Terrorism, Retribution, and Collective Responsibility. *Social Theory and Practice*, 34(2), 209-242.
- Restad, H. E. (2010). The isolationist/internationalist dichotomy. En *U.S. foreign policy traditions*. <https://doi.org/10.2307/resrep20319.4>
- Rizzolatti, G., & Fogassi, L. (2014). The mirror mechanism: Recent findings and perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. <https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0420>
- Rumer, E. (2019). Russia Returns to North Africa. En *Russia in the Middle East*: <https://doi.org/10.2307/resrep21000.12>
- Rutherford, B. K. (2006). What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism. *Middle East Journal*, 60(4), 707-731. <https://doi.org/papers2://publication/uuid/EA48723E-7A7E-4D90-BCE3-661B39F7A63F>
- Saperstein, A. M. (1994). Chaos as a tool for exploring questions of international security. *Conflict Management and Peace Science*, 13(2), 149-177. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/44471257>

- Schmid, A. (2017). Public Opinion Survey Data to Measure Sympathy and Support for Islamist Terrorism: A Look at Muslim Opinions on Al Qaeda and IS. *Terrorism and Counter-Terrorism Studies*, (February 2017). <https://doi.org/10.19165/2017.1.02>
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of «Jāhiliyya». *International Journal of Middle East Studies*, 35(4), 521-545. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3879862>
- Skidmore, D., & Gates, W. (1997). After Tiananmen: The Struggle over U.S. Policy toward China in the Bush Administration. *Presidential Studies Quarterly*, 27(3), 514-539. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/27551766>
- Soage, Ana Belén. (2008). Ḥasan al-Bannā or the Politicisation of Islam. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9(1), 21-42. <https://doi.org/10.1080/14690760701856374>
- Soage, Ana Belén. (2009). Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture? *The Muslim World*, 99, 294-311. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01270.x>
- Soage, Ana Belén. (2009). Introduction to Political Islam1. *Religion Compass*, 3(5), 887-896. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00176.x>
- Sokolsky, R., & Rumer, E. (2020). U.S. Grand Strategy and a Changing International Landscape. *En U.S.-Russian Relations in 2030*. <https://doi.org/10.2307/resrep24912.5>
- Spencer, D. E. (2010). Reexamining the Relevance of Mao to Post-Modern Insurgency and Terrorism. *American Intelligence Journal*, 28(1), 146-152. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/44327141>
- Terry, P. C. R. (2015). The Libya intervention (2011): neither lawful, nor successful. *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa*, 48(2), 162-182. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/24585876>
- The Rise of “Authoritarian Populism” in the 21st Century: From Erdoğan’s Turkey to Trump’s America. (2017). *Journal of Global Faultlines*, 4(1), 3-6. <https://doi.org/10.13169/jglobfaul.4.1.0003>
- Thornhill, M. T. (2004). Britain, the United States and the Rise of an Egyptian Leader: The Politics and Diplomacy of Nasser’s Consolidation of Power, 1952-4. *The English Historical Review*, 119(483), 892-921. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/3490692>
- Thürer, D. (1999). The “failed State” and international law. *Revue Internationale de la Croix-Rouge/International Review of the Red Cross*, 81(836), 731-761. <https://doi.org/10.1017/S1560775500103694>
- Tibi, B. (2000). Post-Bipolar Order in Crisis, the challenge of politicized Islam. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 843-859. <https://doi.org/doi.org/10.1177/03058298000290030501>
- Tibi, B. (2009). Islamism and Democracy: On the Compatibility of Institutional Islamism and the Political Culture of Democracy. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(2), 135-164. <https://doi.org/10.1080/14690760903192073>
- Tovar-Ruiz, J. (2018). La doctrina Trump en política exterior: fundamentos, rupturas y continuidades / The Trump doctrine in foreign policy: foundations, ruptures and continuities. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, (120), 259-284. <https://doi.org/10.2307/26562635>
- Vitelli, M. (2014). Veinte años de constructivismo en relaciones internacionales. Del debate metateórico al desarrollo de investigaciones empíricas. Una perspectiva sin un marco de política exterior. *POSTData*, 19, Nº1, A(1989), 129-162. <https://doi.org/ISSN 1515-209X>

- Wagemakers, J. (2009). A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36(2), 281-297. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40593257>
- Watson, A. (1990). Systems of States. *Review of International Studies*, 16(2), 99-109. <https://doi.org/10.1017/S0260210500112549>
- Willis, M. (2004). Morocco's Islamists and the legislative elections of 2002: the strange case of the party that did not want to win. *Mediterranean Politics*, 9(1), 53-81. <https://doi.org/10.1080/13629390410001679928>
- Youssef, H. (2003). Al-Ikhwan Al-Muslimeen: The Muslim Brotherhood. *Military Review*, 83(4).
- Zackie, M. W. (2013). An Analysis of Abu Mus'ab al-Suri's «Call to Global Islamic Resistance». *Journal of Strategic Security*, 6(1), 1-18. <https://doi.org/10.5038/1944-0472.6.1.1>
- Zimmerman, J. C. (2005). Root of conflict: The islamique critique of Western values. *The journal of Social, Political and Economic Studies*, 30(4).
- Zollner, B. (2007). Prison Talk: the Muslim Brotherhood'S Internal Struggle During Gamal Abdel Nasser'S Persecution, 1954 To 1971. *International Journal of Middle East Studies*, 39(03), 411. <https://doi.org/10.1017/S0020743807070535>

BASES DE DATOS, PÁGINAS WEB, ARTÍCULOS DE PRENSA Y OTROS RECURSOS

- Al Zawahiri, A. (2005). *Letter From Al Zawahiri to Al Zarqawi*. Recuperado de https://www.globalsecurity.org/security/library/report/2005/zawahiri-zarqawi-letter_9jul2005.htm
- American Arab Institute (2006), *Opinión de los árabes sobre los Estados Unidos*, encuesta de Zogby, disponible en: https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/aai/pages/9757/attachments/original/1431961503/5NationSurveyMiddleEast_2006.pdf?1431961503.
- Arab Barometer V: Egypt Country Report*. (2019). Recuperado de https://www.arabbarometer.org/wp-content/uploads/ABV_Egypt_Report_Public-Opinion_Arab-Barometer_2019.pdf
- Azzam, A. (1987). Document – Join the Caravan. Recuperado 8 de junio de 2020, de Religioscope website: <https://english.religion.info/2002/02/01/document-join-the-caravan/>
- Brown, Sophie (2014) Saudi Arabia pledges to protect foreign workers, as Indonesian maids face execution, CNN International Edition, 4/02/14 <http://edition.cnn.com/2014/02/21/world/meast/saudi-arabia-indonesia-domestic-worker-agreement>
- Croissant, A. (2004). Elections in Asia and the Pacific. A Data Handbook, Vol. I: Middle East, Central Asia, and South Asia (A. Croissant, Ed.). *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. 45, pp. 144-158.
- Heidelberg, U. of. (2019). *Conflict Barometer 2019*. Recuperado de https://hiik.de/wp-content/uploads/2020/08/ConflictBarometer_2019_4.pdf

- Ibn Hanbal: Melchert, Christopher. (2006) - In: Medieval Islamic civilization. An encyclopedia p. 356-35
- Jones, S. G. (2013). Re-Examining the Al Qaeda Threat to the United States. *Testimony before Foreign Affairs Committee, US House of Representatives by Seth Jones*, 1-14. Recuperado de [message:%3CCCAF4C7218776148B4D20FC1B0437A5A2891A1A7C9@fbi-exvme-12.fbi.gov%3E%5Cnpapers3://publication/uuid/B39296CD-3232-43C0-9341-38BAFCAD8C1A](mailto:3CCCAF4C7218776148B4D20FC1B0437A5A2891A1A7C9@fbi-exvme-12.fbi.gov%3E%5Cnpapers3://publication/uuid/B39296CD-3232-43C0-9341-38BAFCAD8C1A)
- López-Barbero, P. (2020). La Conferencia de Múnich certifica la crisis de la diplomacia y el multilateralismo. *El Mundo*.
- Mezran, K., & Miller, E. (2017). *Libya*: Recuperado de Atlantic Council website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep03495>
- Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, G. de E. (2014). Estrategia de Acción Exterior. MADRID.
- Moral Revilla, A. (2019). La responsabilidad de proteger. TFM ESFAS/Universidad Complutense. Madrid.
- Ouannes, M. (2019). *Salafism*. Conferencia Escuela de Guerra, Túnez, marzo 2019.
- Patterson, T. (2016). ¿Quién es el ‘padrino’ de ISIS? Las 5 infamias de Zarqawi | CNN. Recuperado 31 de enero de 2020, de CNN Panorama mundial website: <https://cnnespanol.cnn.com/2016/06/29/el-padrino-de-isis-cinco-cosas-que-hicieron-infame-a-zarqawi/>
- Pew research center. (2015). Most dislike ISIS in Muslim countries |. Recuperado 4 de enero de 2017, de <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/>
- Pew Research Center. (2005). Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics. Recuperado 19 de noviembre de 2019, de <https://www.pewresearch.org/global/2005/07/14/islamic-extremism-common-concern-for-muslim-and-western-publics/>
- Pew Research Center. (2006). Where Terrorism Finds Support in the Muslim World. Recuperado 19 de marzo de 2020, de <https://www.pewresearch.org/global/2006/05/23/where-terrorism-finds-support-in-the-muslim-world/>
- Pew Research Center. (2011). Declining Support for bin Laden and Suicide Bombing |. Recuperado 19 de marzo de 2020, de <https://www.pewresearch.org/global/2009/09/10/rejection-of-extremism/>
- Pew Research Center. (2006). Muslims in Europe: Economic worries top concerns. www.pewglobal.org
- Pew Research Center. (2011). Muslim-Western Tensions Persist. Recuperado 19 de marzo de 2020, de Global Attitudes and Trends website: <https://www.pewresearch.org/global/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/>
- Phillips, S., & Shanahan, R. (2009). *Al-Qa'ida, Tribes and Instability in Yemen*. Recuperado de Lowy Institute for International Policy website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep10126>
- Political Instability Task Force, *Consolidated Problem Set, Historical State Armed Conflicts and Regime Crises», 2016* Disponible en: <http://www.systemicpeace.org/inscr/PITFProbSetCodebook2016.pdf>

- Powell, Colin (2016) Entrevista en televisión por David Rubenstein para el programa «Great Americans» el 7/12/2016 disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=x9gLIZzCLfM>
- Ramadán, Tariq (2016), *Interpreting islam in modern context*, conferencia impartida en la Universidad de California, disponible en University of California TV: <https://www.youtube.com/watch?v=nJ6Zh9jKWKE>
- Schnitt, J. (2015). Post-Qaddafi Libya. En “*ISIS in Libya - Exploitation and Governance of Areas of Limited Statehood*”. Recuperado de International Institute for Counter-Terrorism (ICT) website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep09477.8>
- Shine, S., & Lindenstrauss, G. (2017). *Closer Iran-Turkey Ties*: Recuperado de Institute for National Security Studies website: <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/resrep08266>
- Strategy and Policy Department, U. N. W. C. (2008). *In the Eyes of your enemy: An Al Qaeda Compendium*. Newport: US Naval War College.
- Humanists International. (s. f.). *The right to apostasy in the world* Recuperado 8 de enero de 2020, de <https://humanists.international/get-involved/resources/the-right-to-apostasy-in-the-world/?lang=es>
- The Fund for Peace, *Fragile State Index* (2020), disponible en <http://fundforpeace.org/fsi/data>
- Tozy, M (2013) La trajectoire doctrinale et historique de l’Islam politique dans le monde arabomusulman. Conferencia impartida en el coloquio internacional: *L’islam politique au lendemain du printemps arabe 28 février/1mars 2013 Rabat*
- Upsala Armed Conflict Database, versión 17.2, disponible en <http://ucdp.uu.se/downloads>
- Williams, L. (2016). *Islamic State propaganda and the mainstream media*. Recuperado de Lowy Institute for International Policy website: <http://www.jstor.org/stable/resrep10163>
- Zimmerman, K. (2013). *The Al Qaeda network*. Recuperado de American Enterprise Institute website: <http://www.jstor.org/stable/resrep03153>