

## EL ISLAMISMO. UN “FUNDAMENTALISMO” EN EL ISLAM (II)

José Luis Sánchez Nogales

### 4. Los paradigmas primitivos de la yihâd y su recepción en el derecho islámico

El derecho islámico tradicional ha recogido, legitimado y normado el concepto de yihâd con ese significado militar de “guerra santa” que ha monopolizado su campo semántico en los medios de comunicación occidentales. La raíz de esta recepción está en la división que el derecho musulmán (fiqh) hace del mundo en dos partes: la “casa de la infidelidad” (dâr al-kûfr) y “casa de la guerra” (dâr al-hârb), por una parte; la “casa de del Islam” (dâr al-islâm) y “casa de la paz” (dâr al-salâm), por la otra<sup>1</sup>. El objetivo que el derecho islámico tradicional propone para la institución de la yihâd es que la “casa de la infidelidad y de la guerra” –el mundo no musulmán– llegue a ser “casa del Islam y de la paz” –el mundo islámico–. O, en el caso de las comunidades monoteístas, que se sometan al Islam mediante el pago de un impuesto (yizya) que les da acceso a un estatuto de tolerancia discriminatoria. Y esta recepción se ha llevado a cabo a pesar de sentencias coránicas que podrían haber dado pie a una codificación mucho más igualitaria de la relación de la comunidad musulmana con otras comunidades religiosas. El texto coránico “no cabe coacción en religión” (C 2,256)<sup>2</sup> es interpretado por algunos ‘ulamâ’ de tendencia modernista como “no se debe coaccionar en religión”, apuntando el principio de libertad religiosa. M. Talbi recuperaba en 1972 (*Islam et dialogue*) la sentencia de Corán 5,69 como una buena base para el diálogo y el entendimiento del Islam con otras comunidades religiosas: “Los creyentes, los judíos, los sabeos y los cristianos –quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien– no tienen que temer y no estarán tristes”.

Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que el texto coránico se refiere a la institución de la yihâd. Es verdad que el término no tiene en su campo de significado semántico el contenido de “guerra”. Significa “esfuerzo”

<sup>1</sup> Cfr. F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975, 90-93.

<sup>2</sup> Este tipo de cita corresponde al Corán. Cito por la traducción de J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona 1995.

moral y aun físico en el camino de Dios. Un esfuerzo “grande” que cada creyente debe realizar para “someter” su corazón y su vida entera a Dios en la lucha diaria contra las malas inclinaciones, que apartan al hombre del camino de la piedad y de la senda de la religión. Y un esfuerzo “pequeño”, que reviste una forma militar, cuando la comunidad siente peligrar “la fe, el honor o la patria”. Se atribuye al profeta, a su regreso de alguna de las luchas que mantuvo con los politeístas mequíes, una frase así: “Venimos de una pequeña lucha y ahora tenemos por delante una mayor”. En ello han querido ver los místicos del Islam y los pensadores modernistas una atenuación del sentido violento de esta institución religiosa. Sin embargo, para el derecho islámico tradicional, el primer aspecto ha quedado en sombra. Y ha codificado este “esfuerzo en el camino de Dios” como dirigido a la proclamación, expansión y defensa de la fe islámica y del Islam como religión, especialmente cuando se siente en peligro “la tierra, el honor o la fe”. Tenemos, además, el ejemplo de la primera comunidad de Medina, bajo directo gobierno del Profeta, en el que vemos reflejados episodios de armas, en guerra tanto defensiva como ofensiva. Episodios que aparecen en el texto sagrado, que son narrados con detalle por los historiadores musulmanes cercanos a la vida de Mahoma y que han dejado su rastro en numerosos hadices o narraciones tradicionales sobre hechos de vida, palabras y obras del mismo<sup>3</sup>.

El contexto histórico y humano en Medina a la llegada del Profeta, y tras su asentamiento definitivo allí era complejo. Dos tribus árabes enfrentadas continuamente entre sí, y tres tribus judías emigradas tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d. C., que vivían orgullosas de su superioridad parapetadas en sus respectivos “barrios”. Tras el asentamiento de Mahoma la composición humana se vuelve aun más compleja: Mahoma con su familia; los emigrantes mequíes (al-muhayirûn) que se iban uniendo y, habiéndolo perdido todo, entraban como trabajadores al servicio de los mediníes; las primitivas dos tribus árabes de Medina (ansar, auxiliares), conversos al Islam pero no todos ellos fieles a la nueva religión y su Profeta, los llamados “hipócritas” (al-munâfiqûn); y las tribus judías que primeramente simpatizaron con Mahoma. Había problemas de abastecimiento y surgían también las disputas en un grupo tan heterogéneo. De ahí que para conjurar la tentación de la revuelta social y el desorden civil (fitna) Mahoma pusiera en marcha una serie de campañas de ataque a las caravanas mecanas, medio habitual entre las tribus árabes de la época de conseguir avituallamiento y sustento<sup>4</sup>. Hay varios episodios de lucha o violencia bien fundamentados históricamente.

<sup>3</sup> Cfr. M. GAUDEFRY DEMOMBYNES, *Mahoma*, Madrid 1990, 448-461.

<sup>4</sup> Cfr. R. CASPAR, *A Historical Introduction to Islamic Theology. Muhammad and the Classic Period*, P.I.S.A.-I., Rome 1998, 45-47.

1. El incidente de Najla<sup>5</sup> en noviembre-diciembre de 623, en el que un mequí de la tribu de quraysh murió en una emboscada preparada por seis musulmanes. Ocurrió durante uno de los meses sagrados (rayab)<sup>6</sup> en los que estaba prohibido el derramamiento de sangre por la tradición arábiga. La revelación coránica justificó el hecho con la sentencia “tentar es más grave que matar” (C 2,217). Justifica la muerte de quien ponga al musulmán en peligro de renegar de su fe, incluso en un tiempo sagrado.

2. La batalla de Badr<sup>7</sup> en marzo de 624, en la que una emboscada de Mahoma a la caravana de Abû Sufyân, acabó con una victoria de 300 musulmanes sobre 1.000 mequíes que acudieron en auxilio de la caravana, de los que 70 murieron en lucha y otros tantos cayeron prisioneros. Este episodio es presentado en el Corán como una victoria que Dios concedió a sus fieles: “No erais vosotros quienes les mataban, era Dios quien les mataba” (C 8,17). La victoria es presentada como prueba de la verdad de la revelación coránica.

3. La batalla de Uhud<sup>8</sup>, en marzo de 625, fue un fracaso para los musulmanes ante el ataque ofensivo de 3.000 guerreros mequíes. Hamza, tío de Mahoma, murió en combate y el propio Profeta fue herido en la mandíbula. La derrota no socavó la verdad de la revelación, pues fue interpretada como consecuencia de desobedecer las órdenes del Profeta (C 3,152). que restableció su autoridad atacando y expulsando a la tribu judía mediná de los Banû Nadir, acusada de traición, a la que confiscó todos sus bienes repartiéndolos entre los emigrantes musulmanes (muhayirûn).

4. La batalla del foso (jandaq)<sup>9</sup>, en abril de 627, fue iniciada por los mequíes con objeto de acabar con dos años de guerra de guerrillas. En torno a 10.000 guerreros se dirigieron contra Medina. Una trinchera ante la ciudad detuvo a los confederados mientras Mahoma negociaba secreta y exitosamente con algunas de las tribus de la confederación mecana en medio de diversos combates aislados, hasta que consiguió sobornarlas. Una tempestad cayó sobre el campamento mecano y provocó el retorno de los confederados a la Meca. Impulsado por esta victoria a medias, Mahoma atacó a la última tribu judía de

<sup>5</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o. c.*, 104-106.

<sup>6</sup> Séptimo mes del calendario islámico. Durante él se realizaba la ‘umra o peregrinación menor a la ka‘ la, que sigue siendo un ejercicio de piedad personal, diferenciado de la gran fiesta que constituye la peregrinación mayor (hayy) que se comenzó a realizar, ya en época islámica, en el mes de dû l-hiyya (del 7 al 10, prolongada hasta el 12-13), duodécimo mes del año en el calendario lunar islámico. Cfr. F. MAILLO SALGADO, *Vocabulario de historia árabe e islámica, o. c.*, “Hayy”, 103-104.

<sup>7</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o. c.*, 106-116.

<sup>8</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o. c.*, 116-127.

<sup>9</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o. c.*, 126-131.

Medina, los Banû Qurayza, que había pactado con los mequíes. Puestos ante la alternativa de conversión o muerte, solo cuatro se convirtieron al Islam, mientras entre 600 y 900 hombres fueron decapitados, siendo las mujeres y los niños reducidos a la esclavitud (C 32,26)<sup>10</sup>.

5. El sometimiento de los judíos de los oasis al norte de Medina, después del tratado de Hudaybiyya realizado en marzo de 628 con los mequíes, acerca de la peregrinación menor<sup>11</sup>.

6. La conversión forzada de los mequíes al Islam, ordenada por Mahoma en enero de 629, cuando entró victorioso en la ciudad tras la capitulación pactada por Abû Sufyân (C 110). Muchos enemigos fueron condenados a muerte<sup>12</sup>. Todavía dirigió el Profeta algunas expediciones más contra distintos objetivos, hasta el momento de su muerte (8.6.632) en que tenía preparada una expedición militar contra el norte, a las fronteras de Siria, bajo el mando de ‘Usâma<sup>13</sup>.

Esta enumeración y recuerdo tiene por objeto clarificar cómo en el texto sagrado y en la tradición del profeta, recogida en las colecciones de hadices sanos, así como en las noticias transmitidas por los primeros historiadores musulmanes, existen episodios de violencia militar, de guerra, que han servido de paradigma a la codificación legal y que sirven de plataforma para las interpretaciones más o menos amplias, y más o menos ideológicas, a favor de la propia causa: los movimientos extremistas no carecen de fundamento revelado o tradicional para sus interpretaciones radicales e interesadas de esta institución de la “guerra santa”. El consenso de los intérpretes tradicionales acepta que el texto coránico prevé la guerra contra los politeístas que suponen una tentación para la fe islámica (C 8,39), contra los agresores, a quienes se ordena matarlos donde sean encontrados (C 9,5), contra los infieles vecinos (C 9,123), contra los pueblos de la escritura hasta que sean humillados y paguen el impuesto de protección (C 2,190-191). Se proponen formas diversas de combate: con la hacienda y la persona (C 4,95; 9,41). Existe la promesa de la recompensa para los caídos en combate por la causa de Dios que verán borradas sus faltas y recibirán gran recompensa (C 3,195). Las sentencias coránicas que hablan de la recompensa de los que caen en el combate por la causa de Dios han sido recibidas de modo exagerado y colorista por los extremistas, como el caso de

<sup>10</sup> Cfr. R. CASPAR, *o.c.*, 49.

<sup>11</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o.c.*, 132-141.

<sup>12</sup> Cfr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *o.c.*, 152-157.

<sup>13</sup> Todo el conjunto de acciones referentes al caso están sintetizadas y documentadas en R. CASPAR, *o.c.*, 44-53.

algún líder religioso de organización terrorista que ha llegado a prometer "15.000 vírgenes" a su disposición en el paraíso para los "mártires voluntarios", como se llama en el extremismo a los terroristas suicidas. Sin embargo, también existen sentencias que llaman a la moderación y condenan los excesos, que han caído en la sombra de la recepción extremista de esta institución: "Combatid contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden" (C 1,190).

El problema está en la recepción literal y descontextualizada del texto canónico y de la tradición ejemplar por los islamistas. Cuando grupos radicales islamistas pretenden presentar tan atrozísima violencia, ejercida sobre seres inocentes e indefensos, como conectada con el "esfuerzo en el camino de Dios" (yihâd (yâhidûna) fî sabîli Allâhi) (C 9,41), y pretenden presentar a los responsables de actos de terrorismo como "los (luchadores) que se esfuerzan en el camino de Dios" (al-muyâhidûna fî sabîli Allâhi) (C 4,95), deberían poner en alerta la atención de todos, creo que específicamente la de los mismos musulmanes, acerca de la recepción del texto sagrado recitado (Qur'ân) por Mahoma y su concreción en la ley religiosa (sharî'a) y en el derecho islámico (fiqh).

*L'Encyclopédie de l'Islam*<sup>11</sup> comienza dando el significado semántico del término yihâd como "esfuerzo dirigido hacia un objetivo determinado". Alude enseguida al "esfuerzo realizado sobre sí mismo en vistas al perfeccionamiento moral y religioso" calificándolo como yihâd mayor o de las almas. Pero enseguida reconoce que la yihâd que es objeto del artículo es la llamada "menor" o "de los cuerpos" que es el significado corriente de este término. La define como "acción armada para la expansión del Islam y, eventualmente, su defensa", según la doctrina clásica y la tradición histórica recogidas en el derecho islámico. El principio de universalismo del Islam implica su extensión a todo el universo, sin dejar atrás sus implicaciones "temporales". Para los seguidores de las religiones "del libro" –judíos y cristianos, especialmente– la yihâd cesa cuando aceptan someterse a la autoridad solo política del Islam mediante el pago del impuesto que les da acceso a esa "tolerancia discriminatoria" que antes he mencionado. Según el derecho islámico clásico, los "no-escrituarios" deben convertirse al Islam o ser reducidos a la esclavitud. La lucha entre musulmanes está prohibida. Por eso la yihâd es la única forma de guerra conocida en el mundo musulmán, en correspondencia

---

<sup>11</sup> *Nouvelle Édition*, II, 551-553, voz *Djibâd*, artículo de E. Tyan.

con el principio teológico según el cual todo el mundo debe llegar a ser musulmán y constituir una sola comunidad bajo una autoridad única: éste es el paradigma.

Como institución religiosa, el derecho impone la obligación de la yihâd a todo musulmán, incluso aunque no sean los 'infiel' quienes la hayan comenzado. Obligación colectiva de la comunidad, pero que se convierte en individual e inexcusable en los territorios próximos al enemigo. Hay opiniones jurídicas que intentan atemperar esta obligación. Por ejemplo, las que mantienen la prohibición de realizarla durante los meses sagrados y la que pretende reducirla a acciones únicamente defensivas. Los modernistas sostienen que Mahoma solo habría concebido la yihâd en su modalidad de ofensiva en relación con la situación de las poblaciones de Arabia, en aquellas circunstancias. Esta opinión sostiene que su generalización solo se ha producido como resultado del *ymâ'* o consenso de la comunidad musulmana posterior. Sin embargo, de hecho, en el mundo musulmán, especialmente en los sectores más radicalizados, existe la convicción profunda de que la yihâd está prescrita por "Dios y su Profeta", remitiéndose a hadices en los que se la califica como "monaquismo del Islam", "acto de devoción pura" e incluso "una de las puertas del paraíso". La obligación religiosa persiste mientras no se haya realizado completamente la universalidad del Islam; de ahí algunas expresiones que la prolongan "hasta el día del juicio" o "el fin del mundo". Hasta entonces, en estricto derecho clásico, la paz con los pueblos no musulmanes es un "estado provisional".

Con estos presupuestos religiosos y jurídicos, es fácil llegar a la convicción de que el Islam tiene delante de sí un largo camino hermenéutico, parecido, e incluso más arduo, que el que hubo de ser recorrido por el Cristianismo y los cristianos, y por los hombres y pueblos de otras religiones. Sin que esto último signifique que nuestro propio camino haya llegado ya a su perfección. Es cierto que el Corán no es el único texto sagrado en el que aparecen justificadas acciones de violencia remitiéndose a la autoridad de la palabra divina. La lectura de algunos Salmos o de otros textos sagrados judeo-cristianos pueden ilustrarnos al respecto; no quedan fuera de esta consideración, por extender algo más la analogía, importantes y populares textos canónicos de una religión tenida por tolerante y pacífica como es el Hinduismo: el Mahâbhârata y el Râmâyana contienen narraciones de acciones guerreras, a veces extremadamente violentas, como paradigma de conducta virtuosa. Sin embargo, la recepción de los textos sagrados, tenidos en la fe y en la creencia como revelación divina, en la propia teología, en las normas jurídicas y morales, así como en la praxis social y política de las comunidades, es extremadamente importante. Aunque

episodios de violencia guerrera han sido protagonizados a lo largo de la historia –bien sabemos cuán sangrientos algunos de ellos– entre cristianos, o entre estos y musulmanes, la evolución en este campo no ha sido ni con mucho homogénea, al menos en el ámbito de los paradigmas reguladores de la fe y de la creencia, así como en las reglas normativas de la conducta individual y colectiva de las comunidades religiosas.

Son las recepciones literales y descontextualizadas del texto coránico y de la norma jurídica las que dan pie al terrorismo islamista. Esto ocurre no sin cierta complicidad, por omisión, de quienes –intérpretes autorizados del derecho islámico tradicional– podrían emitir con más vehemencia los dictámenes jurídicos (fatwâ) que deslegitimasen y descalificasen sin ambigüedades la barbarie terrorista. Y ocurre no solamente allende las fronteras del Islam, sino en su propio seno, en lo que quiere ser la propia "casa de la paz". Argelia lleva computados entre 60.000 y 80.000 muertos por causa del terrorismo islamista solo en la década de los noventa. Egipto ha conocido entre 1992 y 1995 un número de 1.000 muertos por la misma causa. Y un cierto "terrorismo islamista de estado" en la era jomeiniana causó en Irán, durante 1985, 10.300 "ajusticiamientos", entre los cuales 18 mujeres embarazadas y 430 adolescentes, en cómputo de M. Charfi<sup>15</sup>. Afganistán, tras 23 años de guerra, de los cuales casi 13 de guerra civil y 7 de fanatismo talibán, cuenta con 25.000 familias encabezadas por una viuda de guerra, y con 7.000 por un discapacitado mutilado de guerra o por la aplicación rigorista del código penal coránico; dos de cada tres niños afganos han visto morir a seres humanos de forma violenta, así como cadáveres humanos desmembrados. Los huérfanos de guerra y por fanatismo criminal se cuentan por millares. No pocos de los actuales talibán son, precisamente, los niños huérfanos de la guerra contra la invasión soviética de 1979 –guerra alimentada entonces por el gobierno de los EE.UU.–. Fueron formados en un Islam rudimentario, extremista y degenerativo hacia el fanatismo, en cientos de escuelas coránicas surgidas en la frontera pakistani, en régimen de campo de refugiados, y con fuertes carencias familiares, afectivas, educativas y socializadoras<sup>16</sup>.

He afirmado que el islamismo, y sus extremos terroristas, no acontece sin la convergencia de la recepción literal, radical e incluso fanática, del texto y de la tradición con una cierta complicidad genérica del derecho islámico

---

<sup>15</sup> Cfr. M. CHARFI, *Islam et Liberté*, Paris 1998, 25-33.

<sup>16</sup> A. RAGHID, *Los Talibán. El Islam, el petróleo y el nuevo "gran juego" en Asia central*, Barcelona 2001, 131-148.

tradicional (fiqh). Éste se deja interpretar en un sentido que puede legitimar la violencia indiscriminada. El islamismo ha recibido como institución divina lo que algunos exegetas coránicos y juristas prestigiosos, de tendencia modernista, piensan que es “una cierta historia idealizada y deformada”<sup>17</sup>. Los terroristas islamistas la aprovechan ahora para justificar sus crímenes, aun en contra del espíritu de paz general que el Corán quiere transmitir, teniendo en cuenta los concretos hechos históricos sujetos a las circunstancias y al marco cultural de la época en fue recitado por Mahoma. En el compendio jurídico<sup>18</sup> de al-Qayrawânî –nacido en 923 en el pueblo toledano de Nafza o Vascos, hoy desaparecido– el capítulo XXX sintetiza la codificación legal de la “guerra santa”. Las corrientes místicas y piadosas del Islam consideran que la “gran guerra santa” es aquella que el fiel musulmán acomete contra las propias pasiones y malas inclinaciones para someter la integridad de su vida a Dios, mientras que la forma militar y violenta solo es la “pequeña guerra santa”, que se debe limitar al máximo. Sin embargo, al-Qayrawânî comienza directamente exponiendo los principios de la “guerra santa” militar y violenta. Llega a expresar la opinión de las escuelas Mâlikí y Hanafí según la cual el ejército musulmán puede destruir todo lo que no pueda llevarse consigo. Hay una escuela jurídica (Shâfi‘í) que permite la muerte de los ancianos enemigos y de los jefes políticos y tribales, mientras que las otras tres les permiten conservar la vida “si no resultan peligrosos”. Pero el terrorismo islamista ni siquiera respeta esta “codificación” del derecho islámico tradicional: mata y destruye sin contemplaciones, distinciones, ni sutilezas jurídicas.

##### *5. El islamismo extremo de los movimientos radicales*<sup>19</sup>

Una recepción literalista y descontextualizada del Corán, de la tradición y del derecho islámico clásico, hace emerger los gérmenes del radicalismo islamista. Hay quien defiende, incluso, que el Corán contiene, objetivamente, esos gérmenes de radicalismo. Al ser considerado como expresión directa del Dios único y exclusivo puede inducir la idea de que es necesario reducir a todos los pueblos a la fe primitiva, a la manera de vivir del profeta y de la primitiva comunidad en la que fue recitada la revelación coránica. El islamismo radical propugna la vuelta a un Islam que pretenden “puro”, pues se ha visto contaminado por el colonialismo y la occidentalización de las costumbres. Hay

---

<sup>17</sup> Cfr. M. CHARFI, *o. c.*

<sup>18</sup> IBN ABÍ ZAYD AL QAYRAWÂNÍ, *Compendio de Derecho Islámico* [Risâla fi-l-fiqh], ed. De J. Riosalido, Madrid 1993, 184-187.

<sup>19</sup> Cfr. JOSÉ L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998, 116-121.



que volver al Islam como búsqueda de identidad y de arraigo ante la disolución de la identidad musulmana provocada por el colonialismo cultural occidental. Ello lleva consigo un retorno exigente a las prohibiciones, la propaganda en las universidades, los comportamientos xenófobos e incluso los actos de violencia. A partir de los movimientos de reforma de los que daba cuenta en el punto segundo de este trabajo, se han desarrollado interpretaciones del Islam que pueden considerarse ya como "islamismo extremo" que pueden conducir en ocasiones a la legitimación de la violencia y del terrorismo en múltiples formas.

Hay tres conceptos en el mundo de la umma o comunidad musulmana que se conjugan de diverso modo dependiendo de la actitud teológica que se adopte ante las realidades que designan. "Dîn" significa religión, creencia, costumbre, y designa las prescripciones y usos impuestos por Dios, a los que el hombre debe someterse para obtener su salvación, en cuanto individuo y como comunidad. "Dunia" es el concepto para designar lo que equivaldría al orden temporal en tanto es posible, en el Islam, delimitarlo del orden anterior, entendido aquél como la dimensión estrictamente religiosa, "espiritual". Finalmente, "dawla", con el significado de estado, poder, dinastía, viene a significar la dimensión del poder político, administrativo y organizativo de la comunidad islámica. Según el modo de relacionarse y articularse estos tres conceptos en la comprensión de la comunidad musulmana, se produce una gradación de "estados" u "ordenamientos" de la misma.

1. La *secularidad* correspondería a una situación en que el Islam se restringe estrictamente al "dîn" y éste es entendido como reducido a la esfera de lo privado, de tal modo que, como tal, el "dawla" en su función de regular el "dunia", estaría también por encima del "dîn".

2. La posición *mística*, en cuanto ascetismo distanciado del mundo ("dunia") se aferra al "dîn" y considera que el "dawla" es una institución que afecta a la organización del mundo y que, por consiguiente, debe estar desligada del "dîn" en cuanto dimensión religiosa, espiritual, que permite al hombre una vivencia más cercana a la divinidad en desprendimiento y distanciamiento de lo mundano.

3. El *tradicionalismo* sería la posición que defiende que el "dunia" debe estar sometido al "dîn", el mundo a la religión. Como consecuencia, el "dawla" debe estar muy atento al "dîn" y regirse por los principios fundamentales de la religión. Esta posición tradicionalista sería la sostenida por las escuelas jurídicas clásicas, muy especialmente por la Hambalí y la Mâlikí.

4. El *salafismo*, que he presentado más arriba, sostiene que el "dîn" o religión es plenamente concordante con la razón ('aql). En cierto modo, el "dawla" como dimensión político administrativa de la umma debería guardar

cierta distancia respecto del “dîn” o religión, pero tanto “dunia” como “dawla” –mundo y su organización político-administrativa– están fundamentalmente sostenidos y sometidos al “dîn”, base fundamental que permite el correcto funcionamiento y progreso de uno y de otro.

5. Finalmente, el *islamismo* sería la posición según la cual no es posible ningún tipo de distinción ni desligamiento entre “dîn”, “dunia” y “dawla”. Los “Hermanos Musulmanes” de Hasan al-Bannâ, inspirado en la posición de la salafiyya, estarían ubicados en esta posición, dependiendo del talante de los líderes su mayor o menor radicalismo y extremismo<sup>20</sup>. El Islam es “dîn wa dawla” y el mundo (dunia) le debe estar enteramente sometido.

Se puede ver, por consiguiente, cómo hay un espectro amplio y progresivo de posiciones en la articulación de las diferentes dimensiones de la comunidad musulmana (umma), y que todas ellas, matizadamente, pueden encontrarse empíricamente realizadas en el mundo musulmán. De todas formas, existen movimientos políticos que son considerados como islamismos expresos y empíricos, con vigencia durante un periodo de tiempo más o menos largo.

a. El *jomeinismo* del Âyat Allh Rûholâh Jumaynî que va de la mano con la revolución islámica que triunfó en a principios de 1979 en Irán, y que se ha convertido, desde entonces, para las corrientes más extremistas, en un modelo a seguir. Se aglutina en torno al sentimiento religioso para derrocar a quienes detentan el monopolio de la riqueza e importan la cultura, las costumbres y modos occidentales, contrarios al espíritu del Islam. Y se propone ante los países musulmanes como alternativa de estado islámico capaz de unificar a la comunidad musulmana mediante un sistema de elección popular basado en una organización parlamentaria y respetuoso con la “separación de los poderes” y que apoyado en la estructura legal islámica garantizada por la institución del imâmato, reclama un gobierno de carácter divino. No es extraño, pues, que sus partidarios se atrevan a afirmar: “En consecuencia, la República Islámica es la soberanía de Dios sobre el pueblo y del pueblo sobre sí mismo”. El artículo segundo de su constitución es revelador al respecto:

“Artículo 2º: La ‘República Islámica’ es un régimen establecido sobre la base de la fe en los siguientes puntos:

1. En el Dios único (“No hay más dios que el Dios verdadero”)

<sup>20</sup> Cfr. al respecto A. LAMCHICHI, *Islam et contestation au Maghreb*, Paris 1989, 32, y B. LÓPEZ GARCÍA, *El mundo árabo-islámico contemporáneo*, Madrid 1997, 290.

y en la especificidad de la soberanía y del poder de legislar en Él existente y en la sumisión total a Él.

2. En la inspiración divina y en su papel fundamental de poner de manifiesto las leyes.

3. En la otra vida y en el papel que ésta desempeña en el perfeccionamiento de la conducta del hombre para llegar a Dios.

4. En la justicia de Dios proyectada en la creación y en la legislación.

5. En el imâmato y en el liderazgo permanente y en su papel fundamental en la continuidad de la revolución islámica.

6. En el respeto y en los altos valores del hombre, en su libertad y en su responsabilidad ante Dios"<sup>21</sup>.

Y, para sacar de dudas acerca de la globalidad e integridad desde la que se entiende el nuevo "orden islámico" de Irán, y en el que deben enmarcarse y ser interpretadas todas las leyes y actuaciones del estado y de los particulares a él acogidos, está el artículo cuarto:

"Artículo 4º: Todas las leyes y decretos civiles, penales, fiscales, económicos, administrativos, culturales, militares, políticos y otros cualesquiera deberán ser promulgados basándose en las ponderadas leyes islámicas. Este artículo tiene absoluta prioridad sobre todos los artículos de la constitución y sobre otras leyes y decretos. La salvaguarda de este artículo es competencia específica de los alfaquies que forman parte del 'Consejo para la Defensa de la Constitución' (mayâlis al-muhâfaza 'ala l-dustûr)"<sup>22</sup>.

b. Hay que reseñar el islamismo radical del *FIS argelino*, del *GIA* y del *EIS* como sectores radicales del brote islamista. El islamismo argelino se siente autolegitimado frente al peculiar socialismo estatal y laico impuesto por el FLN (Frente de Liberación Nacional), partido político que condujo el proceso de descolonización. Tras años de gobierno del FLN, de carácter laico, según el aire de la potencia colonial, sectores de la intelectualidad y de la población comenzaron a considerarlo como el origen de la corrupción y de la débil situación económica y social que arrastra Argelia. Además, se fue creando un fuerte sentimiento de reacción contra el Occidente colonial, percibido como fuente de quebranto de la propia identidad religiosa y nacional, y como factor

<sup>21</sup> *La Constitución islámica de la República Islámica de Irán*, versión castellana de J. Bosch Vila y S. Jamil Abu Hazim: Cuadernos de Historia del Islam 10 (1980-81) 57.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 59.

de refuerzo del subdesarrollo. No se puede olvidar, para una comprensión ponderada del fenómeno, que Argelia sufrió la experiencia colonial más dura de la historia reciente del mundo islámico, que dio paso, como alternativa, a un régimen político que intentó convertirla en el país más secularizado y contrario a la *Îarâ'a* de entre todos los países musulmanes. El islamismo fue cuajando y radicalizándose en la universidad y, poco a poco, en las capas populares. Desde 1973 la corriente más tradicionalista en la aplicación del derecho islámico se dejó notar. En noviembre de 1982 desde la Universidad de Argel se impulsó un intento de asalto al poder con gran radicalismo. Sus mentores explicitaban el deseo de apoyar un gobierno islámico fundamentado en la ley religiosa (*sharî'a*).

El gobierno postcolonial desató entonces una represión sistemática tan radical como los intentos islamistas. En 1983 el gobierno pensó que había sido conjurado el peligro. Sin embargo, la fundación del Frente Islámico de Salvación (FIS), en marzo de 1989, demostró, con su victoria en las elecciones municipales de 12 de junio de 1990, que el problema no había hecho nada más que empezar. Las organizaciones islamistas fueron entrando progresivamente en la lucha política: la encabezada por el shayj Nahanah, que representaba al sector argelino de los "Hermanos Musulmanes", las de los *shûyûj Yâb Allâh* y Muhammad al Sa'îd, y las más radicales *Hiyra* o *Takfir*. Durante 1988 las asociaciones islamistas convergen en el FIS (Frente Islámico de Salvación). En septiembre, los afiliados y seguidores de este frente alcanzaron el número de trescientos mil. El 2 de enero de 1990, el FIS celebraba su primer congreso, establecía sus órganos de dirección, bajo el liderazgo de 'Abbâsî Madanî y se preparaba para las elecciones del 12 de junio. Desde entonces tanto el FLN como los partidos laicos de la oposición fueron ubicándose a la defensiva. Ante la convocatoria de elecciones generales para el 27 de junio de 1991, el FIS convocó una huelga general que se convirtió en una rebelión civil frente al estado. Se declaró el estado de sitio, el aplazamiento de las elecciones hasta el 26 diciembre y un progresivo endurecimiento del FLN histórico y del ejército contra los islamistas.

El triunfo del FIS en la primera vuelta de las elecciones, teniendo en prisión a sus principales líderes, determinó la dimisión, el 11 de enero de 1992, del presidente Bin Yadîd, presionado por las posiciones represivas del ejército, frustrándose así el proceso de apertura política emprendido. El Alto Consejo de Estado (ACE), interrumpió entonces el proceso electoral e inició una fuerte represión sobre los sectores más extremistas del FIS. El Gobierno fue controlando la situación política. Pero en la mañana del 29 de junio, caía asesinado el Presidente del ACE, Muhammad Bûdiyâf. La evolución de la situación en Argelia

ha sido sangrienta en los últimos años. Una situación de casi guerra civil. El surgimiento del GIA (Grupo Islámico Armado) y posteriormente del EIS (Ejército Islámico Armado) ha sembrado el caos mediante la ejecución de actos terroristas indiscriminados. La acción de estos grupos armados se ha dirigido contra hombres del mundo de la política, el periodismo, el arte, la cultura, la religión e incluso, con una saña implacable e incomprensible, contra la propia pacífica población civil argelina, y ha convertido a Argelia en un río de sangre y un mar de lágrimas. Tanto desde el Cristianismo como desde la fe musulmana, es injustificable la impiedad de los crímenes que se pretenden acciones en nombre de la defensa de Dios y de la pureza de la religión; crímenes que no se detienen, como estamos comprobando, ni siquiera ante la inocencia de los niños de pecho ni ante los pacíficos y religiosos ciudadanos de los más pobres sectores sociales argelinos. La situación en el momento actual no es, ni mucho menos, clara, aunque está mucho más relajada.

c. *Al-Nahda*, Partido para el Resurgimiento o Renacimiento, en Túnez, es la oposición de corte islamista al partido hegemónico y laico en el poder, la Agrupación Constitucional Democrática, creada por Habib Burguiba. Al-Nahda es el resurgimiento, con nuevo nombre, del Harakat al-Ittiyâh al-Islâmî (Movimiento de la Tendencia Islámica) que ya intentó ser legalizado para participar en las elecciones de 1989<sup>23</sup>. Se presenta desde 1992 radicalizado y muy activo por medio de su sindicato estudiantil, la Unión General Tunecina de Estudiantes, que protagoniza disturbios periódicamente. A pesar de su ilegalidad, el gobierno ejercía una cierta tolerancia para evitar el choque frontal. Al mismo tiempo fomentaba disidencias internas. Los enfrentamientos de los líderes Rashîd al-Gannûshî, presidente en el exilio, y 'Abd al-Fattâh Mûrû, secretario general y dirigente en el interior del país, fueron reforzados por las tácticas gubernamentales. Durante la guerra en el Golfo Pérsico, Mûrû, en el interior, se declaró a favor de Arabia Saudí, paradigma de la ortodoxia islámica, guardiana de dos de los más santos lugares del Islam, y fuente de financiación para al-Nahda. Por el contrario, el líder exiliado, al-Gannûshî se puso de parte de Iraq. Eso benefició el trabajo de control del gobierno sobre el islamismo entre los estudiantes y las masas populares. La experiencia argelina ha llevado al gobierno tunecino a no legalizar a ninguna organización religiosa que pretenda, como tal, entrar en política. En 1992 se llevaron a cabo procesos contra 298 miembros de al-Nahda, inculpados de intento de golpe de Estado violento. La ausencia de incidentes y la benevolencia de los tribunales militares,

---

<sup>23</sup> Cfr. M. H. LARRAMENDI, *Frontismo electoral y democracia en Túnez*, Madrid 1991.

ha favorecido un clima de normalidad social y política en uno de los países musulmanes que gozan de un mejor índice de desarrollo y de una de las mayores cotas de igualdad de la mujer en su acceso a las diversas tareas de participación y construcción del orden social.

d. La organización *al-'Adl wa-l-Ihsân* (Justicia y Filantropía o Justicia y Espiritualidad) de 'Abd al-Salâm Yâsîn es, en Marruecos, posiblemente, la organización islamista más capaz de movilizar grandes porcentajes de estudiantes en las universidades, así como a masas obreras y asociaciones de mujeres. Tras una breve experiencia mística en la tarîqa Butshîsiyya, la más extendida en Marruecos, por diferencias con ella en torno a la aplicación de la sharî'a y al modo de entender la yihâd, constituyó una sociedad llamada Yamâ'at al-Yâsîn (Comunidad de Yâsîn) que luego cambiaría a la denominación actual. Desde esta plataforma comenzó a hacer propuestas reformistas, críticas con el sistema político marroquí y afines a posiciones islamistas: *El Islam entre la Da'wa y el Estado* (1971), *La revolución, la hora del Islam* (1980) inspirada por la revolución en Irán. La carta que dirigió al Rey, "El Islam o el diluvio", provocó su encarcelamiento durante tres años y medio. Liberado en 1982, fundó la revista "Yama'a", muchas veces secuestrada y, finalmente, prohibida. Ese mismo año, la organización Yama'iat al-Yama'a al Yahiryá aspira a alcanzar el poder según principios de no violencia y la utilización de los cauces democráticos que prevé la Constitución, el rechazo de toda injerencia o ayuda económica extranjera y la evitación de la clandestinidad que suele conducir al terrorismo. En 1990 fueron juzgados varios miembros del consejo consultivo de la organización. Su capacidad de convocatoria se demostró en la manifestación de solidaridad con Iraq, en Rabat, en febrero de 1991 y en la manifestación paralela a la organizada por las asociaciones marroquíes de apoyo a la liberación de la mujer en 2000.

Yâsîn ha sido influido por el estilo de Jumaynî al exigir que un fâqih o doctor en derecho canónico islámico, ejerza el poder sobre la sociedad. De su estilo y talante da idea esta declaración de uno de sus últimos libros, *Islamiser la Modernité*:

"Yo escribía hasta ahora principalmente en árabe... Cambio de idioma para escribir en francés, esta lengua occidental que despliega una lucha encarnecida para sobrevivir en el paisaje lingüístico... La lengua árabe, lengua del Corán, permanece y permanecerá siempre como la única lengua capaz de transmitir el mensaje de Dios al hombre. Espero que la nada espiritual en la que chapotean las lenguas profanas no ensombrecerá mi torpe

discurso desorientado en la lengua prestada que me veo obligado a emplear"<sup>24</sup>.

La asociación islamista de Yâsîn no ha alcanzado su meta de convertirse en partido político, pero continúa desarrollando una intensa actividad en las universidades, aunque con mayor cautela ante la vigilancia policial a que se sabe sometida. Es el movimiento mejor estructurado, tanto en el plano logístico como en el ideológico; y, además, ocupa un lugar centrado en el ámbito islamista marroquí. El grupo de Yâsîn está lindando, por un lado, con organizaciones más moderadas y, por el otro, por las más extremas e inclinadas al empleo de la violencia. Entre las primeras destaca la Yamâ'a al Tablîg wa-l-Da'wa (Revelación y Llamada hacia Dios) de procedencia pakistaní. Entre las segundas tenemos al-Sabîba al-Islâmiyya (Juventud Islámica), que surgió como sector juvenil de al-Nahda al-Islâmiyya (Renacimiento Islámico) rama marroquí de los "Hermanos Musulmanes". Sigue el pensamiento de S. Qutb y pretende la eliminación del estado impío que deberá ser sustituido por un genuino estado islámico. El gobierno marroquí intenta controlar policialmente estas organizaciones al tiempo que atrae hacia posiciones de diálogo a sus sectores más moderados.

e. El *turâbismo*<sup>25</sup> se inserta en la reciente historia religioso-política de Sudán, a partir de que los islamistas sudaneses fuesen vencidos en 1898 por los ingleses y los egipcios. Los rebrotes islamistas en el Sudán provocaron la limitación de la presencia de los misioneros cristianos mediante la "ley misionera" de 1905. Cincuenta años más tarde se proclama la independencia del Sudán y se convierte en república con una constitución provisional en 1956. Pronto comienza una política de islamización y arabización forzada del país surgiendo así la guerrilla del sur, predominantemente cristiana y de pueblos de religiones

---

<sup>24</sup> ABDESSALAM YASSINE, *Islamiser la Modernité*, Al Ofok Impressions, s/l 1998, 7-8.

<sup>25</sup> La información más completa y documentada sobre la situación de Sudán, en este periodo, se encuentra en M. Á. AYUSO GUIXOT, *Cristianos y musulmanes en Sudán*, en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *De la Frontera al Encuentro. Actas del III Curso Cristianos y Musulmanes*, Granada 1998, 221-251. La tesis doctoral del Prof. Ayuso, defendida en la Facultad de Teología de Granada, en el ámbito del Centro de Investigación sobre las Relaciones Interreligiosas, lleva el título de *"Islam Through the Pulpit. Muslim Friday Preaching in Khartoum, 1992"*. Este trabajo doctoral está considerado como el más documentado y fundamentado estudio sobre la situación socio-religiosa de Sudán en el momento actual. A la espera de la publicación del cuerpo principal de la tesis, disponemos ya de la edición de un extracto: *El Islam desde el púlpito*, Granada 2001. También puede verse, del mismo autor, G. BARSELLA AND MIGUEL A. AYUSO GUIXOT, *Struggling to be heard. The christian voice in independent Sudan 1956-1996*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998.

tradicionales, como resistencia frente a la pretensión gubernamental. En 1962 el fundamentalismo islámico del gobierno vuelve a limitar la presencia de misioneros cristianos en el país, hasta conseguir su total expulsión en 1964. En 1969, un grupo de oficiales, encabezados por el coronel Ya'afar Muhammad al-Numayrî, asume el poder y disuelve todos los grupos políticos. En 1972 se logra un acuerdo de autonomía para el sur. Hasta 1983 reina en el país una relativa paz política, social y religiosa. En 1983 al-Numayrî, forzado por el Frente Islámico Nacional (NIF) de los "Hermanos Musulmanes", proclama la Ley Islámica en el país. Se reinician los conflictos y se organiza un nuevo movimiento guerrillero llamado SPLA (Ejército de Liberación del Pueblo Sudanés) posteriormente fragmentado entre diversos líderes, lo que le hará perder mucha fuerza.

En 1985 al-Numayrî es destituido por el general 'Ab al-Rahmân Siwâr al-Dahab. Son suspendidas la constitución y el parlamento. En 1986 se celebran las primeras elecciones pluripartidistas Sadîq al-Mahdî es nombrado Primer Ministro. Se esperaba que anulase la aplicación de la Ley Islámica, pero, forzado por los Hermanos Musulmanes de Hasan al-Turâbî, no se lleva a cabo. Consecuentemente el conflicto bélico se reactiva. En 1989 ante la inminente posibilidad de que fuera abolida la Ley Islámica, después del confinamiento político de los "Hermanos Musulmanes" del NIF, un golpe militar derriba al gobierno de Sadîq al-Mahdî. Se forma el Consejo del Mando Revolucionario, encabezado por el brigada 'Umar al-Bashîr. Se extiende y endurece la aplicación de la Ley Islámica, gracias a la influencia política y espiritual de Hasan al-Turâbî que estaba detrás del golpe. En 1992 se proclama la "guerra santa" (yihâd), en el estado de Kordofan, para la islamización y la arabización del sur. Se recrudecen aún más los conflictos bélicos. Durante 1995-96 el conflicto norte-sur, árabes-negros, musulmanes-cristianos continúa, con las tristes consecuencias que esto supone y que hacen del Sudán, según algunos analistas, el peor país del mundo.

Detrás de esta situación política, social y religiosa está el movimiento de los "Hermanos Musulmanes", agrupados en el llamado "Frente Islámico Nacional" (NIF), liderado por al-Turâbî, que tiene como meta política la creación de un "estado islámico" en Sudán. Este estado islámico puede ser llamado una república islámica, gobernada por la sharî'a, y la sunna o tradición del Profeta. Por lo tanto se evita todo tipo de ley positiva occidental que sería una amenaza contra los valores islámicos. Para al-Turâbî, el gradual establecimiento de un estado islámico en Sudán, está llevando al país a drásticos e históricos cambios, como por ejemplo, la promoción de la justicia, la distribución de la riqueza y



del poder, la igualdad de oportunidades en las expresiones culturales y de sus grupos étnicos, etc. Al-Turâbî se manifiesta como persona que confía en el diálogo interreligioso entre cristianos y musulmanes. Repetidas veces ha hecho un llamamiento a las iglesias cristianas a formar un frente religioso para luchar juntos contra el secularismo en el mundo. Pero son apariencias, en realidad, con su visión, al-Turâbî, pretende unificar a todos bajo una única bandera: el Islam. La aplicación de la ley islámica en Sudán es estricta. Y se está convirtiendo asimismo en modelo de estado islámico para muchos movimientos islamistas, desde una realización de ortodoxia sunní.

#### 6. El caso más reciente y extremista: los talibanes

El movimiento de los *talibûn* afganos ocupa hoy la atención del mundo, presentado como el paradigma del islamismo más feroz, del terrorismo de estado, y protector de terroristas. El movimiento de los talibanes está ligado a la reciente y trágica historia de Afganistán. La voz talibûn o tulâb, ambos plurales de la voz talib, contiene el significado general de "estudiante coránico". Procede de la expresión árabe "talab al-'ilm" que podría traducirse como "búsqueda del conocimiento" o de la sabiduría, para lo cual se emprendían "largos viajes de investigación", campo semántico último al que se asocia la expresión. De ahí, el talib es "el que busca el conocimiento" mediante el estudio de la ciencia específicamente sagrada, el 'ilm, como opuesto a la ignorancia (yahl) y distinguido de la ciencia profana (ma'arifa) y profesional (adab)<sup>26</sup>.

La historia "contemporánea" de Afganistán arranca a fines del siglo XIX con el apoyo inglés al emir de etnia pashtún Abdul Rahman, con el objetivo de fortalecer un estado afgano. Se realizó entonces un ensayo de limpieza étnica de los no pashtunes acompañado de múltiples rebeliones de las diferentes etnias y grupos tribales que componen el mosaico de Afganistán. El caos subsiguiente tiene como consecuencia una acentuación del Islam como referencia última compartida, a pesar de existir una minoría shí'í. Así se vio reforzada la autoridad e influencia de los mullâ pashtunes y un concepto teocrático del gobierno del estado. La composición étnica del país, para 1947, según *L'Encyclopédie de l'Islam* era la siguiente: 53% pashtunes, 36% tayikos, 6% uzbekos, 3% hazaras y 2% otros grupos<sup>27</sup>. De donde la preponderancia pashtún hasta el día de hoy. El 8 de agosto de 1919 se consigue la independencia

<sup>26</sup> Cfr. 'ilm, en *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*, III, 1161-1162.

<sup>27</sup> Cfr. M. LONGWORTH, *Afghânistân*, en *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*, I, 230.

de Gran Bretaña en el tratado de Rawalpindi bajo el gobierno del amir Amân Allâh Jân. Nuevos tratados con Gran Bretaña y la URSS la confirman en 1921. La Loya Yirga, asamblea legislativa propia del país, promulgó una primera constitución en 1922. El rey Amân Allâh Jân pidió una nueva constitución y un programa de reformas en 1928, a su regreso de un viaje por Europa y Turquía, con objeto de “modernizar” el país. Pero se produjeron varias revueltas. La de la etnia ghilzay liderada por Habîb Allâh, heredero del rey ‘Abd al-Rahmân, destronado anteriormente por Amân Allâh Jân, acabó con la toma de Kabul por aquél en enero de 1929, obligando al último a refugiarse en Kandahar.

Todas estas luchas intestinas se dan dentro de la dinastía de los Muhammazays. Fue una rama de esta dinastía la que consigue imponerse en Kabul en la persona del rey Nâdir Shâh el 16 de octubre de 1929. Habîb Allâh fue ejecutado. El rey Nâdir Shâh fue asesinado en 1933 por partidarios de Amân Allâh Jân después de sufrir estos una purga. Muhammad Zahir Shâh, hijo de Nâdir Shâh, fue proclamado rey en Kabul a la edad de 19 años, el 8 de noviembre de 1933. Las revueltas tribales fueron reprimidas una y otra vez. El rey Zahir fue depuesto por un primo-cuñado, M. Sardar Daud, en 1973, mediante un golpe de estado. Desde entonces vive exiliado en Roma, habiéndose abierto ahora la expectativa de su vuelta a Afganistán como figura aglutinadora y moderadora para la reconstrucción del país. Entre 1956 y 1978 la Unión Soviética acudió en ayuda de Daud para consolidar su influencia en la zona y ayudar al desarrollo de Afganistán desde la óptica de la política económica y cultural marxista, lo que conllevaba la laicización del estado y de sus gobernantes. En 1978 Daud fue derribado por un violento golpe militar de tendencia marxista. Las tropas soviéticas invadieron Afganistán el 27 de diciembre de 1979 instalando en el poder al presidente comunista (de etnia parchan) Babrak Karmal. Comienza entonces un periodo de guerra santa de los muyahidûn (guerreros islámicos esforzados por la causa de Dios), proclamada por los mullâ<sup>28</sup> en contra del invasor y de su gobierno títere. Esta guerra de tintes religiosos y nacionalistas fue alimentada por Arabia Saudí, Estados Unidos y otros estados. De este conflicto nacería una segunda generación de luchadores que se impondrían años después de la retirada

---

<sup>28</sup> Mullâ (a veces transliterado como mawlânâ, “nuestro señor”) es “aquél a quien se le debe clientela”, con el significado de “patrón, protector, señor”. Designa a los hombres de religión en el Islam shî‘î, portavoces del imâm oculto, jefe de la comunidad. El duodécimo imâm se ocultó en el cielo en 873-874, según la shî‘a duodecimana, y ha de volver a hacerse cargo de la comunidad al final de los tiempos. El imâm no tiene la prerrogativa de la revelación, pero sí de su interpretación correcta. De ahí la importancia de sus portavoces. En Afganistán, Paquistán e India se ha dado este título a los hombres de religión dentro del Islam sunní, lo que es una excepción con respecto al resto de los países de tradición sunní.

soviética de Afganistán en 1989: los talibanes. Las luchas intestinas entre las facciones de la guerrilla antisoviética, ahora enfrentadas entre sí, convierten a Afganistán en un auténtico caos del que no ha logrado, hasta la fecha, salir.

Desde el 16 de abril de 1992, con la dimisión del presidente pro-soviético Najibullah Ahmadzai, se abre un nuevo periodo en Afganistán. Tratándose de un auténtico caos político, tribal y religioso, aún era posible distinguir en la situación cuatro notables tendencias político-militares.

1. La facción de Abdûl Rashid Dostûn, líder del Movimiento Nacional Islámico que controlaba la zona de Mazar -i-Sharif, en el norte del país.
2. El movimiento de Ahmad Shâh Masud, vinculado al presidente pro-soviético –sucesor de Najibullah–, Muhammad Burhanuddîn Rabbani, que ejercía su hegemonía sobre el territorio tayiko del nordeste.
3. El grupo liderado por Abdûl ‘Alî Mazari, del Partido de Unidad Islámica, hegemónico en el noroeste y con predominio de la etnia hazara, de religión shî‘î.
4. El Partido Islámico (Hiz al-Islamî), el más “fundamentalista”, de predominio pashtûn, con apoyo paquistaní y liderado por el Primer Ministro Gubbudîn Hikmatyar, enfrentado al presidente Rabbani, y hegemónico entonces en la zona sur de Kabul.

Esta composición étnica y político-social dio como resultado continuos enfrentamientos civiles, inestabilidad generalizada en el territorio y cinco violentas batallas por el dominio de Kabul, entre los años 1992 y 1994. Este año Dostûn se alió con Hikmatyar para atacar Kabul en contra del presidente Rabbani. En junio de 1994, al final del periodo de gobierno pactado entre Rabbani y Hikmatyar, la Loya Yirgâ (parlamento tribal) prolongó por seis meses el mandato de Rabbani, no así el de Hikmatyar. A mediados de 1994 el complejo de alianzas, lealtades y deslealtades entre las facciones, etnias, clanes y partidos, resulta casi imposible de narrar. Pero un dato es incuestionable: desde 1994 se produce un protagonismo creciente de la milicia talibán. Ésta es una organización de etnia mayoritariamente pashtûn. Sus líderes se dieron el nombre de talibán, a cuya etimología árabe he hecho alusión anteriormente, por tratarse de estudiantes formados en los miles de madrazas o escuelas coránicas que proliferaron en los campos de refugiados afganos en la frontera de Pakistán con Afganistán. Algunas referencias los designan como “seminaristas islámicos”, pues, en efecto, se preparaban y entrenaban en una especie de “seminarios” adscritos a las madrazas, en régimen de internado. Muchos de ellos eran los

niños huérfanos de la “guerra santa” contra los soviéticos, y de las luchas civiles que se habían producido antes, durante y después del combate para expulsar al ejército soviético de territorio afgano. Eran niños que habían crecido con graves carencias afectivas, de socialización, de escolarización, y habituados a la omnipresente imagen de la muerte, lo que les insensibilizaba, en cierto modo, ante ella. Y, para colmo, estaban siendo educados y entrenados (incluso militarmente) en las citadas madrazas por maestros que no eran buenos conocedores del Islam y les transmitían una versión extremista y simplificada del mismo.

No sería justo pasar por alto el hecho de que este caos, que con breves pinceladas he tratado de bosquejar, ha sido alimentado por los intereses económicos de grandes potencias mundiales en el territorio afgano. Bien sea por los potenciales yacimientos petrolíferos o de gas natural dentro del territorio, bien sea por la importancia estratégica del territorio en sí como el más idóneo para el trazado de oleoductos y gasoductos que puedan acortar las distancias y abaratar los costes del transporte del petróleo y del gas natural de la zona de Asia central en dirección a las costas del sur. La lucha entre grandes compañías apoyadas por sus respectivos gobiernos, el entramado de intereses, los contactos de estas entidades con las diferentes etnias con promesas de dinero y poder político y militar, han contribuido no poco a enmarañar la situación y a convertirla en ese entramado caótico cuya desembocadura última ha sido una guerra que dura ya más de veinte años<sup>29</sup>. Los intereses contrapuestos durante la “guerra fría” derivaron hacia los diversos grupos guerrilleros antisoviéticos – especialmente a los liderados por bin Laden– muchos millones de dólares, varios de ellos procedentes de los EE. UU., a los que sumaban los millones de dólares obtenidos desde el propio Afganistán con la venta del opio masivamente plantado sobre su territorio, especialmente en la zona del suroeste.

Los talibanes fueron recibidos con alivio por la población en un principio. Suponían un cierto orden en el caos total en que el país estaba sumido. Su programa de restaurar la paz, desarmar a la población civil, restablecer las comunicaciones asegurando las carreteras, posibilitar la economía y el comercio, reforzar la fe musulmana y defender el carácter islámico del estado afgano, aunó muchas voluntades y recaudó buen número de simpatías. En diciembre de 1994 se apoderan de una ciudad emblemática, Kandahar, que había sido capital en algunos momentos de la historia afgana y es la segunda ciudad en importancia del país. Allí fueron a

---

<sup>29</sup> Cfr. al respecto el documentado libro de AHMED RASHID, *Los Talibán. El Islam, el petróleo y el nuevo “gran juego” en Asia Central*, Barcelona 2001.

unírseles unos 12.000 estudiantes más de diversos campos de refugiados de la frontera pakistaní. La normativa que iban implantando coactivamente, al tiempo que iban afianzando su presencia, comenzó a levantar suspicacias en los observadores internacionales y, progresivamente, en la propia población afgana más sensibilizada. Iban cerrando las escuelas femeninas, destruyendo los receptores de TV, prohibiendo los deportes y juegos recreativos, exigiendo la barba de longitud de un puño a los hombres e imponiendo el burkha a las mujeres al tiempo que les prohibían casi todo tipo de trabajo y las confinaban a las casas, con los cristales ahumados o pintados de negro, sin poder andar por las calles a menos que fuesen acompañadas de un pariente varón.

Entretanto la guerra civil estaba en marcha. Los talibanes dominaban, en 1995, doce de las treinta y una provincias afganas, a partir del sur mayoritariamente pahstún. En septiembre de 1996 se produjo un cambio cualitativo cuando se apoderaron de la ciudad de Jalalabad, en la frontera con Paquistán y también de los suburbios de Kabul. El gobierno huyó de la ciudad y se formó un gobierno de coalición con Rabbani como presidente, mientras el mull. Mu.ammad ‘Umar –convertido en supremo líder espiritual de los talibanes a partir de 1994– se autoproclamaba, en Kandahar, “amir al-mu’minîn”<sup>30</sup> y asumía la jefatura del Estado, envolviéndose simbólicamente en el presunto manto del profeta Mahoma conservado como reliquia en Kandahar. La confusión era máxima. El ex-presidente comunista Najibullah fue sacado de su residencia en la sede la ONU en Kabul (26.9.96), torturado, ajusticiado salvajemente junto con algunos de sus familiares<sup>31</sup>, arrastrado mediante un cable de acero desde un todo-terreno y, finalmente, colgado en el centro de la ciudad exhibiendo desde sus bolsillos papel moneda en dólares y afganis, así como cigarrillos entre los dedos. Éste es el momento en que los Estados Unidos comenzaron a distanciarse de los talibanes a los que, hasta entonces, habían apoyado de diversas formas. Estos se apoderaron de Bamiyan el 13 de septiembre de 1998 y amenazaron con el derribo de los Budas colosales esculpidos en la roca, lo que llevaron a cabo finalmente.

### *7. El origen religioso de los talibanes*

Una dimensión que suele pasarse por alto cuanto se trata el tema del islamismo extremista de los talibanes es su origen específicamente religioso.

---

<sup>30</sup> Guía de los creyentes.

<sup>31</sup> Cfr. ORIOL ARBÓ, *Afganistán*, en *Enciclopedia Universal Espasa Calpe*, Suplemento 1995-1996, 471-474.

No se puede cerrar los ojos a la realidad de que Afganistán –entramado étnico complicadísimo– encontró la base de su inestable unidad en el Islam. El laicismo ateo comunista no tuvo suficientemente en cuenta esta realidad, y fue ciego para el hecho de que los ministros del gobierno comunista, títere de Moscú, tenían en sus despachos la *sayyâda* (alfombrilla de oración) y realizaban sobre ella sus oraciones rituales. Los “muyahidûn” de la “guerra santa” antisoviética rezaban junto a sus fusiles kalashnikov y, todavía hoy, las televisiones nos ofrecen las imágenes de estos rezos de los guerrilleros del norte y de los milicianos talibanes en la postración profunda de la oración ritual musulmana entre los tanques, los cañones y los casquillos de los grandes proyectiles<sup>32</sup>.

El Islam afgano es mayoritariamente sunní hanafí (90%), salvo la minoría étnica hazara que se adscribe a la rama shî'í. La constitución afgana de 1922 reconoce como oficial a esta escuela hanafí. Este Islam hanafí ha sido tradicionalmente muy tolerante, incluso integrador. Está considerado como la escuela más abierta y tolerante de las cuatro escuelas jurídicas tradicionales que se reparten las adhesiones del Islam ortodoxo sunní. Era la escuela en la que había más pluralidad interna hasta el punto de que los tradicionalistas la atacaron por considerar que hacía un uso demasiado amplio de la opinión personal (*ra'y*) en la elaboración de la jurisprudencia<sup>33</sup>. No era extraño que, hasta 1992, miembros de otras religiones ocupasen cargos de importancia al servicio de la sociedad y de la administración pública. La guerra civil ha destruido la tolerancia. Los analistas que conocen de cerca el problema afgano, a pesar de reseñar las luchas dinásticas que han venido produciéndose en el país durante casi un siglo, aseguran que las sangrientas y crueles matanzas que se han producido en el país durante los últimos veinte años, desde diversas partes en conflicto, carecen de precedente conocido en aquellas tierras.

El Islam hanafí no tiene obsesión por la centralización administrativa, es poco jerárquico, de manera que las diversas etnias, tribus y clanes tenían una amplia autonomía para tomar las decisiones necesarias para la vida de cada día, reservándose el estado las decisiones que afectaban a cuestiones de interés general. La guerra civil ha destruido esta tolerancia. Hasta los últimos 20 años las diversas cofradías místicas y las otras religiones no encontraban especiales dificultades en Afganistán. Pero desde 1912 se va afianzando en

---

<sup>32</sup> Cfr. AHMED RASHID, *o. c.*, 131.

<sup>33</sup> Cfr. W. HEFFENING-J. SCHACHT, *Hanaftiyya*, en *Encyclopédie de l'Islam* III, 166-168. Sobre el derecho hanafí puede verse J. SCHACHT, *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1966.

Asia Central un germen de wahhâbismo exportado por Arabia Saudí. Un partido de esta tendencia fuertemente tradicionalista se organizaría en Peshawar, el Ittihad al-Islamî (Unidad Islámica). Cuando los soviéticos invadieron Afganistán en 1979, los musulmanes más tradicionales afganos huyeron a Paquistán en donde fueron bien recibidos por el gobierno con objeto de poder contar con un núcleo dirigente para contrarrestar la invasión y dirigir la resistencia. Es la época en la que aparece en la zona 'Usama bin Ladin apoyado por grandes inyecciones de dinero procedente de los servicios secretos de los Estados Unidos y de Arabia Saudí. Muchos de los dirigentes de la "guerra santa" contra los soviéticos se inspiraban en la ideología de uno de las más radicales partidos islámicos pakistaníes. el Yam'ât al-Islamiyya (Sociedad Islámica, 1941) inspirado, a su vez, en el movimiento reformista extremista de los "Hermanos Musulmanes" de Hasan al-Bannâ'. Este movimiento tiene objetivos bien identificables:

- a. Oponerse a los mullâ tradicionales
- b. Desprecio y posición hacia las élites musulmanas coloniales y post-coloniales.
- c. Reivindicación de una sociedad islámica ideal inspirada en la comunidad primitiva de Medina, bajo gobierno directo del profeta Mahoma.

Contrariamente a lo que ocurre en el Islam hanafí, el Islam de la "Hermanos" está muy jerarquizado y centralizado bajo un "amir" y fuertemente celoso de la "pureza" de sus miembros y, sobre todo, de sus dirigentes. Sin embargo, los talibanes se revelarían con el tiempo como mucho más radicales que estos "moderados" islamistas. ¿De donde surgen entonces? Para poder hacerse una idea es preciso enumerar las tendencias islámicas que cuajan en Afganistán entre 1979 y 1994:

- a. Musulmanes tradicionales afganos, sunníes hanafíes y shî'íes.
- b. Sufíes adscritos a dos grandes cofradías místicas.
- c. Islamistas adscritos a la línea de los "Hermanos" y de la "Salafiyya".

Estas tres tendencias se encuentran entrelazadas en las rivalidades tribales y la guerra civil por el poder que acaban restándoles prestigio y legitimidad. Los talibanes no encajan en ninguna de estas tendencias. Se ubican y crecen en el vacío ideológico, la deslegitimación del poder político y las carencias del mismo que se crearon como consecuencia de esta situación de desentendimiento y conflicto civil entre las facciones que habían luchado contra la invasión soviética

y que, una vez salido el invasor, se tomaron unas a otras por enemigas sumiendo a Afganistán en el caos que vengo describiendo.

Sin embargo es posible identificar la raíz religiosa última del movimiento talibán en el “deobandismo” degenerativo que expandían los islamistas paquistaníes en los campos de refugiados afganos, extendidos a lo largo de la frontera con Afganistán, en multitud de madrazas, a las que ya he hecho alguna alusión<sup>34</sup>. Deoband es una ciudad ubicada en el distrito de Sahâranpur, estado de Uttar Pradesh (India). La ciudad se encuentra a unos 130 kilómetros al norte de Delhi, y a 230-300 kilómetros de las fronteras con Nepal y Tíbet respectivamente. Curiosamente, en uno de los bosques cercanos se ubica un templo de la diosa hindú Devi, de donde algunos hacen derivar el nombre de la ciudad: Deoband, de “Devi-band”, es decir “bosque de la diosa”. Digo curiosamente, porque en la actualidad Deoband es conocida por ser la sede de “Dâr al-‘ulum” (Hogar de las ciencias, o de los saberes), fundada por Hayyî Muhammad ‘Âbid Husayn en 1865. El prestigio de este centro islámico no tiene igual hoy en día en Asia, abarcando tres ramas de las ciencias islámicas: tafsir y hadiz (comentario coránico y tradiciones), fiqh (derecho islámico) e ‘ilm al-kaîâm (teología).

Este centro atrae a estudiantes de todos los lugares del mundo musulmán. Posee alojamientos para más de 1.500 estudiantes. El complejo comprende una mezquita, biblioteca, y aulas para las tres ramas aludidas de la ciencias islámicas. Especialmente destacable es la biblioteca, la más rica de la India en manuscritos en árabe, persa y urdu. Tiene como finalidad fundamental formar personalidades religiosas al modo tradicional, sin interés especial por responder a las necesidades de los conocimientos de la “modernidad”. Tiene el “record” en la formación de líderes religiosos que, posteriormente, han desarrollado importantes funciones en el ámbito de la política. Muchos de los líderes formados en Deoband estuvieron en la vanguardia de la lucha por la independencia de la India. Y algo muy importante es que la “Dâr al-‘ulum” de Deoband es la mentora ideológica de la prestigiosa e influyente Yam‘a ‘Ulamâ’ al-Hind (Sociedad de Ulemas de la India)<sup>35</sup>. Los deobandis, por consiguiente, representaban en la India un cierto Islam nacionalista, en cierto modo progresista. Se proponían formar una nueva clase de musulmanes cultos para restablecer los valores islámicos. Tenían una visión restrictiva del papel de la mujer en la sociedad y

---

<sup>34</sup> Cfr. G. DORRONSORO, *Les Oulémas afganis au XXe siècle: bureaucratisation, contestation et genèse d'un état clerical*. Archives de Sciences Sociales et Religieuses 115 (2001) 63-69.

<sup>35</sup> Cfr. K. A. NIZAMI, *Deoband*, en *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*, II, 211-212.



se oponían a todo tipo de jerarquía dentro del Islam, manteniendo una fuerte animadversión contra los shí'íes. Los talibanes llevarían algunos de estos factores a unos extremos que los deobandis auténticos no habrían reconocido.

Las madrazas deobandis eran 12 en la India en 1879, a las que asistían buen número de estudiantes afganos en busca de una mejor comprensión del Islam que les permitiera hacer frente a la influencia colonial distribuida entre Irán, la Unión Soviética y la India británica. En 1965-1967, primer centenario de la creación de la "Dâr al-'ulum" –casa de las ciencias– de Deoband, eran ya 9.000 las madrazas deobandis en Asia Meridional. No habiendo éstas tenido éxito en Afganistán, sí proliferaron en Pakistán después de 1947, tras la independencia de este país. El Yam'a 'Ulamâ' al-Islâm (Sociedad de Ulemas del Islam) fue un movimiento creado por los deobandis en Paquistán, a modo de la sociedad ya existente en la India. La facción pashtún del noroeste pakistaní de este movimiento fue convertida en un partido político de tendencia social progresista, antinorteamericana y antiimperialista, más radicalizado incluso que el partido conservador Yam'ât al-Islamiyya, que había inspirado ideológicamente la "guerra santa" contra los soviéticos. El credo deobandi del Yam'a 'Ulamâ' al-Islâm se convertiría en el principal componente ideológico de los talibanes mediante la creación de centenares de madrazas en las zonas pashtún del noroeste de Pakistán y en Beluchistán. A estas madrazas se acogieron miles de jóvenes pakistaníes y afganos refugiados que recibían en ellas educación islámica, alimentación, cobijo e instrucción militar. A. Rashid sostiene que en 1978 había 8.000 madrazas legales y 25.000 sin registrar que educaban a más 500.000 estudiantes<sup>36</sup>.

La tradición deobandi paquistaní representada por el Yam'a 'Ulamâ' al-Islâm se fragmentó en diversas facciones, la más radical de las cuales fue la liderada por el mullâ Samiul Haq, cuya madraza se convirtió en un importante campo de adiestramiento e instrucción de dirigentes talibanes. En 1999, según A. Rashid, ocho ministros del régimen talibán y varias docenas de gobernadores y altos cargos de la administración, se habían educado en la "Casa de la Ciencia Haqqania". La madraza Haqqania se encuentra en el noroeste de Paquistán y fue fundada en 1947 por el padre de Samiul Haq, que había estudiado y sido profesor en Deoband. Hoy tiene capacidad para 1.500 alumnos residentes, una escuela de enseñanza media para 1.000 alumnos externos y ofrece licenciatura en Letras y Estudios Islámicos (8 años) y un doctorado mediante dos cursos

---

<sup>36</sup> Cfr. AHMED RASHID, *o. c.*, 142.

más. Haqqania recibió, en 1999, 15.000 solicitudes de ingreso. La madraza siempre reserva 400 plazas para estudiantes afganos. El 80% de los jefes militares que luchaban contra los rusos en zonas de etnia pashtún habían estudiado en Haqqania. Cuando en 1996 se pone de relieve la voluntad talibán de hacerse con el poder en Afganistán, la situación era propicia: las estructuras de poder del estado comunista estaban desintegradas, los líderes muyahidûn estaban desacreditados por las luchas intestinas y el liderazgo tribal tradicional, fuente de cierta estabilidad, estaba en plena crisis. El vacío de poder favoreció el liderazgo pashtún copado por los talibanes y, finalmente, suplantado por el liderazgo religioso-político del mullâ M. 'Umar, en Kandahar.

De este modo, el Islam se constituye en la argamasa que da unidad al núcleo de poder que va surgiendo y se va sedimentando en la shura (consejo consultivo) de Kandahar liderada por 'Umar. Samiul Haq, el director de Haqqania, mantiene relaciones fluidas con 'Umar, hasta el punto de servir de banderín de enganche para estudiantes paquistaníes que quieren ingresar en las filas talibanes. Cuando estos fueron derrotados en Mazar i-Sharif en 1997, Haq cerró su madraza y envió a los estudiantes a combatir del lado de los talibanes<sup>37</sup>. Otras facciones del Yam'a 'Ulamâ' al-Islâm apoyan asimismo a los talibanes y, en algunas ocasiones, han enviado a estudiantes de sus madrazas a luchar junto a ellos. Alguna de estas facciones escindidas mantiene una violenta posición contra los shî'íes y está muy en sintonía con los talibanes, los cuales tienen frente a sí a la etnia hazara, de confesionalidad shî'í.

Muchas de las madrazas aludidas, ubicadas en campos de refugiados fronterizos, estaban y están atendidas por mullâ poco formados en ciencias islámicas y bastante alejados del paradigma reformista deobandi original. Casi todas ellas incluían en el programa instrucción militar. También tenían deficientes conocimientos de la historia de Afganistán. A esto se suma otro factor importante. Que muchos de los mullâ y estudiantes de estas madrazas eran de etnia pashtún, lo que dio origen a que la ley islámica (sharî'a) fuera recibida e interpretada según el código legal pashtún (pashtunwali) que alberga algunos principios importantes para comprender el talante de implantación de la ley islámica en el Afganistán de los talibanes: el derecho de asilo de cualesquiera personas afectas a la etnia, la hospitalidad como principio casi sacro del código de conducta, la aceptación de la venganza como modo de responder a los agravios y la ley del talión. La regla de las "tres zetas" está también inscrita en este

---

<sup>37</sup> Datos en AHMED RASHID, *o. c.*, 144-145.

código. Según dicha regla las causas que han conducido a la necesidad del talión son: las mujeres (zan), el dinero (zar) y la tierra (zamin)<sup>38</sup>. La sola implantación de la ley islámica, con ser discriminatoria hacia la mujer, no explicaría de por sí el ensañamiento de las leyes talibanes para reducir a la mujer a la situación infrahumana en que se ha encontrado en Afganistán (y en la que aún se encuentra mientras la mentalidad general no progresa en este punto): tenía prohibido llevar tacón alto, hacer ruido con los zapatos, maquillarse, solo podía salir con un familiar varón, debía ir enfundada de cabeza a pies en el burkha, vivir retirada en las casas y con los cristales pintados de negro, trabajar únicamente en la sanidad para las mujeres y con restricciones. Esto ha llevado a muchas de ellas a la prostitución; la mendicidad, la depresión y el suicidio.

El Islam implantado por los talibanes en Afganistán no tiene nada que ver con el Islam tolerante de la escuela Hanafí, predominante en Asia Central y en el propio Afganistán antes de la época talibán, y ni siquiera con el Islam más conservador de signo wahhábí tal y como es aplicado en Arabia Saudí. Por el contrario es un islamismo violento, lleno de carencias, afín al terrorismo. En definitiva un islamismo degenerativo y patológico que no tiene parangón con el Islam conservador de los países de confesionalidad islámica más ortodoxa. La influencia del pashtunwali en la recepción de la ley islámica tiene que ver con la violencia de los ataques, las masacres, las muertes, las ejecuciones públicas, las venganzas, la limpieza étnica contra los shí'íes, etc. Hay que decir, sin embargo, que en los últimos 20 años se ha rivalizado en Afganistán por el "record" de la crueldad por parte de todas las facciones en conflicto, sin que pueda establecerse con certeza en qué lado se sitúa la marca más alta hasta el momento, y sin que pueda exculparse a los estados con intereses en la zona de su parte de responsabilidad en el caos afgano.

#### 8. *A modo de conclusión*

En definitiva, el islamismo es un reto a la convivencia de las civilizaciones y de las culturas. Pero la responsabilidad de este reto es compartida. La inmensa mayoría de los musulmanes, hombres y mujeres sencillos y de corazón religioso, sacan adelante sus vidas en medio de múltiples penalidades. Recordemos las terribles imágenes del pueblo humilde afgano, de sus mujeres y sus niños, que nada tienen que ver con el fanatismo talibán. Estos seres humanos quieren

---

<sup>38</sup> Cfr. G. MORGENSTIERNE, *Afghân*, en *Encyclopédie de L'Islam. Nouvelle Édition* 1, 223.

mejorar las condiciones de su existencia, vivir en la paz, conocerla los niños que, en Afganistán, solo han conocido, desde su nacimiento, la guerra; no desean la violencia, ni pretenden agredir, ni buscan ser agredidos. Pero no es posible obviar la posibilidad de que la pobreza extrema, potenciada por el sentimiento de humillación, induzca a los más exaltados y radicalizados a entrar en la vía de la violencia islamista, incluso terrorista, concibiéndola como una forma desesperada de buscar en la identidad religiosa exacerbada un último recurso de dignidad y de “honor” frente a un Occidente percibido como la causa de su humillación, de su dolor en la injusticia y de su pobreza. Y ello, aunque el camino sea trágicamente errado, tanto para sí mismos como para la entera comunidad planetaria de los pueblos.

Nada tienen que ver, por otra parte, la inmensa mayoría de los musulmanes sencillos, acomodados o, aquí en España, mayoritariamente pobres, inmigrantes en busca del mejoramiento de sus vidas y de las de sus familias, con la locura sangrienta del terrorismo islamista. Es cierto que la “convivencia” se hace a veces costosa, por la diferencia religiosa y cultural. Pero ese es nuestro desafío. El desafío de la utopía y de la ucronía. Utopía porque no es cierta la historia romántica de que aquí, en la España medieval, hubiese esa “convivencia” idílica de las tres culturas, como gustan de decir los ensayistas – poco informados– de esa “maurofilia literaria” que comenzó ya con los romances fronterizos. Ucronía porque nuestros tiempos no han conocido dilatadamente esa paz y convivencia.

El Occidente de raíces cristianas –aunque no identificable con el Cristianismo– y el Islam viven en tiempos espiritualmente diversos. El ritmo de ambos polos de la relación no es el mismo. Occidente ha conocido hitos históricos, culturales y religiosos, diferentes y distantes de los que, hasta ahora, ha vivido el Islam. Nosotros hemos necesitado nuestro “tiempo” para que llegasen a emerger en nuestra conciencia cultural y religiosa determinadas convicciones que hoy son patrimonio compartido y pacíficamente poseído. El Islam necesita su “tiempo”. Ello no significa, en absoluto, convalidar o justificar situaciones que desde nuestro “tiempo” están completamente superadas y son, sin matices, condenables y rechazables. Creo que debería significar la urgencia de cooperar los unos con los otros para intentar integrar este mundo tan fragmentado. Escucharnos y ayudarnos mutuamente es un buen principio para que nuestros “tiempos” no choquen violentamente, sino que se acompasen y lleguen, un día, a “con-temporizar” e incluso a “con-vivir”.