



Si Somos Americanos, Revista de Estudios

Transfronterizos

ISSN: 0718-2910

sisomosamericanos@unap.cl

Universidad Arturo Prat

Chile

Von Chrismar Medina, María Pía

FUNDAMENTALISMO EN EL ISLAM: LA “GUERRA SANTA” COMO PROPAGANDA POLÍTICA

Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. VIII, núm. 2, 2006, pp. 27-40

Universidad Arturo Prat

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930325003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

FUNDAMENTALISMO EN EL ISLAM: LA “GUERRA SANTA” COMO PROPAGANDA POLÍTICA

Fundamentalism in the Islam: The “Holy War” as political propaganda

María Pía Von Chrismar Medina. piaavonc@gmail.com
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

Recibido: Mayo 2007. Aprobado: Junio 2007.

RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad mostrar cómo el fundamentalismo islámico utiliza el concepto del *yihad* para lograr sus fines políticos, así como las células terroristas legitiman sus inhumanos actos en nombre del Islam. En primer lugar, se define el *yihad* según su acepción original y clásica. Luego se desarrolla el fenómeno fundamentalista en el Islam, analizando los factores y teorías teológicas que dieron paso a la tergiversación política que hoy tiene el concepto.

PALABRAS CLAVES: Islam, Fundamentalismo, Yihad.

ABSTRACT

The purpose of this article is to show how the Islamic fundamentalism uses the *yihad* concept to reach its political purposes, as well as how terrorist cells legitimize their inhuman acts in the name of Islam. First, *yihad* is defined according to its original and classical definition. Then, the fundamentalist phenomenon is developed in Islam, analyzing the factors and theological theories leading to the political distortion this concept has today.

KEY WORDS: Islam, Fundamentalism, Yihad.

1. EL YIHAD DEL TERROR. LA GRAN ESTAFA

¿Qué es el *yihad*? ¿En qué momento el Islam se convirtió en la imagen de una religión violenta? ¿Qué es el fundamentalismo? ¿En qué se sustenta el terrorismo islamista para cometer sus atrocidades? Estas son algunas de las interrogantes que trataremos de responder en estas páginas, desde una mirada histórica, religiosa y actual de los hechos.

Para entender la fuerte tergiversación política y mediática que se ha hecho del concepto de *yihad* -no sólo por parte de grupos extremistas islámicos, sino que también por muchos gobiernos y medios de comunicación- hay que remontarse a su acepción clásica. Su origen, legitimación y uso, tuvieron un porqué en el contexto histórico de formación y expansión islámicas, y no tiene, de ninguna manera, nada en común con los actos terroristas que en la actualidad se suceden, mas sí una relación de fondo.

La palabra *yihad*, en árabe, no significa guerra santa. Su raíz triconsonántica J.H.D. hace mención simplemente al “esfuerzo”, sin incorporar de manera semántica el carácter bélico que se le atribuye en la actualidad. Por otra parte, el concepto de “guerra” proviene de la raíz H.R.B., de donde se extrae la palabra *Harb*, traduciéndose, por consiguiente, “guerra santa” como *harbun muqqadasatu* (Melo, 2003: 65; Marín, 2003: 44; Lewis, 1990: 123).

Yihad es “esfuerzo”, pero no de cualquier tipo, sino un “esfuerzo en la vía (o camino) de Dios”. Esta definición de *yihad* fue desarrollada por Sufyan al Thawri en 715, el primer jurista que elaboró una doctrina acerca del concepto, fundamentándose en la necesidad de expandir la fe por el resto de los territorios (Melo, 2003: 65). Es un “esfuerzo físico y moral que el hombre desarrolla para realizar sus obras, ya se trate de actos de adoración o de culto, ya sea realizando las acciones necesarias para el desarrollo del conocimiento del mundo de la religión o de la ley, ya sea participando en los combates ofensivos o defensivos que la comunidad musulmana ha llevado y puede llevar a cabo contra sus oponentes y enemigos” (Maillo, 1996: 263).

El *yihad* comprende dos esferas: una espiritual y mayor, necesaria para realizar los requerimientos establecidos por la religión, que incluye una menor, el esfuerzo físico y material, necesario para defender y expandir la fe. Por lo tanto, “el *yihad* involucra una conceptualización más amplia, en donde la noción de guerra santa conforma sólo uno de los elementos constitutivos” (Melo, 2003: 65).

El gran *yihad* o *mujahada* “es el esfuerzo sobre sí mismo en las vías del perfeccionamiento moral y religioso. Por oposición al *yihad* corporal o menor que se refiere

al combate físico” (Tyan, 1965: 551). Según un *hadith*¹, el profeta Mahoma habría dicho al volver de una batalla: “He aquí que volvemos del *yihad* menor. Nos queda entregarnos al *yihad* mayor, el de las almas” (Marín, 2003: 44).

El *yihad* corporal o material es incluido dentro del esfuerzo interno que sufre el creyente para ser un buen musulmán según las prescripciones de la fe y leyes islámicas. No obstante, éste comprende una obligación en el sentido de expandir sus dominios y defenderlos. “El fin del *yihad* es poner al mundo entero bajo la ley del Islam. No se trata de convertir a la fuerza, sino de eliminar los obstáculos que impidan su conversión” (Lewis, 1996: 236).

Tanto en el Corán como en la *Sunna* –o tradición islámica que contiene los dichos y hechos de Mahoma- se deja entrever el aspecto pacífico del Islam y su expansión. La invitación pacífica a abrazar la religión musulmana es el primer aspecto de relevancia que debe llevarse a cabo y el ataque armado se realizará exclusivamente como defensa frente a una agresión, contra la propia fe y sus territorios conquistados. “El Sagrado Corán prohíbe expresamente la agresión y el empleo de la fuerza para propagar las creencias religiosas, por lo que es absolutamente falso que el Islam promueva una supuesta ‘guerra santa’ (*yihad*) para expandir la fe musulmana” (Prado, 2002: 43).

El musulmán que participa en el *yihad* –o el que se esfuerza (o combate) en el camino de Dios- es un *muyahid*. Siguiendo los preceptos divinos por medio de una conducta correcta y, sólo así, ofreciendo su vida en sacrificio por esta causa religiosa, se convertirá en “testigo” o *shahid*, palabra que se traduce por “mártir” (Maillo, 1996: 210; Marín, 2003: 45; Partner, 2002: 67).

El cuerpo del mártir o *shahid* se enterraba sin limpiar sus heridas. Y, antes de ir al combate, se perfumaba para que –una vez muerto- fuera recibido por los ángeles (Partner, 2002: 67). Esta práctica es la misma que siguen utilizando los terroristas islámicos en la actualidad, una prueba más de la metamorfosis política que ha degenerado el concepto clásico. “Combatid por Dios a quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden” (Sura 2: 190). Así, se puede comprobar el carácter estrictamente defensivo del *yihad*, constituyéndose en su verdadera esencia.

¹ Se llama *Hadith* a los dichos o hechos del profeta Mahoma, los que conforman la tradición de la religión islámica o *Sunna*.

II. EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTALISMO EN EL ISLAM

El término “fundamentalista” es de origen anglosajón y fue tomado de los protestantes americanos del siglo XX que decían que la lectura literal de la Biblia era esencial para la enseñanza cristiana, difiriendo así de la corriente mayoritaria (Waines, 1998: 285; Lewis, 2003: 147; Maillo, 1996: 87; Escribano, 2001: 17). “En la adaptación que se ha hecho de este término al Islam (fundamentalista islámico) se entiende la religión petrificada del Corán, convertida en ideología. Ideologización que quiere empujar a sus seguidores al establecimiento de un sistema sociopolítico semejante al instaurado en Medina por el profeta Mahoma” (Waines, 1998: 285; Lewis, 2003: 147; Maillo, 1996: 87; Escribano, 2001: 17).

Los fundamentalistas difieren así del resto de los musulmanes por su legalismo en el sentido que se basan en el Corán, la *Sunna* y en el cuerpo de la enseñanza teológica y legal transmitida, rechazando otro código social que esté fuera de la *sharia* o ley islámica.

El término “fundamentalista” se popularizó después de la Revolución Iraní de 1979, ya que “a partir de ese momento, se llamó ‘fundamentalistas’ a todos los grupos islámicos que expresaban actitudes juzgadas como anti-occidentales o anti-modernas” (Waines, 1998: 285).

El origen del fundamentalismo se debe principalmente a las siguientes causas, insertas en un contexto socio-político que cambia de manera radical y vertiginosa: a) la constitución de la *Umma* o comunidad de creyentes involucra una serie de fundamentos históricos de la propia identidad musulmana; b) el carácter triunfante del nacimiento del Islam y el sentido en que los fundamentalistas difunden esos sentimientos de nostalgia por un pasado glorioso al interior de poblaciones desmoralizadas; c) los sentimientos de frustración producidos por la modernización y la occidentalización acaparadas por las élites y que explotan en una sociedad sobre poblada, analfabeta y carente de cualquier proyecto viable de desarrollo (Escribano, 2001: 14-15). Un ejemplo de esto fue el derrocamiento del *Sha* de Irán en 1979 y el comienzo de la Revolución de Jomeini, además del asesinato del Presidente egipcio Sadat en 1981 tras acordar con Israel su reconocimiento como Estado (Bodansky, 2001: 50). Es así como el quiebre de este orden tradicional y esquematizado de la sociedad civil ha generado nuevas necesidades materiales y espirituales, satisfechas por los movimientos fundamentalistas. Y justamente este quiebre se fue formando a partir de la exportación de ideas traídas por el colonialismo europeo (siglos XIX y XX) que calaron muy hondo en los modelos relativos al gobierno, al derecho y a la educación, siendo ajenos a las costumbres y normas islámicas tradicionales. Así se formó un abismo que fue creciendo entre los valores de la clase gobernante que adoptó estos modelos y los valores del pueblo que no participó de ellos (Waines, 1998: 287). El rechazo hacia Occidente se incrementó aún más desde la Guerra del Golfo Pérsico, por la forma en

que las grandes potencias se unieron contra Irak para salvaguardar sus propios intereses económicos (Escribano, 2001: 16).

Los movimientos fundamentalistas, por lo tanto, vendrían a ser una especie de vía escapatoria en un ambiente de caos, de pérdida de identidad, sentido y estructuras sociales seguras, lo que se generó por la rápida introducción de modelos modernos (Huntington, 1997: 116). “Más que ninguna cosa, la reafirmación del Islam, sea cual sea su forma sectaria específica, significa el repudio de la influencia europea y estadounidense en la sociedad, la política y la moral local” (Huntington, 1997:116). Porque el mundo occidental es visto y entendido como el enemigo inmemorial de la historia islámica, principalmente durante la época en que los califas luchaban contra los emperadores cristianos. Es por eso que los líderes que han sido occidentalizados por estos nuevos modelos fueron, son y serán vistos como traidores contra su propia fe y pueblo (Lewis, 2003: 148). “El imperialismo, cualquiera fuese su color (británico, francés, americano o ruso), era visto como una amenaza directa, al estilo de las Cruzadas, de la civilización occidental contra la civilización musulmana. La amenaza no era meramente física, sino que también espiritual” (Waines, 1998: 287). Más aún, “algunos de ellos todavía ven a Occidente en general y a su líder actual -Estados Unidos- en particular, como el antiguo e irreconciliable enemigo del Islam, el único obstáculo importante para el restablecimiento de la fe y la ley de Dios en su territorio y su posterior triunfo universal. Para ellos no hay otro camino que la guerra hasta la muerte, en cumplimiento de lo que consideran como los mandamientos de su fe” (Lewis, 2003: 49).

Una de las principales causas por las cuales el fundamentalismo es contrario a la civilización occidental y a aquellos líderes que adoptan sus formas de gobierno, radica en que, al autoproclamarse como los musulmanes más auténticos y puros -ya que intentan retornar al Islam clásico- se creen con el derecho y deber de establecer y hacer regir las leyes o “convenciones” de éstas, que sólo ellos crean legítimas.

En resumidas cuentas, “los fundamentalistas son anti-occidentales porque consideran que Occidente es el origen del mal que está corrompiendo la sociedad musulmana, pero su ataque principal va dirigido contra sus propios gobernantes y líderes” (Lewis, 2003: 45) que muchas veces son considerados apóstatas porque abrogan la *sharia* y adoptan leyes y costumbres extranjeras. Es por eso que la solución es volver al “auténtico modo de vida musulmán”, y para eso es necesario eliminar esos gobiernos.

Así, reconociendo en la modernización occidental una forma de corrupción que alejaría a los gobernantes musulmanes del “buen” camino, “los fundamentalistas musulmanes son los que creen que los problemas del mundo musulmán en la actualidad son consecuencia no de una modernización insuficiente sino de una modernización masiva,

que consideran una traición a los auténticos valores islámicos” (Lewis, 2003: 45). Y la solución a esta invasión de modernización es la vuelta a la implementación de la *sharia* como única ley válida reinante para retornar a ese Islam original. Es así como frente al Occidente laico y ateo, los musulmanes se acercan al fundamentalismo “como la última esperanza” (Maíllo, 1996: 90).

Uno de los pilares que promueven los movimientos islamistas es la reislamización de las bases de la sociedad musulmana, la cual puede efectuarse de dos maneras: a) una reislamización desde arriba que se llevó a cabo, por ejemplo, desde mediados de los 70 hasta mediados de los 80, en la Revolución iraní de Jomeini. En este caso, la toma del poder puede efectuarse desde la vía violenta hasta la participación en el mundo político; b) reislamización desde abajo, que se valida por medio de un fenómeno sociocultural que intenta romper con la sociedad circundante, teniendo como campo de acción la vida cotidiana, como lo fue el caso de Sayyid Qutb en contra del Egipto nasserista (Escribano, 2001: 18-19). Los islamistas moderados son partidarios de reislamizar desde abajo, presionando a los gobiernos para que promuevan la islamización desde arriba a través de la *Sharia*. Al contrario, los islamistas de corte más radical no están dispuestos a adquirir ningún tipo de compromiso con la sociedad y optan por el camino de la violencia a través de un supuesto *yihad* que consista en la eliminación de un régimen político impío, ilegítimo y enemigo del Islam para establecer un sistema inspirado en la ley islámica.

Con el fundamentalismo, los grados de importancia de los dos tipos de *yihad* se trastruecan, ya que el pequeño *yihad* pasa a ocupar el puesto del *yihad* mayor y viceversa, prevaleciendo la guerra física por sobre la espiritual. Así, el fundamentalismo, al ser una derivación ideológica y política del Islam como religión, utiliza el concepto del *yihad* menor -usado sólo al momento de la expansión de los territorios del Islam- para atacar a cualquier otro que sea considerado como enemigo. Esto se genera, al seguir el cambio de preferencia y valor entre una y otra llevado a cabo por Ibn Taimiyya, en el contexto de la expansión del imperio islámico.

En otras palabras, los fundamentalistas islámicos “siguen manteniendo la ficción del *yihad* como discurso legitimado, de su política o sus intereses, encuadrando toda acción en un marco religioso que les otorga autoridad” (Vidal, s/f: 4-5). Hay así una malversación del concepto para obtener legitimidad religiosa, reflejándose este aspecto en la acción terrorista cimentada por Bin Laden desde Afganistán cuando en 1979 reclutó a un tremendo contingente que –con ayuda de Estados Unidos y Pakistán- pudo expulsar al Ejército Rojo. Fríamente, sólo ese episodio de la historia contemporánea podría ser considerado como un *yihad* menor. Lo que ha sucedido después es terrorismo puro, ilegítimo desde el punto de vista religioso.

III. EL RETORNO A LA FUENTE

Las bases del islamismo del siglo XX fueron asentadas por un hombre: Ibn Taimiyya, los mismos principios que posteriormente serán retomados por Sayyid Qutb y Abdul A'la Maududi.

Este teólogo del siglo XIII perteneció a la escuela jurídica hambalita del imán Ammed Ibn Naval, la cual fue creada a mediados del siglo IX y que fijaba su atención en los *hadices* y en la mantención de la ortodoxia basándose en las enseñanzas del periodo fundacional del Islam.

La doctrina de Taimiyya acerca de la religión islámica pretende justificar la inmutabilidad de ésta debido a que, en sus planteamientos, sólo Alá posee soberanía política para gobernar el mundo de los hombres: “Alá ordena y sus sirvientes escuchan y obedecen. Nadie, aparte de los profetas y mensajeros de Alá, posee un mandato para cambiar la religión de Alá, ni poder para innovar en la religión lo que Él no permitió. El cometido del profeta es entregar el mensaje de Alá. A Él sólo pertenecen las creaciones y la autoridad. Si nadie es capaz de crear, nadie salvo Él debe gobernar” (Elorza, 2002: 72).

Al tener como fundamento básico la casi divinización de los primeros tiempos del Islam, se produce una exaltación del “califato del profetismo” y de la familia del profeta, además de los cuatro califas ortodoxos. Se genera una verdadera adoración de los orígenes, tal como según Mircea Elíade (2001) lo harían las culturas primitivas que viven en un constante y eterno retorno.

Ibn Taimiyya veía al *yihad* como una acción violenta efectuada en nombre de Alá contra las minorías disidentes e infieles fuera del espacio del Islam, es decir, en el territorio de *Dar-al harb*. Pensaba que el *yihad* como guerra debía prevalecer por sobre los cinco pilares de la fe para lograr la expansión universal islámica, vale decir, hasta que el mundo en su totalidad fuese musulmán (García, 2002: 2). La profesión de fe, por lo tanto, ya no es suficiente para convertirse en un verdadero musulmán. “La unidad de la Umma de los creyentes se basa en una fidelidad absoluta a la creencia, y quienes se obstinan en mantener usos contrarios a la misma resultan excluidos o no pueden ingresar en ella” (García, 2002: 2). Esto será tomado por los fundamentalistas contra los musulmanes que adopten usos y costumbres occidentales, excluyéndolos de la comunidad y extendiéndose el *yihad* contra los propios musulmanes.

La importancia que se le da al *yihad*, y quizás una sobre-legitimación del mismo, queda establecido en una de sus *fatwas*², la que será después retomada por Abdallah Azzam, el profesor que Bin Laden tuvo en la Universidad del rey Abd al-Aziz: “La primera obligación después de la fe, es rechazar al agresor enemigo que asedia a la religión y este mundo” (Kepel, 2001: 225).

Para Ibn Taimiyya no hay escala de grises. O se impone la *Sharia* o se emprende el *yihad* para conquistar a los infieles que no se rinden ante la expansión universal de esta teocracia islámica. Y será este pensamiento radical el que será heredado por pensadores del siglo XX, como Maududi y Qutb.

La abolición del Califato y la nacionalización laica de la República Turca por Mustafá Kemal Ataturk (1924), en conjunto con la cuestión palestina, principalmente como consecuencia de las falsas promesas de la correspondencia Mac Mahon-Hussein (1916) y los acuerdos de Sykes-Picot el mismo año, junto con la Declaración Balfour (1917) - en el que Lord James Balfour, en representación de la monarquía británica, favoreció el establecimiento de un hogar nacional judío en Palestina- fueron mermando lentamente los intereses árabes. Es así como estos hechos representaron para el mundo árabe y musulmán un periodo de enfrentamientos con el mundo occidental (Merad, 2001: 87).

Poco a poco aparece una doble tendencia de resignación y de nostalgia por los tiempos antiguos, que será la base del fundamentalismo, además del nacimiento y exaltación de la literatura islámica vanagloriando la figura del profeta y de los grandes personajes del Islam primitivo, entre ellos, los cuatro califas ortodoxos Abu Bakr (570-634), Omar (+644), Utman (+656) y Alí (+661). Se producen, además, reacciones de ruptura contra “a) el conformismo oficial que ofrecía argumentos a todos aquellos que denunciaban la ‘sombria esterilidad del Islam’ y la indolencia de las masas musulmanas; b) el hipercriticismo occidental, inspirado tanto por prejuicios culturales y religiosos, como por la lógica de las ideologías coloniales o imperialistas” (Merad, 2001: 103). Es por eso que al no existir un modelo de gobierno creíble para el mundo musulmán, la corriente modernista, vinculada más a Occidente, era vista como adepta al modelo laicista del kemalismo, muy desprestigiado en esa época por “venderse” a Occidente (Merad, 2001: 107).

Es así, y dentro de este contexto histórico, que el subcontinente indio y Egipto serán los lugares propicios para la formación y reanudación de los elementos que otorgarán la

² Se le llama *fatwa* al pronunciamiento legal, emitido por un especialista (o muftí) en ley religiosa sobre una cuestión específica.

legitimación teórica a las fuerzas islamistas sunitas³ que irán detonando vertiginosamente a partir de la seguidilla de cambios que se producirán a medida que los Estados se independizan del poder extranjero.

Abdul A'la Maududi fundó en 1941 la *Jama'at-e islami* (Asociación Islámica), durante los últimos años de dominio inglés en la India (Waines, 1998: 288). Sentó las bases del Estado islámico que, a partir de 1947, daría lugar a la constitución paquistaní. También dotó a esta república en gestación, de su lengua actual, el urdú.⁴ No obstante, a diferencia del movimiento egipcio “Hermanos Musulmanes”, no tuvo una adhesión masiva, ya que su mensaje lo limitó a los círculos de la clase media inferior recientemente instruida, sin llegar a las más bajas donde el urdú estaba muy poco extendido (Kepel, 2001: 45).

De Maududi proceden los conceptos de *Yahiliyya*⁵ (ignorancia neopagana de Occidente) y de “soberanía de Alá”, los que luego serían tomados y ensalzados por Sayyid Qutb. No obstante, “Maududi no proponía regresar a la sociedad árabe del siglo VII, sino a los principios islámicos puros del primer Islam, tal y como él los entendía” (Elorza, 2002: 181), es decir, seguir aquel arquetipo de la edad de oro en que el orden social giraba acorde con los deseos de Alá, a través de su mensajero Mahoma.

Argumentaba que durante la época de Mahoma y posterior, reinaba un orden social que se ajustaba a las exigencias de Alá y era ése el modelo de vida que debía inspirar a los tiempos actuales para alcanzar un renacimiento musulmán (Waines, 1998: 289).

Respecto al *yihad*, la filosofía de la guerra representaba para él un principio activo, una prerrogativa esencial de Alá, por medio del cual se podían obtener resultados tanto morales como políticos, lo que se asocia con su manera de ver al Islam como una “ideología revolucionaria”. “El *yihad* era el camino por el que la comunidad islámica (*Umma*) podía evitar la decadencia de sus lazos sociales (*fitna*), que amenazaba con fragmentarla, y alcanzar metas que Maududi definía de una forma distinta a la de anteriores reformadores religiosos” (Partner, 2002: 217). Al igual que Taimiyya, postulaba que los cinco pilares de la fe eran una preparación para el *yihad*. El sacrificio que lleva a cabo el musulmán al participar en el *yihad* es supremo, anteponiéndose así el *yihad* defensivo al espiritual e interno. Sin embargo, en su teoría política no establece los límites del *yihad*, dejando

³ Maududi y Qutb sentarán las bases del islamismo sunita, y no del chiíta; éste tendrá su inspiración posterior en la revolución que librará el ayatollah Jomeini.

⁴ El urdú proviene del norte de India. Esta lengua deriva del sánscrito y Maududi le añadió vocabulario árabe, turco y persa, y está escrito en caracteres árabes (Kepel, 2001: 43).

⁵ *Yahiliyya* es la ignorancia, la indigencia espiritual. Se opone a la palabra Islam y hace referencia al estado de cosas en que se encontraba Arabia antes de Mahoma, es decir, al paganismo pre-islámico (Maíllo, 1996:263).

abierta la opción de hacer la guerra contra las potencias extranjeras aunque no atenten contra la religión (Elorza, 2002: 190-191).

Con Maududi se abre aquella puerta que validará al *yihad* más como una respuesta política que como una acción en defensa de la fe. De esta manera, “Pakistán consideró que el conflicto territorial con la India por Cachemira era una cuestión de *yihad*, y del mismo modo lo será apoyar a los talibanes en su lucha contra los soviéticos en Afganistán” (Elorza, 2002: 190-191).

La Hermandad Musulmana fue creada en 1928 por Hasan al-Banna (1906-1949) y prohibida por un tiempo durante el gobierno de Nasser. Su fundación se llevó a cabo como respuesta a la caída del Califato y al colonialismo europeo. A diferencia de la Jamaat, los Hermanos Musulmanes se convirtieron en un movimiento de masas que influyó en la pequeña burguesía urbana, recientemente alfabetizada y religiosa.

Posteriormente, cuando Qutb llegó a ser el líder político de la Hermandad, sus discursos fueron dirigidos a jóvenes nacidos después del periodo independentista, a través de una escritura islámica sencilla, alejada de la retórica compleja y arcaica de los *ulemas* (Elorza, 2002: 190-191).

Sayyid Qutb, un profesor de literatura de la Universidad de El Cairo, intentó realizar una reforma educativa y recibió, además, una beca en Estados Unidos para continuar con sus estudios en pedagogía moderna y psicología, donde vivió entre 1948 y 1951. Él reaccionó de una manera muy dura frente al estilo de vida norteamericano y, más aun, se asombró por el apoyo incondicional que Estados Unidos le brindaba a Israel justo cuando en 1947 se decretó su creación como Estado. En otras palabras, Qutb “se quedó con el típico contraste entre espiritualidad oriental y materialismo occidental, y describió América como un caso particularmente extremo en esto último” (Lewis, 2003: 95).

Una vez con los pies puestos en Egipto, en 1951, se adhiere a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, jurando ante el gran maestro Hassan al-Hudaybi y, aunque fue apresado en más de una ocasión por el gobierno nasserista, dirigió la sociedad tanto espiritual como políticamente desde la prisión a través de sus escritos que, años después, fueron compilados en su gran obra *Señales (Hitos) del camino*, la cual tuvo una inmensa difusión antes y después de ser censurado. “La idea central de Qutb, que aduce como ejemplo el periodo de 13 años en La Meca de los primeros creyentes, consiste en imaginar una minoría sincera y activa que, actuando como fermento ‘revolucionario’, fuese capaz de levantar a la sociedad egipcia entera al cabo de unos 15 años, a fin de tomar el relevo de Nasser, al que él consideraba un renegado. El complot consistiría en esto: adquisición reciente de armas, recepción de fondos saudíes, plan de un golpe a favor de un antiguo

oficial libre excluido en 1962 por Nasser, Kamal Eddin Hussein, antiguo Hermano Musulmán y simpatizante” (Balta, 1994: 166). Al conocerse estos planes y tras diversos atentados fallidos en contra de Nasser, Qutb fue condenado a muerte y ahorcado en agosto de 1966, haciendo de él un verdadero mártir de un *yihad* encauzado en contra del estado de *Yahiliyya* (doctrina heredada de Maududi) en el que se encontraban los gobernantes musulmanes y la civilización occidental. “La importancia de Sayyid Qutb no reside tanto en la originalidad de sus conceptos como en la capacidad para refundir los argumentos tradicionales en un lenguaje de apariencia novedosa y para tejer el entramado argumental integrista en torno a unos ejes bien definidos, a partir de los cuales resulta más fácil elaborar consignas para la acción” (Elorza, 2002: 212).

Qutb continuó con los preceptos de Ibn Taimiyya al desarrollar y difundir la unidad y soberanía de Dios, siendo la teocracia el único tipo de gobierno legítimo. Es por eso que pretendió crear una doctrina coherente para que el Islam pudiera responder y rechazar todas aquellas presiones que provenían de Occidente. Ante estas amenazas y tentaciones, la única alternativa válida era volver a los orígenes por medio de la imitación de los compañeros del profeta, inspirándose en el Corán y la *Sunna*, tal como ellos lo hacían (Elorza, 2002: 212). Es en este momento cuando encuentra una asimilación entre el paganismo pre-islámico y el paganismo occidental, utilizando el mismo concepto de *yahiliyya* otorgado por Maududi y Taimiyya.

En cuanto al concepto de *yihad*, Sayyid Qutb lo ve como algo necesario para establecer el orden religioso (*din*) que involucraría la libertad de los hombres al superar la opresión que sufren tanto interna como externamente, comparándola con el estado en el que se encontraban los seguidores de Mahoma al emprender la Hégira hacia Medina (Elorza, 2002: 212). La visión que Qutb tenía del *yihad* no como una guerra defensiva sino como una obligación para todos los musulmanes de liberar a la humanidad de toda servidumbre que no sea la de Dios, fue y sigue siendo retomada por los demás movimientos islamistas, principalmente, después de su muerte (Partner, 2002: 221). Estas ideas quedaron establecidas en el siguiente extracto de *Hitos del Camino* dedicados al *yihad*:

“Las razones para el *yihad* descritas en los versículos antes citados [4, 74; 8, 38-40; 9, 29-32] son las siguientes: instaurar la autoridad de Alá sobre la tierra; disponer los asuntos humanos de acuerdo con la verdadera guía proporcionada por Alá; abolir todas las fuerzas y los sistemas de vida satánicos; acabar con el dominio de unos hombres sobre otros, ya que todos los hombres son criaturas de Alá y nadie tiene la autoridad para convertir a otros en sus esclavos o de legislar arbitrariamente para ellos. [...] En todas las sociedades *yahili* modernas, el significado de la ‘moralidad’ se encuentra tan limitado que se considera más allá de su

ámbito, lo que distingue al hombre del animal. En estas sociedades, no son consideradas inmorales las relaciones sexuales ilegítimas, ni siquiera la homosexualidad. El significado de la ética se limita a los asuntos económicos y a veces a los políticos, especialmente si afectan a los ‘intereses del gobierno’[...]. En las sociedades *yahili*, las asociaciones, escritores, periodistas y editores advierten a la gente casada o sin casar que las relaciones sexuales libres no son inmorales. [...] Es malo si una mujer sigue viviendo con su esposo cuando ya no le quiere; en ese caso, es recomendable para ella encontrar otro amante. Se imprimen y circulan cientos de relatos sobre este tema. Muchas editoriales de periódico, artículos, ilustraciones y columnas de opinión serias y triviales invitan al lector a seguir este modo de vida. Desde el punto de vista del progreso ‘humano’, todas esas sociedades no son civilizadas sino atrasadas”.⁶

IV. CONCLUSIONES

Entre 50 y 70 años pasaron desde que el colono extranjero pisara las tierras del Islam hasta que las bases del fundamentalismo, que emergió como respuesta a esa seguidilla de cambios estructurales tanto internos como externos, quedaran “legítimamente” establecidas. Revisando el proceso de una manera más global, tenemos en primer lugar un Islam más bien estancado que es abatido por la sombra del árbol imperialista; en segundo lugar, la introducción de ideales progresistas que pretenden darle un impulso científico y económico a los territorios islámicos; luego hay una adopción de estos nuevos modelos traídos de Occidente, principalmente, por grupos cultos y letRADOS que pretenden reformar y revitalizar al mundo musulmán a partir de estos nuevos adelantos; en cuarto lugar, tenemos una reacción basada en reforzar el retorno a las fuentes y orígenes islámicos, formulando de esta manera su propia doctrina para revitalizar a la sociedad musulmana.

Paralelamente, se suceden las dos guerras mundiales, la caída del Imperio Turco Otomano, la abolición del Califato y la adopción por parte de Turquía del laicismo republicano a través del nacionalismo de Ataturk. A su vez, se produce un juego de intereses de las potencias extranjeras en tierras del Islam, ya que Palestina queda en manos de Inglaterra, decretándose a través de la Declaración Balfour el establecimiento de un hogar nacional judío, teoría que será llevada a la práctica 30 años después cuando el nazismo hitleriano lleve a cabo su holocausto que marcará para siempre toda la historia del pueblo judío. Estos y muchos otros acontecimientos fueron mermando la imagen que se tenía de Occidente. Pues bien, esta nueva faceta será exaltada por los islamistas

⁶ *Hitos del Camino*, Sayyid Qutb (Elorza, 2002).

que basarán su doctrina no en un invento de medio siglo, sino en los fundamentos de un reconocido teólogo del siglo XIII, predecesor del *wahabbismo*, la tendencia teológica oficial de Arabia Saudí.

Ahora, la clásica defensa de la fe como único pilar válido para emprender un *yihad* legítimo desaparece, dando paso a una politización del Islam en el sentido que, a partir del islamismo, la lucha contra musulmanes es igualmente válida si aquellos que gobernan lo hacen en contra de las enseñanzas coránicas y de la *Sunna*. A partir del siglo XX, el *yihad* queda expuesto y abierto su uso contra todos aquellos que promuevan o siquiera utilicen modelos políticos propios de la civilización occidental. En otras palabras, para el islamismo, el nacionalismo y el sistema democrático son aberraciones contra la tradición islámica, teniendo como eje exclusivo la soberanía divina, sin excepciones que contemplen otras alternativas.

A partir del islamismo, el gobierno de la *Sharia* es el único sistema válido en una sociedad islámica, debido a que la soberanía de Alá debe reinar solamente a través de esa ley islámica que permitirá el retorno a la fuente, a la tradición del siglo VII, a la fidelidad y hechos que permitieron formar la *Umma* como comunidad de creyentes, sin disgregaciones ni separaciones.

El islamismo se aparta del Islam, en el sentido que la religión depende de los pilares de la fe, el Corán y la *Sunna*, acudiendo siempre a un contexto histórico propicio. El Islam como religión reconoce la historia futura y pasada a diferencia del islamismo que se convirtió en una ideología que pretende retornar a los períodos ancestrales sin contemplar noción histórica alguna. Esto se manifiesta cuando se acude a extractos del Corán para justificar una acción violenta, sin verificar si se está o no defendiendo correctamente la fe.

Tanto Sayyid Qutb como Abdul A'la Maududi instalaron el uso político del *yihad* como prioridad para crear un Estado islámico en el que reine la *Sharia*, para así poder revitalizar la comunidad islámica retornando a los valores de los primeros tiempos. Cada uno de ellos lo utilizó según su contexto histórico y temporal: Maududi, para crear un Estado de musulmanes que fuera respetado e incluido en las decisiones del parlamento indio y Qutb para rechazar la política nacionalista de Nasser y las influencias de norteamericanos y europeos en tierras del Islam.

Las bases teóricas quedaron “legitimadas” y establecidas, pero no así delimitadas. La soberanía de Alá, la *yahiliyya* occidental, y el *yihad* como instrumento válido para expulsar a los infieles de las tierras musulmanas, son las semillas que florecieron unos años más tarde por medio de una deriva terrorista que no conoce límites doctrinales ni

fronteras teológicas. Así se abrió la puerta para que el hijo de un multimillonario saudí hiciera de esta teoría política islámica su bandera de lucha contra el “enemigo” occidental, individualizado, principalmente, en la figura de Estados Unidos.

REFERENCIAS

- Balta, Paul. 1994. *Islam. Civilización y Sociedades*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Bodansky, Yossef. 2001. *Bin Laden: El hombre que le declaró la guerra a Estados Unidos*. Santiago: Editorial Aguilar.
- Elíade, Mircea. 2001. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Elorza, Antonio. 2002. *Umma. El integrismo en el Islam*. Barcelona: Editorial Alianza.
- Escribano, Lydia. 2001. *El fundamentalismo islámico*. Madrid: Editorial Acento.
- García, Jerónimo. 2002. “El Islam y la guerra”. *Revista El Jabar del Nómada*. (<http://www.geocities.com/lajabardelnomada/n7p8.htm>)
- Huntington, Samuel. 1997. *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kepel, Gilles. 2001. *La Yihad*. Barcelona: Editorial Península.
- Lewis, Bernard. 1990. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____. 1996. *El Oriente Próximo*. Barcelona: Editorial Crítica.
- _____. 2003. *La Crisis del Islam*. Barcelona: Editorial B.
- Maíllo, Felipe. 1996. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Editorial Akal.
- Marín, José. 2003. *Textos Históricos. Del Imperio Romano hasta el siglo VIII*. Santiago: Editorial RIL.
- Melo, Diego. 2003. “Algunas consideraciones en torno del concepto Yihad y su aplicación en época de las Cruzadas”. *Revista Intus Legere* 6: 2.
- Merad, Alí. 2001. *El Islam Contemporáneo*. México: Editorial FCE.
- Partner, Peter. 2002. *El Dios de las batallas*. Madrid: Editorial Oberon.
- Prado, Juan Guillermo. 2002. *La Iglesia dialoga con el Islam. Entrevista con el Sheij Abdul Karim Paz*. Santiago: Editorial Lom.
- Tyan, E. 1965. *Encyclopédie de l'Islam, etablie avec le concours des principaux orientalistes par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht*. París: Editorial E.J. Brill.
- Vidal, Ana. ¿Yihad? ¿Qué Yihad? Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.
- Waines, David. 1998. *El Islam*. Madrid: Editorial Cambridge University Press.