



La Nueva *Jihad*:
mitos y realidades
sobre el Pan-islamismo

Jorge Erdely
Lourdes Argüelles

PUBLICACIONES PARA EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LAS RELIGIONES
Ciudad de México





La Nueva Jihad: mitos y realidades sobre el pan-islamismo

Primera edición: mayo de 2003

© 2003, PUBLICACIONES PARA EL ESTUDIO
CIENTÍFICO DE LAS RELIGIONES

Apartado postal 138, Bosques de Echeagaray
Estado de México. C.P. 53311 México.
E-mail: raer_mx@yahoo.com.mx

Todos los derechos reservados. Queda estrictamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

ISBN 970-92771-8-9

Impreso en México





Prólogo del Dr. Elio Masferrer

Esta monografía de Lourdes Argüelles y Jorge Erdely constituye un aporte notable para comprender procesos político-religiosos de trascendencia histórica como los que enfrentan actualmente las sociedades llamadas occidentales; procesos que en ocasiones devienen en sucesos dramáticos como fue el caso de los ataques al World Trade Center, en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001.

Para interpretar y contextualizar sucesos como éstos, los autores rebaten, desde una perspectiva científica, el reduccionismo de las concepciones positivistas y post-marxistas de la realidad, las cuales sobreenfatizan el papel de las variables políticas y económicas, soslayando la importancia de los factores ideológicos y religiosos que muchos analistas hoy en día han relegado al desván de las superestructuras, meras variantes de, o reflejos de las dinámicas económicas.

En *La Nueva Jihad*, los autores, a través de un agudo análisis interdisciplinario de importantes fuentes, testimonios escritos y entrevistas, reconstruyen aspectos centrales de la cosmovisión del mundo islámico. Se desenvuelven lo mismo examinando los cambios al interior del





chiísmo —producto éstos de procesos internos de modernización y occidentalización—, que los debates doctrinales de las corrientes integristas del Islam que a menudo pasan inadvertidos en la discusión pública. Con bastante solvencia, muestran las dificultades teóricas para intentar explicar el comportamiento y las motivaciones de otras culturas desde la perspectiva de la sociedad occidental contemporánea.

¿Qué es la *Jihad*? ¿Cuál es su importancia y significado en el mundo árabe? ¿Cuántas concepciones existen de la misma y cómo las percibe Occidente? Para examinar este tema, el texto analiza el papel que juegan en Medio Oriente valores como el honor y el reconocimiento comunitario y social para la construcción de modelos de toma de decisiones sociales y políticas, en ciertos casos inspiradas por elementos proféticos, mesiánicos y escatológicos, en el contexto de teologías predestinatarias. Bajo ópticas como éstas, el martirio llega a ser visto como un camino corto, pero eficaz para alcanzar el Paraíso y purificarse de los propios pecados.

Visto como un todo, el libro de Argüelles y Erdely, al abordar el problema de las percepciones y los problemas teóricos para entender “al otro”, contiene un conjunto de claves para comprender la dramática situación por la que atraviesa el mundo globalizado. En este escenario, la confrontación entre Estados Unidos e Irak es simplemente un acto más de una compleja trama que se percibe como interminable, si no se desarrolla un diálogo constructivo entre todos los actores, partiendo del respeto a las diferencias culturales y basado en la convicción de que la transformación de los distintos sistemas de visión del mundo





debe ser el resultado de procesos internos y no de imposiciones externas. El diálogo intercultural, un diálogo informado y consciente de las limitaciones de las presuposiciones teóricas propias, es esencial para la construcción del futuro.

Profesor Elio Masferrer K.

Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Ciudad de México, abril de 2003.







La Nueva Jihad

La falta de entendimiento de los pueblos árabes en Occidente en el siglo XXI, y el énfasis en la ideología y práctica del desarrollo capitalista y secular, prometen ser las principales causas de la próxima guerra mundial.

Majid Rahnema

Introducción

Este libro presenta conclusiones diametralmente opuestas al consenso que parece estar arraigándose en algunos círculos intelectuales sobre las principales causas de los atentados simultáneos registrados el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. Para la construcción de dicho consenso se propone como causa primaria una tríada: las inequidades socioeconómicas, las afrentas culturales y las políticas estadounidenses en el Medio Oriente. Sin pretender soslayar esas dimensiones del conflicto, los autores pensamos que dichas conclusiones —cuando se llegan a articular de manera coherente, pues a menudo se repiten como meros aforismos— son el resultado de análisis con serias fallas metodológicas.

Si algún ámbito del quehacer humano ha evidenciado su pobreza en el contexto del 11 de septiembre, ha sido el te-





rreno conceptual. Al respecto, dos cosas han llamado poderosamente la atención de los autores de este artículo durante el último año. Una, el apresuramiento con que se intenta establecer en la opinión pública y la academia la idea de que el origen del ataque al World Trade Center es eminentemente político-económico —y eso definido desde el punto de vista *ortodoxamente* occidental— y los esfuerzos para *encauzar sólo por allí*, la discusión. De inicio, tales dogmatismos y *apriorismos* son por demás ajenos al inquirir científico. La otra, es la ausencia de preguntas obvias muy relevantes tanto en la discusión pública como la especializada. En ese sentido, los silencios del 11 de septiembre son tal vez más elocuentes que las montañas de texto, imágenes, y *sound-bites* que desde entonces se han acumulado.

El callar lo evidente, así como los incesantes esfuerzos por encauzar la discusión en una sola dirección a exclusión de otras, tienen explicaciones posibles¹. Algunas como el pragmatismo político y aun consideraciones de seguridad pública son obvias y comprensibles. Científicamente, sin embargo, son siempre inaceptables.

Nuestra hipótesis es que en el ataque al World Trade Center, el 11 de septiembre, el factor religioso no fue un elemento periférico, mucho menos marginal, sino más bien central. Más aún, los resultados iniciales de nuestra investigación sugieren que es el factor crucial para entender lo ocurrido. La religiosidad personal de Osama bin Laden, de

¹ La tendencia ha sido notoria en los medios de comunicación. Un ejemplo interesante en la academia es el del historiador Jean-François Mayer y Hal Mansfield: “Cults and Terrorism: Similarities and Differences”. June 14, AFF 2002 Annual Conference, Orlando, Florida.







Al-Qaeda, del Talibán, de los terroristas suicidas que piloteaban los aviones, y de los principales actores que colaboraron en los ataques, es el eslabón que permite explicar el atentado al World Trade Center.

Esta discusión indispensable se necesita insertar en un marco conceptual más amplio que el que nos ofrecen modelos teóricos inflexibles, y hasta cierto punto obsoletos, para tratar de explicar las realidades globalizadas. Partimos, pues, de que los paradigmas privilegiados hasta hoy en Occidente son insuficientes —y ejemplo de ello es el estrepitoso fracaso de las agencias de inteligencia estadounidenses, que basaron sus modelos analíticos en ellos— para comprender las realidades que se le vienen encima. Ante este hecho es necesario hacerse muchas preguntas. No pretendemos plantearlas todas, tampoco proponer un marco teórico acabado. Ni el espacio ni el estado preliminar de nuestras investigaciones lo permitirían. Más bien, nuestro objetivo en este ensayo es señalar la insuficiencia de los modelos teóricos que se están privilegiando, contrastándolos con otras posibilidades. Pretendemos con esto, primero, estimular un ejercicio serio de autocrítica y abrir el rígido y arrogante modelo unidisciplinario que pretende reducir la realidad, como en la antigua leyenda del Udana hindú sobre los ciegos que palpaban sólo partes del elefante², a la perspectiva de *x* o *y* disciplina —por lo general la pro-

² La leyenda de los ciegos y el elefante proviene del Udana, texto canónico budista escrito originalmente en Pali. Fue introducido al pensamiento islámico por el filósofo sufita Muhammed Al Ghazzali en el siglo XII e.C. Al respecto véase: T.W.R. Davids, “Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor?”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911; pp. 200-201.





pia—, o la favorita en turno de la cultura intelectual dominante en determinada localidad geográfica.

Una de las preguntas que nos hemos planteado es si el silencio generalizado alrededor de la preeminencia del factor religioso en el 11 de septiembre³ no se debe a que es un golpe más para el positivismo. O si se deba quizás a que muchos intelectuales en Occidente se niegan a creer que exista gente que actúe motivada principalmente por razones religiosas, por más bizarras que éstas nos parezcan. Estos cuestionamientos no son mutuamente excluyentes. Considérense, por ejemplo, la gran cantidad de textos, discursos, cartas, y declaraciones públicas con contenido marcadamente religioso de Osama bin Laden y asociados cercanos. ¿Por qué esa escasez de trabajos que incorporen el análisis de discursos de dichos textos? ¿Por qué —nos preguntamos también— se tiene la idea de que el 11 de septiembre fue el inicio de algo y no como es evidente, que fue un escalón más en un conflicto armado en escala ascendente? ¿Por qué oímos tan poco en los medios de comunicación —no se diga en la academia y en los organismos internacionales de derechos humanos— de las brutales campañas de limpieza étnico-religiosa como las que ha venido realizando, por ejemplo, Laskar *Jihad* en las islas Molucas, Indonesia, en el nombre del Pan-islamismo desde hace años? ¿Qué tienen que ver fenómenos globales como esos con las escenas dantescas de las torres gemelas derrumbándose? ¿O es que no tienen conexión alguna?

³ Una interesante excepción de Paul Berman fue recientemente publicada como ensayo en *The New York Times Magazine*. “The Philosopher of Islamic Terror” (sección 6, p. 24; 23 de marzo de 2003).



Si Osama Bin Laden es un hombre motivado por una fe y un ideal religioso bien definido ¿lo están también sus seguidores, de tal manera que consideran sus acciones en un *continuum* eterno y perciben la muerte de una manera tan diferente de sus contrincantes, que por ello adquieren una ventaja ideológica significativa sobre ellos? ¿Qué implicaciones en términos de estrategia y seguridad nacional tiene el poder de dichas ideologías? ¿Pueden compensar las desventajas tecnológicas en conflictos armados? ¿Cómo se diseminan e implementan en determinadas culturas dichas teologías? ¿Cuáles son los mecanismos psicosociales que utilizan?

Las preguntas se multiplican e invaden ámbitos de muchas disciplinas. Esto pone de manifiesto la complejidad del tema, pero al mismo tiempo nos muestra el factor religioso como substrato insoslayable.

Un punto más como colofón de este *exordium*. Creemos que el tema amerita, en aras de una mayor claridad, utilizar un lenguaje y formato menos constreñido que el estilo que se acostumbra en este tipo de trabajos. Concordamos con Bernstein en su breve y lúcido ensayo *Frame Lock*, que las pautas estilísticas de la academia pueden limitar la capacidad de comunicar ideas⁴. Como este trabajo trata precisamente con críticas de paradigmas y maneras distintas de enfocar problemáticas, no creemos que el género de ensayo y el lenguaje utilizado estarán fuera de tono.

⁴ Charles Bernstein en “My Way: Speeches and Poems”. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Originalmente presentado en la convención anual de la Modern Language Association en el panel “Framing the Frame: Theory and Practics” (29 de diciembre de 1992).





Las constricciones estilísticas pueden servir como camisas de fuerza: “No controlemos lo que dicen, sino controlemos *cómo* lo digan” Y en este controlar el estilo, se terminan controlando, finalmente, los contenidos.

A continuación tocaremos en orden los siguientes temas. Limitaciones de espacio nos impiden tratar cada uno en la amplitud que sería deseable, por ello nuestro objetivo es solamente enunciarlos, y esto de manera introductoria, mostrando las interrelaciones de unos con otros y esbozando un modelo analítico alternativo para examinar lo ocurrido el 11 de septiembre de 2001. En orden cronológico los planteamientos se presentan como siguen.

- Problemas de *la percepción del otro* y de los modelos teóricos contemporáneos.
- Elementos para considerar el atentado del 11 de septiembre un suceso primordialmente de índole religiosa.
- Las relaciones de estos elementos con factores como la identidad y la cultura árabe.
- La construcción de una nueva *Jihad* en un contexto pan-islamista.

Problemas de los modelos
teóricos contemporáneos:
la percepción del otro.

Con respecto a *la percepción del otro*, la arabista española Montserrat Abumalham ha expuesto, basada en observaciones de emigrantes islámicos a países europeos,





cómo éstos grupos interpretan su nuevo entorno social con base en categorías predominantemente religiosas⁵. Símbolos, festividades y costumbres que para muchos europeos no tienen necesariamente un significado religioso —aunque ése sea su origen—, representan para dichos inmigrantes una amenaza identitaria en términos culturales y espirituales.



Este fenómeno de dualidad hermenéutica tiene su origen en la naturaleza misma de las sociedades islámicas, en las cuales se borran las fronteras entre lo secular y lo religioso: un concepto, relativamente reciente en la historia de Occidente. El musulmán promedio que emigra a Europa, pues, interpreta la realidad circundante basado en su experiencia social previa y sus presupuestos filosófico-teológicos. Por su parte, Hollywood y los medios masivos de comunicación tienen prismas y prejuicios propios al percibir y dar a conocer *al otro*. Como subraya Erdely en un reciente libro, los sesgos propios de dichas industrias, refuerzan y crean estereotipos y obstáculos importantes de comunicación⁶.

El siguiente ejemplo es patéticamente ilustrativo: la profesora Fátima Mernissi, socióloga marroquí, narra su asistencia a una manifestación pública de solidaridad con Irak, convocada por grupos de izquierda democrática como

⁵ Montserrat Abumalham, “Simbolismo y Migraciones en el Mundo Árabe”. Ponencia presentada en el II Coloquio Internacional Religión y Sociedad. (Universidad de Cádiz-ALER) Jerez de la Frontera, España; 10 de mayo, 2001.

⁶ Jorge Erdely, *Terrorismo religioso: la guerra del siglo XXI* (México: Publicaciones para el Estudio Científico de la Religiones, 2001).





la Izquierda Marroquí, que se llevó a cabo en Rabat. La marcha, cuyo contenido era una protesta contra el imperialismo, fue interpretada en TV5, la cadena europea, como una protesta por fundamentalistas árabes xenófobos⁷.

El problema de las percepciones no está circunscrito a los emporios televisivos y a la Casa Blanca y otros sectores de las culturas oficiales y populares: está presente también en distintos niveles de la academia. Existe una marcada tendencia intelectual en Estados Unidos y otros países a interpretar todos los fenómenos de todas las culturas y grupos sociales en términos exclusivamente *seculares*, una categoría sociológica de origen occidental. Esta fuerte tendencia influye a su vez en los paradigmas hermenéuticos de los medios de comunicación. Pocos comentaristas sociales han escrito en la prensa acerca de los hechos del 11 de septiembre en términos netamente religiosos. El británico Andrew Sullivan, en un editorial publicado en *The New York Times*, quiso, con poco éxito, abrir una discusión pública al respecto:

Quizás una de las partes más admirables de la respuesta al conflicto que comenzó el 11 de septiembre ha sido una aversión a llamarlo una guerra religiosa. Oficiales del gobierno y comentaristas han dicho vigorosa y acertadamente que este conflicto no es una batalla entre musulmanes y el Occidente y que los asesinos no son representantes del Islam... El único problema con esto es que si se examinan estas nociones

⁷ Fátima Mernissi. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (Traducción de Mary Jo Lakeland). (Cambridge, MA: Perseus, 1992).



*se ven que no son totalmente verdaderas. La dimensión religiosa del conflicto es central a su significado*⁸.

Más recientemente, el intelectual Paul Berman, en otra rara excepción, publicó un breve ensayo crítico sobre la influencia filosófica de Sayyid Qutb en los movimientos islámicos radicales contemporáneos. Al respecto comenta:

*Al-Qaeda y sus organizaciones hermanas no son solamente populares, adineradas, bien relacionadas y sofisticadas institucionalmente. Estos grupos también están sustentados sobre una serie de ideas... ideas poderosas. Por supuesto, debimos haber estado al tanto de ello*⁹.

Las interpretaciones “desarrollistas”

En contraste, muchos analistas e intelectuales se han enfocado en resaltar las dimensiones socioeconómicas del extremismo islámico, enfatizando el papel de las políticas estadounidenses en el Medio Oriente como génesis del atentado al World Trade Center. Muchos de estos análisis parecen estar basados en conceptos vertidos por Chalmers Johnson y Benjamin Barber en libros como *Jihad vs. McWorld* y *Blowback: The Cost and Consequences of the*

⁸ Andrew Sullivan, “This is a religious war”. *New York Times Magazine* (<http://www.nytimes.com/2001/10/07/magazine/07religion.html>). A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones al español de fuentes escritas originalmente en otros idiomas son de los autores.

⁹ Paul Berman, *op. cit.*





American Empire. Ninguno de los dos libros contiene las palabras *religión* o *sagrado* en el índice¹⁰.



También se han examinado y propuesto como causas de la hecatombe, los intereses de las compañías transnacionales en países islámicos, así como la pobreza y falta de educación formal y desarrollo económico en sociedades árabes. Estamos siendo testigos del renacimiento del discurso/ideología “desarrollista” como solución única a los conflictos en Medio Oriente. Este discurso, popularizado en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, es un paradigma que, como dice el economista marroquí Hassan Zaoul, no alcanza a integrar la rica complejidad, particularmente las dimensiones simbólicas, de las sociedades no monetizadas. Su limitado enfoque ve las causas de las principales problemáticas de la sociedad en la falta de desarrollo socio-económico¹¹. Al respecto, es pertinente citar las palabras de Majid Rahnema, ministro de Educación en Irán durante la monarquía del Sha Reza Pahlevi, quien eventualmente lo exilió:

La falta de entendimiento de los pueblos árabes en Occidente en el siglo XXI, y el énfasis en la ideología y práctica del desarrollo capitalista y secular, pro-

¹⁰ Chalmers Johnson: *Blowback: The Cost and Consequences of the American Empire* (New York: Metropolitan Books, 2000). Benjamin R. Barber. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* (New York: Ballantine, 1996).

¹¹ Hassan Zaoul. “The Economy and Symbolic Sites of Africa”. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (editores), *The Post Development Reader* (London: Zed Books, 1998).





*meten ser las principales causas de la próxima guerra mundial*¹².

La propuesta reorganizativa: súper agencias de seguridad



Una propuesta distinta a la desarrollista es la *reorganizativa*. A pesar de advertencias recientes¹³ —y no tan recientes—¹⁴ sobre nuevas generaciones de terroristas religiosos capaces de utilizar armas de destrucción masiva, el gobierno de Estados Unidos, sus principales aliados e importantes intelectuales y activistas sociales continúan malinterpretando su naturaleza y motivaciones. Paralelamente, continúan ofreciendo programas masivos de asistencia social, promesas de cambios en política exterior y soluciones a nivel administrativo. Todo esto, basado en dicha interpretación errónea. Aparentemente no comprenden que aunque cambios en política exterior, mayores ayudas a los países pobres y ajustes burocráticos en las agencias de seguridad pueden ser necesarios por razones éticas, de justicia social y de eficiencia organizativa, todas éstas son, en el fondo, medidas insuficientes para prevenir eficazmente futuros ataques terroristas.

El primer ministro británico, Tony Blair, está en lo correcto cuando afirma que la gran mayoría de los musulma-

¹² Comunicación personal con Lourdes Argüelles, 11 de octubre de 2001. Claremont Graduate University, California.

¹³ J. Stern, *The Ultimate Terrorists*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; p.77.

¹⁴ B.J. Berkowitz, *et.al. Superviolence: The Threat of Mass Destruction Weapons*; Santa Barbara, CA: Adcon Corporation, 1972.



nes no son terroristas, pero es una realidad que la mayoría de los terroristas religiosos en el mundo se identifican públicamente como activistas islámicos cuya meta es destruir lo que perciben como una amenaza al estilo de vida musulmán: la democracia occidental. Gran parte de su fundamento ideológico se basa en la cosmovisión del finado teólogo egipcio Sayyid Qutb¹⁵.

Qutb, para quien la integración de las esferas política, económica, religiosa y civil bajo la Sharia y el Corán era la esencia del verdadero Islam, veía las instituciones de la democracia occidental como necesariamente antitéticas de la religión de Mahoma. Occidente es una sociedad que se considera a sí misma sostenida sobre la base de una libertad en donde rige la economía de mercado, no Dios. No es una sociedad que en su conjunto considere como virtuosa la fidelidad a preceptos divinos. Como resultado, de acuerdo con Sayyid Qutb, es imposible para los genuinos musulmanes transigir ni aun con una versión diluida de la cosmovisión de Occidente. Una vez que la propuesta de Qutb ha sido aceptada, la única solución posible para resolver dicha tensión es, inexorablemente, la *Jihad*.

No debe pensarse que aquellos *genuinos musulmanes* que llegan a convertirse en lo que llamamos terroristas religiosos, pertenecen a los segmentos más oprimidos o marginados educativa y económicamente de las sociedades árabes, sectores para los cuales los apoyos económicos, mejor educación y mayores libertades, serían una

¹⁵ John Esposito (editor), *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*. New York: Oxford University Press, 1983.



anhelada meta. Se trata de personas que, como Osama bin Laden, a menudo pertenecen a los sectores más adinerados y educados de sus sociedades. Varios de los encargados de secuestrar los aviones comerciales del 11 de septiembre de 2001, encajan, en mayor o menor medida, en este perfil.

Abdul-Bari Atwan, editor del diario *Al-Quds-al-Arabi*, en Londres, entrevistó a Bin Laden en sus cuarteles de las montañas de Khorassan y hace la siguiente observación:

*Los mujahidines que rodean al personaje, son originarios de la mayoría de los Estados árabes, tienen diferentes edades pero la mayoría son jóvenes. Tienen grados universitarios científicos: doctores, ingenieros, maestros... No hay nada que Occidente ofrezca que esta gente pueda desear*¹⁶.

Este perfil no es privativo de Al-Qaeda. De acuerdo con un reporte parlamentario del gobierno de Singapur sobre activistas capturados de la organización Jemayah Islamiyah, aliada estratégica de Al-Qaeda en el sureste asiático, sus reclutas tienen el siguiente perfil:

Estos hombres no eran ignorantes o destituidos... los 31 habían recibido educación secular... tenían trabajos

¹⁶ Abdul-Bari Atwan, citado en: Rex Hudson and the Staff of the Federal Research Division of the Library of Congress. *Who Becomes a Terrorist and Why: The 1999 Government Report on Profiling Terrorist*. Connecticut: Lyons Press, 2000; p. 174.





*respetables... Como grupo, la mayoría de los detenidos consideraba la religión como su valor más importante*¹⁷.

Paralelamente a este escenario, la administración de George W. Bush y sus aliados continúan preparándose para lo peor, haciendo ajustes burocráticos y creando nuevas estructuras para combatir el terrorismo. Tal es el caso del U.S. Department of Homeland Security, recientemente constituido en secretaría por decreto presidencial. Esta entidad es el resultado de la reestructuración más grande en el gobierno de Estados Unidos en 50 años. Conjunta los esfuerzos de 200 mil empleados de 22 agencias diferentes, respaldadas por un presupuesto millonario. Grupos en pro y en contra de la administración Bush se encuentran envueltos en una interminable discusión acerca de cómo organizar mejor esta súper estructura de seguridad¹⁸. Una de las principales motivantes de la discusión, es la esperanza de que una mayor eficacia en la cooperación de las distintas agencias gubernamentales para intercambiar y procesar información sobre seguridad nacional, resulte en una mejor valoración de amenazas potenciales y en acciones más efectivas para prevenirlas¹⁹. Académicos continúan recomendando reorganizaciones y reestructuraciones, y prometen un enfoque más

¹⁷ Singapore Ministry of Home Affairs. "The Jemaah Islamiyah Arrests". 9 de enero de 2003 (www.2ma.gov.sg).

¹⁸ Ivo Daadler, *et. al.*, *Assessing the Department of Homeland Security*. Washington, DC: The Brookings Institution, July 2002.

¹⁹ *Ídem.*





interdisciplinario en sus estudios sobre el terrorismo y los terroristas, para asistir al gobierno en sus labores de prevención²⁰.

Activistas de los derechos civiles se estremecen de horror ante los peligros que implica para las libertades individuales la existencia de una súper agencia de seguridad con mayores poderes policiacos y de espionaje. Mientras algunos estadounidenses respaldan firmemente los esfuerzos del presidente Bush para combatir de esta manera el terrorismo doméstico, otros manifiestan su oposición en las calles a través de marchas de protesta. Pero en realidad poco cambia de fondo en la vida cotidiana de la nación. Cambios concretos en áreas como el consumo de petróleo y cambios en la arena conceptual que permitan comprender que esta *nueva Jihad* es como ningún otro conflicto con el que Occidente se haya enfrentado. Un conflicto en el cual la superioridad tecnológica y la eficiencia burocrática no garantizan la victoria. Un conflicto que tiene su sustento en ideologías religiosas profundas y radicales que han tomado más arraigo en el mundo islámico de lo que se quiere aceptar.

En materia de prevención, los esfuerzos de las potencias occidentales para contener el terrorismo parecen estar destinadas a ser en gran parte fútiles mientras no se tenga un mejor entendimiento del contenido y del papel central que juegan las filosofías islamistas en las nuevas modalidades de terrorismo sectario.

²⁰ R. Valelly, "How Political Scientists Can Help Fight the War on Terrorism", *The Chronicle Review*. July 19, 2002; p. B10.





Los enfoques críticos a los paradigmas dominantes

Respaldando las posiciones de Rahnema y Zaoul, están las crecientes críticas interdisciplinarias de los paradigmas dominantes en las ciencias sociales que limitan la posibilidad de “entender al otro”. Por ejemplo, la politóloga Jean Bethke Elshtain, en su nuevo libro *Who are we?*, lamenta que los estudios de teoría política hayan sido separados de disciplinas como la teología y de parte importante de la filosofía²¹. Elshtain remarca que el campo de la teoría política en Estados Unidos está dedicado exclusivamente “al estudio científico de la política”. La doctora Elshtain, quien ha dedicado gran parte de su carrera académica al análisis crítico de dicha orientación, explica por qué este tipo de enfoque es demasiado estrecho:

*Al limitar nuestros vocabularios descriptivos a las presuposiciones del conductismo, o a la ahora bien difundida tendencia de la elección racional, simplificamos hasta el punto del reduccionismo nuestro tratamiento de las personas y de sus mundos. Al reducir la explicación de la conducta de las personas al punto mínimo de maximización de la utilidad, mucho de lo que los seres humanos dicen y hacen nos será ininteligible*²².

²¹ Jean Bethke Elshtain, *Who are we?: Critical Reflections and Hopeful Possibilities* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).

²² *Ibid.*: p.3. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones al español de fuentes escritas originalmente en otros idiomas, son nuestras.





Berman, por su parte, deplora la manera en que la comunidad intelectual estadounidense ha obviado la necesidad de analizar a profundidad las teologías radicales islámicas que dan cohesión a diferentes versiones militantes. Berman expresa alarma, no sólo por el desconocimiento que priva en Occidente sobre tales ideologías religiosas y porque se ignora el papel central que juegan. Su principal preocupación es que se trata de sistemas filosóficos profundos y estructurados que interpretan la realidad para su audiencia en forma evidentemente convincente, mientras que Occidente apenas comienza a descubrir su impacto y no parece entender sus implicaciones en sucesos como la debacle del 11 de septiembre²³.

Las limitaciones y presuposiciones inherentes de los modelos analíticos dominantes en las ciencias sociales no circunscriben su influencia, como sabemos, al ámbito de la teoría política. La disciplina conocida en el mundo anglosajón como Estudio de las Religiones (o la que se denomina Ciencias Religiosas en algunos países hispanos), ha basado en gran parte su enfoque metodológico precisamente en estos modelos, marginando en el proceso los análisis de contenido o asignándoles significados que no tienen para quienes basan su fe en textos y sistemas de creencias religiosas. Seyyed Hossein Nasr, profesor del Departamento de Estudios Islámicos de la Universidad George Washington, responde a esta tendencia en los siguientes términos:

²³ P. Berman, *Terror and Liberalism*. New York: WW. Norton & Company, 2003.





...la mente secular ha adoptado todos los métodos y maneras posibles para estudiar el fenómeno y la realidad de la religión y las religiones, previendo que la naturaleza de lo sagrado... no se considere seriamente ²⁴.

Su libro, *Knowledge and the sacred*, basado en los *Gifford Lectures* que el profesor Hossein Nasr impartió en la Universidad de Edimburgo, contiene un agudo análisis del estudio académico contemporáneo de las religiones. Nasr argumenta que pocos estudiosos de las religiones, tanto en Occidente y aun en el Oriente moderno, pueden comprender la religiosidad, particularmente la noción de lo sagrado en distintas creencias, porque invariablemente interpretan estos conceptos a través del historicismo, y el cientificismo, reduciendo irremediabilmente con ello lo sagrado a lo profano.

A los problemas teóricos anteriormente mencionados para tratar de comprender al otro, se debe sumar la influencia que han tenido en el imaginario colectivo del mundo occidental algunos arquetipos míticos.

En el primer tomo de su trilogía sobre la historia de las ideas en Occidente, el filósofo británico J. J. Clarke traza la historia de las ideas “orientalistas” y encuentra que los conceptos y tradiciones del Islam fueron inevitablemente capturadas por las ideas preconcebidas y fantasías que el occidental ha tenido a través de la historia sobre el Oriente en general, y los árabes en particular²⁵. Esto ofuscó definitiva-

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 75.

²⁵ J.J. Clarke. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asia and Western Thought* (New York: Routledge, 1997).





mente el entendimiento sobre el Islam. Clarke describe de modo similar la percepción de la cultura china en Occidente en su reciente tomo *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought* ²⁶.

Todos estos factores, aunados a una falta de información básica sobre el mundo islámico, crean serias dificultades hermenéuticas.

De acuerdo con Baudet, la percepción de *la imagen del otro* en las historias occidentales (y también en las orientales) no se ha basado primordialmente en descripciones de personas reales, sino en proyecciones y juicios sobre nuestra propia historia²⁷.

En particular, en los países europeos, hasta el siglo XIX, la base académica de esas proyecciones fue la disciplina de la antropología, cuya función político-administrativa fue la de mantener la creencia de la existencia de mundos exóticos e inferiores a la civilización occidental. Hoy en día, las investigaciones antropológicas europeo-norteamericanas en que se sigue basando la mayor parte del entendimiento académico “del otro”, ha modificado su postura, incorporando la noción de *diferencia* cultural en vez de la de *superioridad*. Este cambio ha obedecido en parte a las muchas críticas de otras disciplinas y movimientos políticos. Pero a pesar de todo, aún existe el sobreénfasis en el estudio etnográfico, el cual no puede aspirar más que a generar un monólogo. El antropólogo Johannes Fabian, en su impor-

²⁶ J.J. Clarke. *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought* (New York: Routledge, 2000).

²⁷ Henry Baudet *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non European Man* (New Haven: Yale University Press, 1965).





tante libro *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, explicaba desde 1983 esta seria limitación:

Los antropólogos nunca oyen las voces de las culturas que les extrañan, nunca han aprendido de ellas, mas bien sólo las ha estudiado, haciendo una ciencia sobre ellas. Éste ha sido el método moderno de no oír a estas culturas. La presencia empírica del otro en el campo de investigación y como sujeto del discurso antropológico, está basada en su ausencia teórica como interlocutor, como colega de diálogo, y como audiencia ²⁸.

Para que la antropología moderna pueda continuar su monólogo sobre culturas que le son ajenas, esas culturas deben mantenerse en “silencio analítico”. Al momento en que el antropólogo llega a considerar que puede haber verdad o validez en una cultura distinta a la suya, el monólogo antropológico termina. El caso de la civilización islámica es notable, pues aunque en ámbitos intelectuales no se le considera una cultura inferior como en el pasado, sino simplemente diferente, aún se le sigue viendo como se le veía en el siglo XIX, a través de los lentes antropológicos de esa era: como una proyección de nuestras fantasías del otro.

Complementando lo planteado por Fabian y Baudete, el profesor de antropología Bernard McGrane, argumenta en su libro *Beyond Anthropology: Society and the Other* ²⁹

²⁸ Fabian J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 1983.

²⁹ Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New York: Columbia University Press, 1989).





que el aumento de viajes a otros países por parte de norteamericanos—incluyendo investigadores universitarios—, para familiarizarse con otras culturas, religiones y grupos étnicos, no ha cambiado su percepción sobre las sociedades distintas. Considera que esto se debe a que, para ellos, el pensar ha sido sustituido por el viajar.

Tomando en cuenta todo lo anterior, se puede decir que las agencias de seguridad norteamericanas fueron sorprendidas el 11 de septiembre de 2001 por lo que el profesor Stanley Cohen, sociólogo e investigador de la London School of Economics, ha llamado *interpretative denial*³⁰, un fenómeno en el cual no se niega la existencia de nuevos hechos —por ejemplo las declaraciones y actos de *Jihad* previos del líder de Al-Qaeda contra Estados Unidos—, sino que más bien se les asignan significados distintos a los que tienen para sus autores. Es por estas razones que conceptos como fe, espacio sagrado y recompensa eterna pueden ser fácilmente soslayados como mera utilería retórica por análisis que no los consideran móviles primarios del comportamiento humano y desconocen el poder ideológico que tienen para el creyente de determinada afiliación. Pero la información disponible hasta la fecha, indica que para personas como Mohammed Atta y para el mismo Osama, fueron suficientemente poderosas para planear, creer, rezar, esperar un milagro y estar dispuestos a sacrificar su vida para matar al mayor número posible de personas el 11 de septiembre.

³⁰ Stanley Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering* (Cambridge, UK / Malden, MA: Polity/Blackwell, 2001).





El ataque al World Trade Center: un suceso primordialmente religioso

La inesperada y dramática muerte de miles de personas de más de ochenta nacionalidades distintas en territorio estadounidense, el 11 de septiembre de 2001, provocó, paradójicamente, grandes oportunidades en diferentes ámbitos. Una de ellas, desperdiciada hasta ahora, fue la oportunidad de informar mejor a los habitantes de Occidente para convivir en un mundo donde la globalización religiosa es una realidad ineludible. Lamentablemente, hubo poco interés por hacer esto. La persistencia de estereotipos pudo haberse comenzado a combatir con un alud de información objetiva y accesible a la opinión pública sobre la cultura árabe y el mundo islámico. Si se hubiera aprovechado la curiosidad de la sociedad para abrir un caudal de cultura y datos objetivos, se hubiese ayudado a construir puentes en vez de muros, evitando polarizaciones innecesarias. En contraste, el inmediatismo informativo y los intereses comerciales y políticos han controlado gran parte de la discusión pública y lamentablemente, en parte también intelectual. Hoy parece haberse cerrado esa oportunidad por el momento y el escenario a corto plazo se presenta incierto. Esto es en sí otra tragedia. Y pensamos que en la próxima década los costos por este error serán altos. La globalización religiosa, con todas sus implicaciones, no sólo es parte inevitable del acontecer cotidiano. A veces, aunque existan resistencias para reconocerlo, sin pedir permiso, da bruscos golpes de timón a la historia.





El factor fe

Existen tantos datos que apoyan la tesis de la centralidad del factor religioso como eje del ataque del 11 de septiembre de 2001, están tan a la vista, que debería ser innecesario citarlas cuando deberíamos más bien estar tratando de analizarlos y entenderlos. Pero el estado de la cuestión que se comentó en el apartado anterior, y en la introducción, hacen necesario, al menos, enunciar algunos de los más notorios.

- Los estudios biográficos más serios sobre Osama bin Laden coinciden en que durante su estancia con la resistencia afgana contra la invasión soviética, el entonces millonario saudita tuvo una experiencia de conversión religiosa del Islam a lo que Ruthven llamaría *islamismo*, una variante particularmente politizada y expansionista de dicha fe.
- El principal punto de ruptura de Bin Laden con la monarquía saudí fue lo que él consideró la profanación de un espacio sagrado: cuando Arabia Saudita permitió que se estacionaran las tropas de la coalición internacional que bombardearon Irak durante la guerra del Golfo Pérsico. La principal objeción de Osama fue el hecho de que se permitiera a *no islámicos* estar en territorio árabe, que es sede de La Meca, el lugar sacro para alrededor de 1 millón 200 mil musulmanes de todo el mundo. Los primeros ataques con explosivos vinculados a Bin Laden, se dirigieron a bases militares norteamericanas estacionadas precisamente en Arabia Saudita.





- La estrecha relación de Osama y Al-Qaeda con clérigos e ideólogos islámicos considerados extremistas como Ayman Al-Zawuhiri y, eventualmente, el *mullah* Mohammed Omar, del Talibán, son dos ejemplos importantes.
- Las *fatwas* o declaraciones públicas de guerra a Estados Unidos, y eventualmente a sus aliados, en un contexto inequívoco de *Jihad* (guerra sacra islámica) las cuales no varían en su esencia de 1992 a la fecha³¹.
- Las acciones —e interpretación de dichas acciones— que han seguido a dichas declaraciones. Esencialmente nos referimos a acciones bélicas específicas y el reclutamiento y adoctrinamiento militar con base eminentemente religiosa de los seguidores de Osama. Los bombazos a las embajadas estadounidenses en Kenia y Tanzania, en agosto de 1998, serían un ejemplo de los primeros. Los campos de entrenamiento en Afganistán que estableció Al-Qaeda, ilustran lo segundo.
- El análisis de discurso de las proclamaciones y declaraciones públicas de Osama bin Laden, tanto pre como post 11 de septiembre, exhiben un contenido netamente religioso. De acuerdo con muchos eruditos árabigos, el uso del lenguaje no es de ninguna manera superficial ni casual. Contextualizado cultural y teológicamente, para muchos seguidores y simpatizantes, Osama

³¹ Una de las más importantes es la *fatwa* publicada el 23 de febrero de 1998 en el diario árabe *Al-Quds Al-Arabi*. (London, U.K.) p.3.







habla y actúa como un musulmán piadoso, celoso de su fe y exhibe un alto grado de congruencia entre sus creencias y acciones. La variante marginal de Islam que Osama y Al-Qaeda practican no representa la praxis de la mayoría de los musulmanes. Pero no por ello deja de ser una creencia religiosa.

- Las percepciones sobre Osama como caudillo religioso por sus seguidores inmediatos y por estratos populares diversos en el mundo árabe, es un punto relevante y se tratará más adelante. Por el momento es suficiente estar conscientes de que, en diferentes niveles de población, sean las madrasas más conservadoras de Pakistán o sectores chiitas iraníes, no sólo se le ve con gran simpatía y como un buen musulmán. No ha habido clérigos importantes o ulemas que lo proscriban por considerarlo herético.

Consideramos que los datos anteriores son suficientes para examinar seriamente la tesis de que Osama bin Laden y la dirigencia de Al-Qaeda están motivados religiosamente y tienen una visión particular de lo que es el Islam y cómo se debe seguir a Alá. Es verdad que muchos musulmanes discrepan de su visión y muchos lo reprueban. Eso, sin embargo, no altera en nada la naturaleza eminentemente religiosa de la propuesta de Islam —por más extrema que ésta sea o parezca— que Osama y Al-Qaeda representan. La realidad es que Osama y Al-Qaeda pusieron sobre la mesa de discusión al interior del mundo árabe, hace más de una década, un proyecto claro y concreto de Islam. Occidente apenas parece empezar a tomarlo con alguna seriedad, y sólo en la me-





dida en que ha afectado sus intereses³². Sin embargo, más que examinar la propuesta religiosa y sus implicaciones, el análisis se ha enfocado en los *efectos* bélicos y las dimensiones tecnológicas, financieras, de inteligencia militar y el escenario socio-político en que éstas se desarrollan. Pero estos elementos no son sino accesorios periféricos de un proyecto teocrático y sus procesos de instrumentación.

Al-Qaeda: una propuesta teológica

Visto de esta manera, el corazón de Al-Qaeda es una propuesta teológica que ha servido para catalizar tendencias radicales operantes desde hace varias décadas en países como Indonesia y el mismo Afganistán. El atentado contra dos centros de entretenimiento nocturno en Bali, el 12 de octubre de 2002, es sólo un ejemplo reciente. Casi doscientos turistas, en su mayoría australianos, fallecieron en

³² Al-Qaeda y Bin Laden han sido señalados también como responsables de los famosos atentados que privaron de la vida a más de trescientas personas en Kenia y Tanzania, en agosto de 1998. La mayoría era africana y laboraba o se hallaba cerca o dentro de las dos embajadas estadounidenses. En Sudán, es conocida la cercanía de Osama bin Laden con influyentes intelectuales y líderes extremistas del gobierno. La llamada guerra civil de Sudán está animada, lo mismo que la reciente inestabilidad en los estados del norte de Nigeria, por proyectos teocráticos de establecer un imperio islámico purista. Sudán ha llevado, por mucho, el saldo más trágico. Por años, diversas organizaciones de asistencia humanitaria han denunciado salvajes violaciones a los derechos de civiles indefensos, particularmente mujeres y niños no islámicos. Hordas tribales fanatizadas violan, asesinan y mutilan en el nombre de Dios y han creado una red de tráfico infantil de esclavos. Poco ha hecho “la civilización occidental” para detener el genocidio.



las explosiones y subsecuente conflagración. Los servicios de inteligencia de Indonesia determinaron, eventualmente, la responsabilidad de Jemaah Islamiyah, grupo vinculado a Al-Qaeda. El mismo que, incidentalmente, había venido masacrando por miles a sectores de la población civil de las Islas Molucas sin que los países industrializados mostraran la menor preocupación.

No es casualidad que el atentado terrorista en Bali se perpetró contra centros nocturnos. Una lectura meramente socio-política del atentado, se limitaría a ver el impacto psicológico y económico de atacar un centro tan concurrido por turistas internacionales. Pero no se puede obviar que, simultáneamente, los centros nocturnos representan consumo de bebidas alcohólicas, música occidental con contenidos explícitamente sensuales, y espacios donde valores islámicos como la castidad y el recato en el vestir son cotidianamente transgredidos. En otras palabras, representan todo lo que un musulmán purista aborrece. Es precisamente contra tendencias teológicas como éstas que los gobiernos seculares de Argelia y Egipto han venido librando una guerra sin cuartel desde antes del asesinato de Anwar El-Sadat.

Hay más datos que se deben tener en cuenta al considerar la naturaleza religiosa del ataque del 11 de septiembre. Uno bastante conspicuo es lo que los documentos y datos biográficos existentes revelan acerca de los 19 integrantes que secuestraron los aviones para el atentado. No es tanto el asunto de las nacionalidades lo que llama la atención, sino el papel central que jugaron las creencias para *consumar* el hecho. La carta hallada en las pertenencias del líder de la





operación, Mohammed Atta, y de otros tres secuestradores, es una pieza central de información. La fe, la creencia en la eternidad y las recompensas divinas son el hilo conductor que el autor de la misiva que instruye a los pilotos suicidas utiliza desde el inicio hasta el fin. En ese proceso provee inspiración, guía y consuelo, paso por paso, con rezos, versículos coránicos, y jaculatorias. Desde qué pensar a la hora de levantarse hasta qué frase se debía decir antes de que los aviones estallaran en llamas los integrantes de Al-Qaeda. He aquí un ejemplo:

*Recuérdale a tu alma que escuche y obedezca...
domestica tu alma, purificala, hazla entender e incítala.
Dios, dijo: Obedece a Dios y a Su mensajero.*

*Dios dijo: herid arriba del cuello (...) Sabed que los
jardines del Paraíso están esperando, en toda su belleza,
y las mujeres del Paraíso están esperando, llamando:
ven aquí amigo de Dios ³³.*

El factor fe, la creencia en intervenciones milagrosas en una lucha entre el bien y el mal, es la atmósfera en que se desenvuelve la tragedia del 11 de septiembre mientras va dejando un rastro de interrogantes que requieren respuestas. El éxito del atentado en Nueva York —la caída de las torres gemelas—, mayor al resultado anticipado por Al-Qaeda, es interpretado en un video atribuido a Osama, como un *milagro*.

³³ Carta a Mohammed Atta. Departamento de Justicia de Estados Unidos. Texto con instrucciones finales encontrada en las pertenencias de tres secuestradores suicidas. Septiembre de 2001. Documento público.





Osama no está solo, esa postura tuvo eco en las declaraciones de clérigos musulmanes paquistaníes y afganos.

Asimismo, sabemos ahora que en el círculo de Al-Qaeda se habló de sueños, como revelaciones divinas acerca del suceso.

El cúmulo de evidencias es de tal magnitud y calidad, que pretender entender el 11 de septiembre, soslayando o minimizando el aspecto religioso, no es posible. Sin Osama bin Laden, el converso, el caudillo místico, y sin los fieles discípulos que se autoinmolan con la promesa de un Paraíso, no hay 11 de septiembre. Si las afrentas culturales, si la lucha contra la pobreza e injusticia son las grandes causas que quieren reivindicar los integrantes de Al-Qaeda, ¿por qué no hay una sola frase en las cartas a Mohamed Atta y sus compañeros que las mencione? Hubiesen sido ciertamente motivantes cruciales para alentar a los terroristas en la hora final. Se puede contraargumentar que la agenda es realmente reivindicar aquellas causas y que la religión es sólo un parapeto o, a lo más, un instrumento.

Pero eso es precisamente el punto que se tendría que demostrar.

Dictaminar *a priori* que pobreza, inequidad, y la política en Medio Oriente es lo que motiva a Osama y a quienes se suicidaron el 11 de septiembre, es argumentar contra la evidencia que existe. Pontificar que aunque actuaron impulsados por un motivo religioso, los problemas de fondo que crean ese tipo de religiosidad son realmente sociopolíticos, es partir de los paradigmas dominantes sociológicos de origen occidental, y cerrar de inicio la posibilidad de explorar a fondo el tema.





Cultura, identidad, y caudillismo espiritual

El caso del ataque a las torres gemelas del World Trade Center, visto desde fuera, se puede percibir como un acto de violencia destructiva irracional contra la sociedad, o como un acto de protesta contra Occidente, o como obra de fanáticos desquiciados. Pero analizado desde otro ángulo tiene una coherencia interna que queda oculta cuando no se entiende la ideología religiosa que lo motivó. Los diecinueve hombres que se suicidaron la mañana del 11 de septiembre creían que ese mismo día estarían en el Paraíso, y todos sus pecados les serían perdonados gracias a su colaboración con la *Jihad* o guerra contra los infieles. Es crucial entender esto. En este sentido su acción significaba más que un acto de terrorismo o una acción de guerra: era la práctica de un peculiar rito religioso, institucionalizado por Al-Qaeda y su guía espiritual, Osama bin Laden. Teológicamente, era la forma de ir al Cielo sin tener que esperar la resurrección de los muertos —a diferencia del resto de los musulmanes— y por tanto un acto de piedad altamente valorado en su sistema de creencias.

Los guerreros religiosos creían eso y actuaron en consecuencia. Pero antes hubo alguien que los adoctrinó al respecto y que dio la orden de actuar.

Jorge Erdely³⁴ ha estudiado los suicidios colectivos como rituales religiosos en diferentes culturas, grupos y

³⁴ Jorge Erdely, “Suicidios Colectivos Rituales: Un Análisis Interdisciplinario”. *CIENCIA ergo sum*. 7 (1), Universidad Autónoma del Estado de México: 2000.





contextos. Sus investigaciones muestran que independientemente del substrato distinto y las particularidades de varias organizaciones, es posible identificar patrones de conducta y procesos similares. Si Durkheim, en su análisis de 1897³⁵ veía la causa del incremento del suicidio en las sociedades industrializadas en la anomia, Erdely encuentra que la teología del suicidio ritual tiene coherencia interna y, paradójicamente, propósitos. No es una expresión de desesperación ni una respuesta al vacío existencial. En algunos casos, la anomia puede explicar el ingreso a o la permanencia en esos sistemas de creencias, pero no motiva en sí los suicidios rituales. Hablando de mecanismos sociológicos que interactúan con estas teologías, Erdely explica:

La obediencia incondicional es un requerimiento clásico en los sistemas totalitarios. El poder de los mismos, en términos de influencia social y psicológica, es muchísimo mayor cuando se trata de instituciones religiosas dirigidas por quienes son considerados Mesías u hombres divinizados. Las razones que sustentan esto son obvias.

Cuando una comunidad realmente percibe a un liderazgo así, para ella su poder y autoridad trasciende por mucho al de cualquier institución social, llámese Estado, familia, o aun religión ³⁶.

³⁵ Émile Durkheim, *El suicidio* (Madrid: Akal, 1976).

³⁶ Jorge Erdely, "Suicidios Colectivos Rituales: Un Análisis Interdisciplinario": *op cit.* p. 74.





El poder del principio absoluto

El impacto que tiene en la mente y la conducta humana adscribirle *valor absoluto* a un determinado principio percibido como divino, ha sido descrito por el filósofo William James en estos términos:



Sin embargo, cuando creemos que Dios está allí, y que él es uno de los demandantes, la perspectiva infinita se abre... Los ideales se vuelven imperativos, y nos empiezan a hablar con una nueva objetividad y significado³⁷.

Continúa Erdely:

Una comunidad ve en el liderazgo mesiánico un poder ilimitado del que a menudo depende, según cree, su bienestar o castigo eterno; del cual pueden provenir maldiciones y bendiciones temporales, y aun afectar el futuro de familiares y generaciones venideras. La felicidad, la seguridad eterna y temporal de la persona y sus seres queridos, pueden estar en juego cuando se trata de desafiar la autoridad de un Mesías, o simplemente de agradarle. Tal amplitud y trascendencia de poderes no se puede comparar con los limitados alcances de los que ejercen otras autoridades. De allí que el grado proporcional de

³⁷ William James (1963), citado por Crosby, J. F., en “The Encounter of God and Man in Moral Obligation”, *The New Scholasticism*, Vol. LV, No. 3. 1986. p. 347. En efecto, el contexto en que habla James es positivo mas el principio es axiomático para todo el campo de la ética.





*influencia psicológica esté dado en relación directa con el grado de poder percibido por los seguidores de un líder mesiánico; de poderes omnipotentes, miedos y admiraciones, servilismos y confianzas, de la misma magnitud*³⁸.



Un dramático ejemplo de obediencia incondicional se encuentra en la antes citada carta final a los secuestradores de los cuatro aviones comerciales del 11 de septiembre. En cuatro hojas con detalladas instrucciones que van desde afilar y bendecir los cuchillos, los *mujahidin* son conminados con base al concepto del principio absoluto.

Comunitarismo y exclusión en la cultura árabe

Al analizar conductas como las anteriores, es importante explorar la interrelación de los factores religiosos generales con las idiosincrasias culturales de las sociedades islámicas. Uno de esos factores es la dimensión comunitaria.

En culturas como las árabes, el miedo al ostracismo social puede tener una influencia quizás mayor que en otras sociedades. En contraste con Occidente y su marcada tendencia al individualismo, las sociedades islámicas son intensamente comunitarias. No sólo la familia nuclear, sino los lazos con parientes de todo grado son muy importantes, y ejercen una influencia fortísima en la identidad personal y

³⁸ Jorge Erdely, *Suicidios colectivos: rituales del nuevo milenio*. Segunda Edición. México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2002.



el estilo de vida. Esta realidad se extiende a la comunidad étnica inmediata y geográficamente tiene expresión en la colonia, pueblo, ciudad, zona, país, región, y eventualmente, aunque con matices, al llamado mundo árabe.

Esta dimensión comunitaria de la cultura islámica hace particularmente temible la posible exclusión del grupo, pues desestabiliza la identidad de manera distinta que el aislamiento de un occidental individualista de su entorno social. La exclusión del grupo es vista como un ataque a la *identidad* misma de la persona y trastoca toda su manera de vivir y relacionarse. Aunado a las ideologías religiosas, el significado que esto puede tener para diseñar mecanismos coercitivos para controlar la voluntad en grupos religiosos, no puede subestimarse, pues lo inverso al miedo al rechazo, es el deseo de pertenencia y aceptación grupal.

El temor al rechazo y la explotación de la necesidad de aceptación grupal son factores cruciales de manipulación en todos los sistemas totalitarios. Las culturas con fuertes valores comunitarios son particularmente vulnerables. El antropólogo Scott Atran, del Institut Jean Nicod de París, corrobora parcialmente, en un artículo publicado en *Science*, nuestra tesis, al explicar que la manipulación de factores religiosos y culturales es clave para formar guerreros suicidas islámicos³⁹.

Considérense los datos de 39 reclutas de Harkat al-Ansar, organismo aliado de Al-Qaeda con base en Pakistán. Todos eran varones solteros, la mayoría había

³⁹ Scott Atran. “Genesis of Suicide Terrorism”, *Science*. Vol. 299, 7 de marzo de 2003; pp. 1534-1539.



estudiado el Corán. Todos creían que al sacrificarse a sí mismos ayudarían a asegurar el futuro de su familia o parentela ficticia: 'cada mártir tiene un lugar especial entre aquellos que son sus hermanos...'⁴⁰

Continúa Atran:

En el terrorismo suicida inspirado religiosamente, sin embargo, estas emociones son manipuladas a propósito por los líderes organizacionales, reclutadores, y entrenadores...'⁴¹



Códigos de honor y vergüenza en las sociedades de medio oriente

Las culturas de Medio Oriente se distinguen del mundo occidental por el alto valor que las primeras le asignan a la vida comunitaria. Otro aspecto muy importante es el honor *personal y grupal*, y su contraparte: la deshonra, la vergüenza pública. Estos valores son parte del legado ideológico de estas tradiciones, pero como todos los valores, son susceptibles de distorsiones y manipulación. Así como la relevancia de la naturaleza comunitaria de las sociedades árabes es difícil de entender por el *american way of life*, que exalta el individualismo como valor supremo, así es difícil comprender el papel del honor y la vergüenza en las dinámicas sociales de Oriente. Textos antiquísimos muestran la profunda aversión en las culturas semíticas a la des-

⁴⁰ *Ibid.*: p.1537.

⁴¹ *Ídem.*





honra pública. “No sea yo avergonzado, no se alegren de mí mis enemigos” (Salmo 25:2) como oración que expresa un anhelo ferviente, es una idea repetitiva en el salterio davídico, un texto con tres mil años de antigüedad.

La venganza es hija de la afrenta

La *Épica de Gilgamesh*, un relato escrito originalmente en sumerio y que nos llega traducido al acadio, muestra también esta misma aversión a la humillación pública. Tanto el héroe de Uruk como el rey David consideraban una tragedia ser derrotados y el contexto de muchos de estos pasajes es netamente militar. La religión islámica es también producto de una matriz cultural semítica, y tiene por lenguaje sacro un idioma semítico (el Corán está escrito en arábigo). En ese mundo, la deshonra pública es una de las mayores tragedias que puede ocurrirle a un individuo, familia o comunidad. Más aún, la vergüenza de un individuo *se extiende* a su familia y en turno a toda la comunidad.

El fracaso militar es por ello una deshonra inaceptable. Por ello, muchas veces la muerte es preferible a la derrota o a la captura por el enemigo. El miedo a la vergüenza pública —uno de los temores esenciales del ser humano de acuerdo a Neufeld— tiene un efecto peculiar en el génesis del fanatismo religioso dentro de sectas islámicas radicales.

El fracaso de una operación de guerra no sólo atrae la deshonra sobre el grupo particular que lo lleva a cabo. También pueden sentirse avergonzados *otros* musulmanes que no comparten esas estrategias pero que simpatizan con la causa. Los lazos emocionales que hermanan a dicha cultura



son muy fuertes. Pero sobre todo, el guerrero religioso que se siente parte de una *Jihad* piensa que al fallar ha deshonrado *la causa* y por consecuencia a Alá. Estas nociones acumuladas sobre la conciencia grupal movilizan consecuentemente una energía y creatividad poco comprensibles para sociedades occidentales con percepciones diferentes —y a veces devaluadas— de dignidad personal y colectiva.

Cuando en 1993 un grupo extremista musulmán dirigido por el clérigo Omar Abdel Rahman intentó demoler los edificios del World Trade Center, al hacer estallar un coche bomba en el estacionamiento, consiguió hacer un cráter de cinco pisos de profundidad, matar a cinco personas y herir a más de mil. Los daños materiales fueron calculados en trescientos millones de dólares.

Pero la operación fue a final de cuentas un fracaso militar. Las torres no se vinieron abajo, murieron relativamente pocas personas, los terroristas fueron eventualmente apresados y sentenciados a largas condenas, incluyendo al clérigo Rahman, director de una mezquita de Brooklyn, quien ha sido vinculado al asesinato del presidente egipcio Anwar El-Sadat, el 6 de octubre de 1981.

De acuerdo con varios expertos, este líder religioso y Ramzi Yusef, el autor material del atentado al World Trade Center en 1993, están vinculados con Osama bin Laden, particularmente a uno de sus allegados, quien había advertido que vengaría ese fracaso militar. Tanto el imam Omar Abdel Rahman como Yusef, purgan actualmente largas condenas en Estados Unidos.

Los códigos de honor y vergüenza de Medio Oriente producen militantes notablemente persistentes y osados.





Esto no sólo tiene implicaciones en las dinámicas de los conflictos armados, sino en muchas otras esferas de la vida social y religiosa. En el mundo árabe, el ideal de adquirir prestigio y honor es igualmente importante al de evitar la vergüenza pública.



Esta noción tiene sus dimensiones: adquirir honra *personal* es importante. Esto se logra a través de cuidar la reputación personal y familiar, guardando distintas convenciones sociales y religiosas. Pero ésta se puede incrementar especialmente a través de actos percibidos por la comunidad como heroicos. La otra dimensión es la de honrar la causa común del grupo social. Esto trae prestigio al individuo y a *toda la comunidad*.

Los asesinatos por honor en Jordania

Distinciones e interpretaciones diversas de lo que implica mantener la dignidad familiar es lo que ha generado en países como Jordania problemas jurídicos y criminales con los llamados “asesinatos por honor”. En Jordania, si una mujer soltera sostiene relaciones sexuales antes de casarse no es infrecuente que sea privada de la vida por algún familiar cercano. Este fenómeno no representa la práctica de la población jordana en su conjunto pero prevalece en sectores tradicionalistas, particularmente de estatus socioeconómicos de clase media baja en las zonas urbanas. En el interior del país y en las zonas rurales el problema es mayor.

La tragedia de los “asesinatos por honor” estriba también en que en muchos casos la simple sospecha basta para que se prive de la vida a una joven o adolescente. Por lo







general es el padre o un hermano quien lava la afrenta familiar. Mientras eso no ocurra, la familia entera puede ser estigmatizada o incluso objeto de burlas públicas por su círculo social inmediato. La presión grupal y el código de honor y vergüenza son valores más fuertes que el afecto filial y obnubilan la razón. Eso es lo que explica que en casos de autopsias, algunas jóvenes asesinadas suelen ser halladas vírgenes por los exámenes del servicio médico forense. La simple *sospecha*, el hecho de tener novio, o aun el adoptar modas y costumbres consideradas como “occidentales” (adopción de ideas feministas, cambios de manera de vestir, pretensión o ejercicio de alguna libertad individual para elegir con quien casarse) provocan “asesinatos por honor” en Jordania y otras naciones islámicas.

El hecho inocultable de que no siempre es *per se* la pérdida comprobable de la virginidad antes del matrimonio, sino simplemente conductas que deshonran públicamente a la familia, nos deja ver cuán fuerte es la presión social en las culturas “de honor y vergüenza”. Es precisamente en este contexto que se debe analizar cómo esta particularidad se puede manipular para fabricar guerreros suicidas.

Cuestiones de espacio impiden tocar otros factores que juegan un papel importante como el rol en Oriente de la *identidad masculina*, así como la psicobiología de género del varón.

Los terroristas religiosos suicidas de sectas islámicas totalitarias, son, como otros seres humanos, susceptibles de ser sometidos a procesos de manipulación que toman en cuenta sus idiosincrasias socioantropológicas. El miedo a la humillación pública y al ostracismo social son aspectos



cruciales para entender el fenómeno. Lo mismo se puede decir del alto valor que se asigna a la adquisición de prestigio personal que se transfiere al grupo de pertenencia y la tradición de la venganza *como deber*. El factor religioso es, sin embargo, la matriz que cohesiona todo este proceso. La honra en este caso, se transfiere simbólicamente a la causa de Alá y por implicación, con el fracaso, se le afrenta. En muchos países árabes quien muere en la *Jihad* es inmortalizado en la memoria de su pueblo como héroe nacional y mártir religioso. A. Ezzati, investigador chiita de la Universidad de Teherán, explica en un artículo escrito en 1986 la doble dimensión del concepto islámico del mártir. Una, abarca la función de mediación e intercesión por los pecadores en el Día del Juicio. Ésta es una dimensión eminentemente metafísica sustentada en el Islam clásico, la cual tiene verificación escatológica en el plano futuro del tiempo. Pero no es esa función la que le concierne mas a Ezzati, sino la actual, el mártir, o *shahid*, como testigo y modelo a imitar por la comunidad de creyentes en el tiempo presente: “No sólo testifica de la verdad verbalmente, sino que está preparado para luchar y pelear y entregar su vida por ella, y así venir a ser un mártir. De esta manera, y por medio de esa lucha y sacrificio por causa de la verdad, viene a ser un modelo, un paradigma y un ejemplo para los demás, digno de ser imitado y digno de ser seguido”⁴².

Ser mártir trae honra sobre la familia, grupo étnico y religión. Al morir, el *shahid* adquiere reputación y estatus en

⁴² A. Ezzati. “The Concept of Martyrdom in Islam”, *Al-Serat: A Journal of Islamic Studies*. Vol. XII. (1986)
(www.al-islam.org/al-serat/concept-ezzati.htm).



su comunidad, además de ganar el Paraíso musulmán con sus legendarios placeres y hermosas vírgenes complacientes⁴³.

En algunos casos, entre más vidas se hayan arrebatado, más honor, más gloria. *En este mundo y por la eternidad*. La discusión se viene a reducir entonces esencialmente a los *criterios* que determinan *quién* es el enemigo y cuándo es teológicamente justificable una *Jihad* y el legítimo martirio.

Osama como gurú

Si los hechos del 11 de septiembre tienen una raíz religiosa, es indispensable hacerse preguntas concretas acerca del papel que juega Osama en el movimiento de Al-Qaeda y sus simpatizantes. No sólo como mecenas y estratega militar, sino como símbolo y líder espiritual. ¿Qué representa Osama bin Laden —o qué puede representar— para sus seguidores y para los sectores populares árabes que expresan públicamente solidaridad con él por motivos religiosos y en qué medida influye en ellos?

Para tratar de responder a esto es necesario sintetizar primero algunos conceptos básicos.

Mohammed o Mahoma, fundó el Islam en el siglo VII d.C., además de haber sido considerado entre sus seguidores como el último y verdadero profeta (en la línea abrahámica, el Islam reconoce como profetas a personajes como Isaías, David e incluso a Jesús). Mahoma proporcionó el Corán, el texto que tiene estatus de revelación divina suprema para los musulmanes.

⁴³ Scott Atran. *Science*, Supporting Online Material for *Genesis of Suicide Terrorism*, 1078854: 7 de marzo, 2003, p. 8.S24.





La ortodoxia islámica nunca ha atribuido divinidad a Mahoma; sin embargo, una conocida tradición afirma que ascendió al Cielo desde la piedra que está actualmente dentro del conocido Domo de la Roca, en Jerusalén. Un profesor ortodoxo del Islam no aceptará que Mahoma haya sido divino. Esto sería contrario a las distinciones esenciales entre la creación y el Creador que sostiene esta religión estrictamente monoteísta. El primer precepto de la fe musulmana, la *shahada*, reza así: “No hay divinidad sino Dios y Mahoma es su profeta” (o apóstol). Aun con todo esto, un análisis cuidadoso de la *función* de Mahoma en la fundación del Islam no deja lugar a dudas que Mahoma engloba muchas características mesiánicas. Pero ¿podría ser considerado divino por algunos musulmanes?

Recordemos que el Islam no es de ninguna manera un bloque monolítico, ni todos los musulmanes son eruditos ni puristas, al igual que en otras religiones puede haber distinciones profundas entre credo formal y praxis. Mahoma no es divino para los eruditos ortodoxos intérpretes del Corán. Eso no significa que no lo pueda ser según percepciones populares, interpretaciones heterodoxas o otras tradiciones muy antiguas del Islam. Tampoco que no puedan existir equivalencias funcionales en la práctica. Por ejemplo, blasfemar contra Mahoma es tratado como equivalente jurídico de blasfemar contra Alá, en países islámicos como Pakistán. El castigo por ley es la pena de muerte.





Sacralización *versus* divinización de Mahoma



Desde una perspectiva jurídico-antropológica, en esta legislación se refleja al menos la *sacralización* de Mahoma. Mahoma es pues, nombre, memoria y ejemplo, sagrado en regiones del mundo árabe. Universalmente, es aceptado sin controversia entre islámicos, tanto sunnitas como chiitas, que no sólo el Corán sino la vida y obras de Mahoma según los *hadits*, son el modelo por excelencia a seguir: el camino a Dios. Islam significa “rendición o sumisión” a la revelación de Alá, y la vida y ejemplo de Mahoma son parte integral de dicha revelación.

Una de las causas de la *multiplicidad* de interpretaciones del Islam después de Mahoma, fue el colapso del imperio musulmán original. Esto provocó, en cierta forma, un vacío de autoridad religiosa. Ésta recayó finalmente en intérpretes profesionales de la tradición que legislaban colegialmente. El nombre técnico de este colegiado es *ulema*. El ulema, a diferencia de Mahoma, no ejercía lo que en nuestra cultura se consideraría autoridad *política*, aunque esta distinción puede ser artificial, al menos desde el punto de vista conceptual del Islam clásico.

Estructuras teocráticas

La división entre política y religión es una construcción social occidental que no existía ni en el tiempo de la redacción del Corán ni en la mente de Mahoma: ambas esferas de la vida se consideraban una sola unidad.







En este caso diríamos entonces, que en la antigua era de los sultanes había sólo una distinción de *funciones*: por un lado, los eruditos del Islam dedicados a la interpretación legal de los textos sacros, y por el otro, los emires y otras figuras de la vida pública, dedicados a los asuntos de la guerra y la administración pública. Pero la *meta profética* era la misma: el sometimiento al Islam de todos los países en la tierra. Teocracia e Islam eran pues, en sus inicios, inseparables.

Caudillismo y tradiciones mesiánicas en la cultura árabe

El liderazgo espiritual e intelectual del consejo del ulema, sin embargo, no fue homogéneo en los primeros siglos, pues había caudillos tribales que reclamaban guía divina exclusiva y afirmaban ser ellos mismos legítimos sucesores de Mahoma. Eran liderazgos híbridos que incorporaban elementos a veces gnósticos en su sistema de creencias.

De acuerdo con el doctor Widengren, uno de los más destacados expertos sobre historia de las religiones de Medio Oriente, algunos incluso se hacían llamar Razûl Allâh, *apóstol de Dios*. Este título se utiliza en el Corán para referirse exclusivamente a Mahoma y tiene una connotación de gran reverencia que trae implícita la idea de ser *el Elegido*. En su libro *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*⁴⁴, Widengren documenta esta práctica según la tradición de Ibn sa'd. "Cuando Dios envió a Mahoma, el Señor lo bendiga y lo proteja, Él dijo: 'Éste es un profeta...

⁴⁴ Uppsala Universitets Arsskrift, 1955, p. 9.



éste es mi Elegido, familiarícense con él””. Estos reclamos de exclusividad podían incluir el concepto no sólo de *elegido*, sino también de *salvador*:

La creencia de que los dirigentes (a veces llamados *imams*) de sectas islámicas árabes heterodoxas, podían incluso ser deidades menores, es también apoyada por la literatura oriental antigua. Al respecto, Widengren comenta:

*Y de ellos se separó una facción, al-Khurramdiniyah, y entre ellos algunos enfatizaron con exageración la doctrina de que los imams eran dioses, (...) profetas, (...) apóstoles, (...) ángeles*⁴⁵”.

Se han hallado incluso tradiciones en donde se pensaba que Alá mismo se *encarnaba* en algún líder religioso musulmán. De uno de ellos, llamado Alí, se llegó a decir lo siguiente:



*él, al igual que los imams después de él, era Dios*⁴⁶.

Esta creencia es parte del pluralismo histórico del Islam, pero de ninguna manera representa la posición doctrinal de las principales corrientes contemporáneas.

Sin embargo, el Islam *sigue* siendo plural hoy en día y existen grupos no ortodoxos marginales, que reinterpretan y aun niegan enseñanzas esenciales del Corán. El espectacular culto a la personalidad que en algunas regiones del mundo árabe se ofrece a la persona de determinados líderes religiosos

⁴⁵ *Ibid.*: p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*: p. 49.



carismáticos, puede ser simplemente la expresión de alguna de estas tradiciones antiguas preservada en el ámbito popular. Éstos serían “*mesías*” o humanos divinizados de acuerdo con categorías *histórico-sociológicas* esencialmente árabes.

El Estado como sustituto de Alá

Pero pueden existir en grupos musulmanes, otras formas de liderazgo mesiánico más sofisticadas que las anteriores. Se trata de modelos en donde un Estado islámico totalitario usurpa el lugar de Alá, del Corán y cualesquiera tradiciones, para instaurar su propia revelación. El profesor Ruthven, en un trabajo introductorio sobre el Islam, se refiere precisamente a esto cuando explica que el ayatola Jomeini, luego de la revolución que derrocó al sha de Irán, dejó claro que:

...el Estado Islámico, es el sucesor del profeta Mahoma y como tal tiene el poder de anular y reformular la ley islámica, aun en cuestiones tan fundamentales de la fe como la oración, el ayuno y la peregrinación ⁴⁷.

Este tipo de Estado se constituye de hecho, en una estructura mesiánica de gobierno, un liderazgo colectivo que se presenta ante la gente como la manifestación contemporánea de Mahoma, y por ende, encarna la representación de Alá en la tierra. Es por ello que dichas estructuras se pueden abrogar el derecho de reinterpretar, sin contexto histórico, los textos sacros islámicos, de redefinir los valores de una fe para

⁴⁷ Malise Ruthven. *Islam: A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 5-6.



adecuarla a utopías personales y de imprimir el absoluto divino a todas sus decisiones. Interpretaciones como éstas, sin embargo, son teológicamente heterodoxas. Un ejemplo claro fue la propuesta de Islam de Jomeini, profundamente influida por ideologías ajenas al Islam tradicional e incluso a ideologías seculares provenientes del Occidente como el marxismo.

El régimen religioso totalitario viene a ser entonces “el Salvador y el Elegido”. Sólo él da la luz que alumbra el camino, hace milagros de provisión social y de iluminación de mentes oscurecidas, es fuente prístina de valores absolutos que se convierten en leyes opresivas. Se presenta como la voz viva de Alá para su generación, y se sitúa por encima del Corán. El caudillo mesiánico, por su parte, a menudo es percibido como un ente sacro, un enviado con autoridad divina de reformular o recuperar aspectos de fe y praxis para su generación. Un interesante ejemplo de percepciones populares sobre Osama es una entrevista con una inmigrante iraní —hoy norteamericana— inmediatamente después de los sucesos del 11 de septiembre.

La venida del doceavo imam

“Tengo miedo, tengo mucho miedo de lo que pueda pasar en el mundo después de lo de los ataques en Nueva York. Estuve enferma todo el día de ayer. Siento la misma sensación que me venía en Irán cuando estábamos en guerra y sonaban las alarmas porque venían los aviones a bombardear”⁴⁸.

⁴⁸ Comunicación personal con Jorge Erdely: 20 de septiembre de 2001, U.K. Se ha omitido el nombre completo para proteger la identidad de la fuente.





La entrevistada se refiere a la sangrienta guerra entre Irán e Irak que duró ocho años, luego del ascenso al poder del ayatola Jomeini en 1979 y su posterior intento de exportar la revolución a los países vecinos. Musulmana criada por una madre devota, Aslani cree firmemente en la doctrina de la venida del doceavo imam.

“Cuando él venga —no se atreve a mencionar su título y explica que sólo lo puede hacer de pie— se iniciará el fin del mundo”⁴⁹, dice con expresión reverente. El ayatola Jomeini asumió el poder en Irán después de derrocar a través de una revolución al sha de Irán y uno de los factores que le favoreció fue la popularidad de la escatología islámica del doceavo imam, una particularidad de la minoría chiita. Muchas personas entonces se preguntaban si se trataba de Jomeini.

Aslani emigró hace mucho a Norteamérica en busca de mejores oportunidades económicas y paz social, hasta hoy trabaja duro ocho horas diarias como obrera. Se acerca ya a los cincuenta de edad. Aslani cree que Osama bin Laden podría ser el enigmático imam, esperado por cientos de miles de musulmanes.

Pan-islamismo y la Nueva *Jihad*

Según algunos intérpretes, el Islam, la completa sumisión de las personas a Dios, es lo único que puede traer la verdadera *paz* a la vida de una comunidad y de la sociedad en su conjunto. La rendición a la revelación dada a Mahoma, funciona como *la condición* para alcanzar esa meta. Esto tiene

⁴⁹ *Ídem.*





implicaciones interesantes por la dimensión comunitaria y la esencia expansionista del Islam clásico. No hay otro camino para que exista genuina paz social global, sino hasta que el mundo se someta a Mahoma y Alá a través de obedecer la *Sharia*.

El Islam clásico no hace apología alguna en cuanto a la guerra contra los infieles. Por el contrario, esa dimensión de la *Jihad* se presenta como una obligación religiosa para cada musulmán. Esto implicaba, originalmente, el mandato de conquistar a los pueblos circunvecinos por medio de la guerra. Sin embargo, nunca se debía matar ni a mujeres ni a niños, tampoco a ancianos ni a enfermos.

El Corán estableció también limitaciones etnoreligiosas. A los “pueblos del Libro o de la Escritura”⁵⁰ (una referencia que abarcaba en el contexto tanto a judíos como a cristianos) no se les debía ejecutar. Eran sólo los pueblos politeístas los que, en el contexto de la *Jihad*, tenían la opción de convertirse al Islam o ser ejecutados⁵¹. Tal opción no se aplicaba ni a hebreos ni a católicos u ortodoxos, etcétera, sino que más bien la práctica histórica era cobrarles impuestos después de haberlos conquistado. Una vez bajo el gobierno islámico, se les permitía practicar su religión aunque con algunas restricciones.



Jihad: ¿guerra contra los infieles?

La conquista militar de otros pueblos fue el motor del expansionismo musulmán en sus inicios; es un elemento in-

⁵⁰ Sura 9:29.

⁵¹ Sura 9:5.







herente del Islam clásico según la historia. A la guerra contra los *no musulmanes* se le conoce popularmente, pues, como *Jihad*, una guerra de carácter sagrado. La palabra en árabe significa “lucha intensa” y tiene cercanía semántica, aunque no etimológica, con el griego *agón*. La *Jihad*, sin embargo, no está restringida sólo al ámbito militar, abarca también la lucha ideológica, verbal y otras formas. Seyyed Hossein Nasr, en su clásico *La relevancia espiritual de la Jihad*, explica la profundidad y ramificaciones del concepto, nociones a menudo inasequibles para un Occidente secularizado que ve el mundo árabe a través de estereotipos mediáticos. Basándose en los *hadits*, expone la diferencia entre la *Jihad mayor* y la *Jihad menor*, remarcando que Occidente, e incluso algunos sectores musulmanes, conocen sólo aspectos externos de la *Jihad menor*, y esto, a menudo, de manera superficial o caricaturizada. Luego de puntualizar que uno de los niveles de la *Jihad menor* es la defensa militar de Dar-al-Islam (el mundo islámico) contra la invasión de ejércitos enemigos, explica la esfera más amplia que ésta abarca:

*Sin embargo, se debe recordar que aun en aquellos casos cuando la idea de Jihad ha sido evocada en algunas partes del mundo islámico, no ha sido usualmente una cuestión de usar la religión para justificar la guerra, sino mas bien el intento de una sociedad en la que la religión continúa siendo una preocupación central, por protegerse de ser conquistada, sea por fuerzas militares, o económicas, o por ideas de una naturaleza ajena*⁵².

⁵² Seyyed Hossein Nasr, “The Spiritual Significance of *Jihad*”. *Al-Serat: A Journal of Islamic Studies*. Vol. IX (<http://www.al-islam.org/al-serat/jihad-nasr.htm>).



El comentario es muy anterior a la reciente guerra de Estados Unidos y Gran Bretaña contra Irak, en la que se pudo apreciar precisamente el fenómeno del cual Nasr desea distanciar a la *Jihad* clásica; esto es, la utilización de un discurso religioso por líderes de diferentes denominaciones protestantes y católicas de la llamada coalición, para tratar de proveer una base de justificaciones éticas y teológicas para un conflicto de índole eminentemente política.

Una vez habiendo hecho esta distinción crítica, Seyyed Hossein Nasr abre el panorama: la *Jihad* o guerra sagrada militar es la *Jihad menor*, y ésta no se circunscribe de ninguna manera a las esferas bélicas; abarca igualmente las arenas económicas e ideológicas. Es por ello, que el colonialismo cultural e intelectual de los Estados Unidos puede ser percibido como causa para una legítima *Jihad* desde diferentes perspectivas jurídicas islámicas. Occidente, por supuesto, no puede justificar que la respuesta al expansionismo de la economía de mercado y sus fundamentos filosóficos, así como a la exportación masiva de liberalismo y valores consumistas secularizados, sea en términos militares. Preferiría sólo las contraestrategias financieras y el debate ideológico. Pero esta compartimentalización de la vida cotidiana es una construcción social occidental, no árabe. Choca de frente con muchas interpretaciones del Islam clásico, y de hecho, con la cosmovisión de otras religiones orientales que integran todas las esferas de la existencia como un todo indivisible. Esta disonancia ha provocado intensos debates al interior de diferentes escuelas jurídico-teológicas del Islam, sobre la legitimidad de responder con acciones bélicas a la dominación económica e ideo-





lógica que Estados Unidos representan. Como entidad política es percibido como una potencia hegemónica que es punta de lanza en la difusión de valores culturales que amenazan el estilo de vida musulmán —un asunto este de praxis que toca la esencia de la adoración a Alá y, por ende, la identidad misma de la religión del Islam.

Ante este dilema, algunos ideólogos y clérigos proponen una *Jihad* exclusivamente ideológica mientras no existan agresiones militares en contra. Otros, consideran legítimo responder en términos militares ante lo que perciben como una colonización cultural. El problema se complica, por supuesto, cuando los objetivos de dichas respuestas militares vienen a ser civiles, mujeres, y niños, y no fuerzas armadas extranjeras. Ésta es exactamente la propuesta del pan-islamismo radical que ha tenido expresión en masacres de civiles argelinos, también profesantes del Islam, en los no muy distantes bombazos terroristas en Bali, Indonesia, y en el brutal genocidio de las minorías animistas y no musulmanas de Sudán. Sin embargo, estas complicaciones no son sólo de índole ética, sino eminentemente religiosas y pueden tener explicaciones hermenéuticas bastante plausibles para líderes y clérigos extremistas.

La complejidad de estos escenarios se incrementa más si se considera que la *Jihad menor*, también llamada *Jihad* externa, abarca la esfera de la justicia social y el honor personal:

Significa la reafirmación de la justicia en la atmósfera externa de la existencia humana. El defender los derechos y la reputación propia. Defender el honor per-







*sonal y el de la propia familia es en si mismo Jihad y un deber religioso*⁵³.

En un mundo saturado de inequidades sociales, gran parte del cual está poblado por millones de musulmanes, el involucrarse activamente en la lucha para restablecer dicha asimetría no es una actividad opcional. Tiene carácter de precepto sacro. La noción mística de *equilibrio* es más amplia, y en ella descansa parte del fundamento espiritual de la *Jihad* que Nasr desea enfatizar.

Gran parte del activismo social y de la creación de redes eficaces de ayuda comunitaria en el mundo musulmán puede explicarse desde esta perspectiva: como una expresión más de *Jihad*. Pero la solución de fondo para construir una sociedad justa y terminar con ese desequilibrio, requiere más que programas de alimentación y educativos, y redes de solidaridad mutua. Demanda atacar las causas que las provocan. Aquí entra en juego otro factor clave en la comprensión de la *Jihad*: el idealismo utópico en un contexto escatológico, en donde la fe en las promesas de una humanidad que alcanza *salaam*, esto es, paz absoluta y armonía consigo misma y el Creador, es el resultado del triunfo universal final del Islam. De nuevo, aquí lo que está a discusión entre muchos ideólogos y clérigos influyentes, son *los medios* para instrumentar esa paz y justicia social. Algunas facciones se inclinan por lo que llamaríamos soluciones políticas y legislativas combinadas con activismo social, educación y ayuda comunitaria. Otras privilegian ante todo opciones como el terrorismo y la guerra de guerrillas. Abu Sayef, en



⁵³ *Ídem.*



las Filipinas, es un ejemplo. Otras organizaciones, Hezbolá en Líbano es una de ellas, han combinado todas esas estrategias, privilegiando unas u otras en distintos momentos de su historia. Independientemente de los medios utilizados, organizaciones como éstas consideran que están cumpliendo con el deber sagrado de llevar adelante la *Jihad*.

A pesar de las discrepancias de método y enfoque y aun de las pugnas sectarias entre distintas expresiones del Islam, el tema del honor, ya discutido en páginas anteriores, viene a ser un punto de convergencia para las masas populares en distintos países árabes. Punto de convergencia y a su vez catalizador para proselitizar nuevos reclutas para formas extremas de *Jihad* como el terrorismo suicida que sacudió al mundo en el atentado del 11 de septiembre de 2001. Estas formas de terrorismo no son de ninguna manera nuevas en cuanto a la naturaleza suicida de la misión y a la motivación religiosa se refiere. Organizaciones como Amal y Hezbolá en Líbano, los movimientos de resistencia chechenos, y la *Jihad* Palestina Islámica, han usado esos métodos anteriormente en el contexto de guerra sagrada por muchos años. Lo más novedoso en términos estratégicos que hizo Al-Qaeda en el famoso atentado, fue utilizar de manera más eficaz las ventajas tecnológicas del adversario al usar los aviones de aerolíneas comerciales como misiles y mediatizar a nivel global los ataques, logrando, incluso, que se televisara uno en vivo.

La vasta extensión geográfica del terrorismo suicida de esta índole está definitivamente ligada a la noción de defensa del honor de los pueblos islámicos. Éste fue un factor crucial que logro capitalizar Osama bin Laden para





globalizar, a través de distintas alianzas, la idea de una *Jihad* contra *intereses* occidentales.

Si desde una perspectiva ortodoxamente islámica como la que plantea Seyyed Hossein Nasr, la defensa del honor propio y el de la familia exigen una *Jihad*, se podría argumentar, a manera de ilustración, que las ejecuciones familiares de mujeres acusadas de inmoralidad sexual en países como Jordania, pueden ser vistas por sectores populares, como nada más que el cumplimiento de un mandato divino. En los pueblos árabes, por supuesto, el honor familiar va ligado inexorablemente al del clan, la tribu y la etnia. Por ello, una extrapolación al imaginario colectivo de sectores populares que se perciben a sí mismos en condiciones de inferioridad económica y tecnológica ante potencias extranjeras no islámicas, resulta una afrenta inaceptable. Una afrenta o deshonra tal, que no admite otra respuesta que una *Jihad* a todos los niveles y en los términos más vigorosos posibles. Tal fue el caso del Talibán. De acuerdo a Atran, *Jihad* era la primera palabra que aprendían a deletrear los niños en las madrasas del Talibán afgano. En subculturas como éstas, el proceso sigue un detallado adoctrinamiento que dura varios años y en el cual se presenta la *Jihad* como el camino de Dios al Paraíso⁵⁴. Así se asegura una dotación continua de nuevas generaciones de *mártires*.

La *Jihad* mayor

Hasta aquí se ha discutido tan sólo algunas interpretaciones y aspectos de lo que Nasr llama la *Jihad menor* o externa.

⁵⁴ Scott Atran. *Science*, Supporting Online Material for *Genesis of Suicide Terrorism*, 1078854: 7 de marzo de 2003, p.7.





La pregunta que sigue naturalmente es ¿qué es entonces la *Jihad mayor*? Clarificar este punto teológico es precisamente el objetivo que se fija el autor. Su meta es contrastar el fundamento espiritual o místico de la *Jihad* como camino de vida interior, aspecto éste, que a menudo se pierde irremediabilmente de vista ante las manifestaciones externas y más dramáticas que son objeto natural de la atención de los medios masivos de comunicación. El autor de *The Spiritual Significance of Jihad* plantea así el concepto de guerra sacra mayor:

*La guerra sagrada (Jihad) mayor, es la lucha interior contra todas las fuerzas que impedirían al hombre vivir de acuerdo a la norma teomórfica, la cual es su naturaleza primordial dada por Dios*⁵⁵.

La *Jihad mayor* es la lucha interna del ser humano contra determinadas tendencias que le impedirían cumplir un designio divino. El autor aporta como ejemplo el *salat*, la oración diaria que constituye uno de los cinco pilares de la practica del Islam. Dichos rezos “sincronizan la existencia humana en conformidad con el ritmo del Cosmos. Realizar las oraciones con regularidad y concentración requiere del continuo ejercicio vigoroso de nuestra voluntad, y una lucha y batalla sin fin contra el olvido, la disipación y la pereza. Es en sí mismo, una forma de guerra espiritual”⁵⁶.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, “The Spiritual Significance of *Jihad*”, *op. cit.* (paréntesis añadido).

⁵⁶ *Ídem.*



Además del *salat*, realizar la *shahada* o confesión de fe islámica, es también practicar la *Jihad mayor*, pues tiene como función “crear conciencia de quiénes somos, de dónde venimos, y dónde está nuestra morada final”⁵⁷. La idea de la vida eterna es crucial para el concepto integral de *Jihad*, pues *el otro mundo* es presentado por el Corán como un estado más deseable que la presente existencia terrenal.

La *Jihad* mayor es, pues, la *Jihad* interna, una lucha que comienza en el ser humano contra sus propias pasiones y que es a su vez un camino espiritual de purificación cuya meta es la vida eterna. La *Jihad* externa, en cuanto manifestación visible, es sólo una emanación o expresión de una propuesta de espiritualidad interna y una manera de interpretar la existencia. El marco conceptual místico en que todo este proceso se desarrolla es, evidentemente, profundo. El siguiente texto nos presenta una visión integradora de la dos *Jihads*:

*...los musulmanes, como individuos y miembros de la sociedad islámica, deben llevar a cabo Jihad, esto es, deben esforzarse en todos los momentos de la vida para pelear una batalla tanto interior como exterior; en contra de aquellas fuerzas que si no son combatidas, destruirán ese equilibrio que es condición indispensable para la vida espiritual de la persona y el funcionamiento de la sociedad. Este hecho es especialmente cierto si la sociedad es vista como una colectividad que lleva impreso el sello del Principio Divino, mas que una masa congestionada de unidades y fuerzas opuestas, y en continua contienda*⁵⁸.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ Ídem.





La promesa divina de una paz duradera, la justicia, la preservación del equilibrio de la sociedad, y la armonía del individuo consigo mismo, el universo y el Creador son, en términos místicos, el corazón de la *Jihad* interior, esa *Jihad* que se exterioriza en formas de combate ideológico, político, económico y militar.

La guerra contra el mal

Las interpretaciones, por supuesto, pueden variar. El profesor Malise Ruthven explica que de acuerdo con una conocida tradición, Mahoma hace la diferencia entre dos tipos de *Jihad*: una, la guerra contra los infieles, y la otra, contra “el mal”, en abstracto. Actualmente, grupos extremistas islámicos han *unificado* estos dos conceptos para proclamar *fatwas*, esto es, condenas religiosas oficiales que imponen el deber de combatir contra Estados Unidos, sus países aliados, incluidos gobiernos árabes moderados. En esta visión, Estados Unidos no es sólo una nación de mayoría *no islámica* que agrede al mundo musulmán, lo que justificaría, el primer tipo de *Jihad*, aunque con limitaciones. Representa también el “mal” mismo personificado, lo que justifica la segunda clase de *Jihad*, la cual se extiende incluso contra el “estilo de vida occidental”.

En una carta atribuida a Osama bin Laden y entregada en Kabul a la cadena de noticias árabe Al-Jazeera, con sede en Qatar, se puede apreciar esta ideología. El documento, originalmente escrito en arábigo y firmado, está dirigido a las bases de apoyo de Bin Laden y el Talibán en Pakistán,





e inicia hablando de una *cruzada norteamericana* “contra la religión del Islam”⁵⁹. Dejando a un lado la evocación del imaginario de las cruzadas —un elemento meramente retórico y superficial del documento—, hallamos elementos constantes del discurso de Bin Laden a través de los años, sólo que magnificados. Estados Unidos es presentado como el representante *de facto* de la cristiandad occidental, encabezado por “Bush bajo el estandarte de La Cruz”⁶⁰. De esta manera, la cristiandad occidental, Bush y Estados Unidos, e implícitamente Occidente, se presentan sin distinción alguno, como el enemigo a vencer. Esto incluye, por supuesto, a muchos países.

En la carta hallada entre las pertenencias de Mohammed Atta, uno de los secuestradores suicidas del 11 de septiembre, se afirma que:



*...el diablo y sus aliados son aquellos que están fascinados con la civilización occidental y han bebido del amor (de Occidente)*⁶¹.

De acuerdo con esta interpretación, la cual no es nueva (Jomeini, en Irán, la popularizó durante su régimen), Estados Unidos es percibido como la encarnación de Satanás mismo, la causa de todos los problemas sociales del planeta y el enemigo que desea exterminar al Islam, a través de su colonización cultural, injerencia política,

⁵⁹ “A Letter from Osama bin Laden to the Pakistani People”. Corresponsalia de Al-Jazeera. Kabul, Afganistán. Septiembre 24, 2001.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Carta a Mohammed Atta, *op. cit.*



poder militar y especialmente su exportación de vicios e inmoralidad.

En la historia contemporánea, diversas sectas islámicas han echado mano de la ideología y el terror para librar su versión de *Jihad*, sea contra Estados Unidos o contra gobiernos árabes laicistas, contra minorías religiosas en Pakistán e Indonesia, o contra Occidente en general. Sus métodos incluyen secuestros, atentados terroristas contra civiles, incluyendo niños y mujeres. Argelia por ejemplo, es un país de mayoría islámica en donde la guerrilla religiosa no tiene reparo en degollar musulmanes moderados si éstos no se unen a su cruzada para derrotar al gobierno secular. Aldeas enteras han sido masacradas en la última década. ¿Nos debe extrañar que grupos extremistas que asesinan sin mayor reparo a gente de su propia raza y religión, contraviniendo la tradición y la ley islámica, cometan atentados como el brutal ametrallamiento de 85 turistas extranjeros en Luxor, Egipto, hace unos años?

En estos casos se trata, no de Islam clásico, sino de un *islamismo sectario* que ha redefinido de manera ahistórica muchos conceptos de su religión. La teología del terrorismo suicida ha sido popularizada con este tipo de corrientes, y en la actualidad existen campos de entrenamiento especializados en distintas partes del mundo para adoctrinar y preparar nuevas generaciones, no sólo de combatientes, sino de futuros suicidas religiosos⁶². El proselitismo está particularmente dirigido a jóvenes que viven en campamentos de refugiados, o zonas urbanas densamente pobladas, pero

⁶² Atran, *Genesis of Suicide Terrorism*, *op. cit.*



también ha sido efectuado con éxito en gente de otros estratos sociales y nivel de educación⁶³. Particularmente importante es el proceso de adoctrinamiento en niños y adolescentes. La argumentación religiosa, especialmente la promesa de que el terrorista es un *mártir* y por lo tanto será trasladado inmediatamente al Paraíso para gozar eternamente de un harem de vírgenes como premio por matar infieles suicidándose, es central, así como las expectativas de honor póstumo.

Es significativo que en la misiva que contenía las instrucciones finales para los pilotos que demolieron el World Trade Center, la primera exhortación haya sido ésta:

⁶³ Los sacrificios suicidas realizados durante actos de terrorismo sectario en las últimas décadas tienen interesantes peculiaridades de acuerdo con varios investigadores. Los que se autoinmolan son personas no marginadas, pero pueden caer en “categorías inciertas”. Por ejemplo, en el estudio de Kramer sobre los jóvenes elegidos para atentados suicidas por Hezbollah y Amal, en Líbano, los seleccionados para ser sacrificados como mártires eran considerados como personas puras, pero consistentemente tenían algo que los señalaba como incompletos, o pertenecientes a categorías inciertas. Por ejemplo, eran adultos, aunque la mayoría no era casada; eran miembros de la comunidad, pero sin responsabilidades familiares; piadosos, pero no clérigos. En el caso de los jóvenes voluntarios participantes en misiones suicidas de la organización Hamas, de acuerdo con entrevistas con sus familias, han sido jóvenes no conflictivos, tímidos y nada sobresalientes, pero fueron aceptados en su cultura como héroes después de autoinmolarse. (Véase Martín Kramer, “Sacrifice and Fratricide in Shiite Lebanon”, en *Violence and the Sacred in the Modern World*. Mark Juergensmeyer (Ed.), London: Frank Cass and Co., 1992). En entrevistas con la familia de Mohamed Atta se percibe un patrón similar. Atta no sobresalió en la vida, pero sí en la muerte.





Recuerda todas las cosas que Dios ha prometido para los mártires ⁶⁴.

Más adelante se explica qué incluyen dichas promesas:

Recuerda que regresarás a Dios [después de morir] porque estás realizando una obra que Dios ama y le será aceptada. (Éste) será el día, Dios mediante, que pasarás con las mujeres del Paraíso.

Sonríe delante de las dificultades, oh joven, porque vas hacia el Paraíso eterno ⁶⁵.

El tema sobre el Paraíso y las mujeres es reiterado a lo largo de cuatro páginas y casi al final cierra diciendo:

Y recibe la muerte de todo corazón por causa de Dios (...). Después nos reuniremos en el cielo más alto... ⁶⁶

Las prácticas de estas *nuevas Jihads*, además de explotar una distorsión de los códigos de honor y patriotismo de la cultura árabe, se apartan de aquella tradición de caballería —no exenta de algún salvajismo— de legendarios guerreros beduinos y del Imperio Otomano. Por ejemplo, dinamitarse en un camión lleno de niños y mujeres indefensas, nada tendría de heroico para los estándares del Islam clásico.

⁶⁴ Carta a Mohammed Atta, *op. cit.*

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ *Ídem.*





Procesos hermenéuticos para justificar religiosamente el 9/11

Las radicalizaciones de la lucha contra el mal fueron precisamente lo que desconcertó a la opinión pública mundial en el atentado contra el World Trade Center y la caída de cuatro aviones de pasajeros, el 11 de septiembre. Era obvio que, si bien la gran mayoría de los pasajeros sería norteamericana, era altamente probable que hubiese gente de otras nacionalidades. Incluso —por qué no—, árabes también. Pero en el World Trade Center en Nueva York murieron personas de ochenta países distintos, incluidos mexicanos, hindúes, franceses, jamaicanos y egipcios. Además de los 50 mil empleados que trabajaban diariamente en el enorme complejo financiero, circulaban decenas de miles de personas —hasta 100 mil por día— que no laboraban allí. Seres humanos de muchos países, no sólo de Estados Unidos. De muchas religiones, no sólo religiones occidentales. Incluidos musulmanes que podían morir.

Los diecinueve secuestradores no tuvieron reparo en atentar contra la vida de un grupo de seres humanos, no sólo potencialmente numeroso, sino étnica y religiosamente plural y que abarcaba obviamente mujeres y —especialmente en los aviones— necesariamente algunos niños. Aun en un contexto de *Jihad*, la privación de la vida a árabes musulmanes, además de a los grupos ya mencionados que el Corán y el Islam clásico respetan, requiere de algunas explicaciones. Una, la más superficial y a la mano, sería argumentar que eso prueba la falta absoluta de congruencia religiosa. Otra, que es evidencia de que el atentado







fue un acto meramente político, y la religión sólo una fachada o pretexto.

Predestinación, pureza y otras discusiones teológicas

Para apoyar esta postura se ha enfatizado respectivamente, por ejemplo, que dos de los pilotos del 11 de septiembre visitaron la noche previa al ataque, un bar donde consumieron bebidas alcohólicas y había entretenimientos que le están prohibidos a un musulmán.

A esto se puede responder con la vida austera y devota —confirmada con el respectivo testamento y arreglos funerarios— que dejó Mohamed Atta en una carta antes de comandar la operación suicida. Esto, en todo caso indicaría que se trata de un grupo mixto compuesto por devotos y gente menos comprometida. Pero no es necesario recurrir a estas comparaciones cuando hay explicaciones consistentes con la estructura doctrinaria de Al-Qaeda. En su esquema hermenéutico, al momento de morir en la *Jihad*, de cualquier forma todos los pecados les serían perdonados en forma automática para ser trasladados al Paraíso. Esta creencia explica más satisfactoriamente el *lapsus* de los dos pilotos que un día después se sacrificarían en un acto de fervor, siguiendo instrucciones inteligibles y *ad hoc* para creyentes devotos.

Existe suficiente evidencia de que ambos, el Talibán y Al-Qaeda, organizaciones con diferencias estructurales, pero que establecieron una simbiosis y puntos de acuerdo doctrinales muy importantes, son entidades regidas inter-





namemente por dogmas teológicos. En Osama esto es inherente a su naturaleza de converso al pan-islamismo y caudillo de una *Jihad*. En el Talibán, se debe a sus orígenes. Talibán es, en árabe, el plural de la palabra *estudiante*; específicamente de aquellos que se preparan en el Corán y la ley islámica, acostumbrados a discutir la aplicación de la *sharia* a todos los aspectos cotidianos de la vida y las decisiones. Fueron esos estudiantes de escuelas religiosas los que después de años de combate lograron obtener la hegemonía en Afganistán y establecer un gobierno. Rashid⁶⁷ nos permite un acercamiento a los discursos internos y la preeminencia que se asigna en el interior del Talibán a las cuestiones religiosas.

El manto y el *mullah* mohammed omar

En Kandahar, ciudad que fuera sede y símbolo del gobierno Talibán, se encuentra un templo que alberga un manto que, de acuerdo con una tradición, perteneció al profeta Mahoma. En 1996, para legitimarse espiritualmente, el *mullah* Mohammed Omar se envolvió en dicho manto e hizo una rara aparición pública vestido así. Algunos testigos afirman que apareció en la ventana de un edificio con el manto que ondeaba por el soplo del viento. Los otros *mullahs* que se encontraban abajo, en una terraza, le aplaudían extasiados. Ese mismo día, Mohammed Omar fue nombrado por otros miembros del Talibán como *líder de los fieles*. Este título lo convirtió en el emir de Afganistán y pronto el Talibán

⁶⁷ Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven: Yale University Press, 2000).



renombró el país como Emirato de Afganistán. La ceremonia en Kandahar tuvo un simbolismo muy profundo. Al ponerse la capa de Mahoma, el *mullah* se reservaba el derecho de dirigir no sólo a todos los afganos, sino a todos los musulmanes. Algunos eruditos y teólogos islámicos protestaron porque para muchos musulmanes en distintos países el que un *mullah* pobre y sin educación, sin estirpe tribal ni vinculación genealógica con Mahoma, asumiera ese título, era una afrenta. Otros protestaron con base en que no había precedente para asumir ese título a no ser que el ulema del país se lo confiriese a su propio líder. El Talibán respondió diciendo que ellos habían cumplido con el requisito coránico de “ahl al-hal o aqd”, que quiere decir literalmente “personas que pueden desatar y amarrar” y por lo tanto tomar decisiones en nombre de la comunidad islámica⁶⁸.

Algunos altos dirigentes del Talibán le han dicho a Rashid que el *mullah* Omar fue elegido líder, no por sus habilidades políticas o militares, sino por su devoción y su fuerte creencia en el Islam. Otros dicen que el *mullah* fue elegido directamente por Dios⁶⁹. En 1994, incluso, el *mullah* afirmó haber tenido una revelación directa de Dios sobre su futuro.

Los Estados Unidos como nación funcionalmente politeísta

Este escenario no sólo vuelve a traer a colación aspectos mesiánicos y simbólicos muy significativos —en este caso del líder del Talibán—. Subraya también la minuciosidad con

⁶⁸ *Ibid.*: pp.20 y 24.

⁶⁹ *Ibid.*: p.23.



que se tratan las cuestiones de legitimidad religiosa. En una cultura en donde la religión es un valor tan primordial, donde se requieren justificaciones con el Corán o la tradición para tomar decisiones, es poco menos que absurdo pensar que no hayan existido discusiones de alto nivel sobre la legitimidad de matar o no a los llamados *pueblos del libro* en el contexto de una nueva *Jihad*. Tomando en cuenta la cantidad de nacionalidades que estaban presentes en el World Trade Center, incluidos árabes y musulmanes, esto sería un requerimiento *de jure*.

Nuestra hipótesis es que necesariamente hubo tales discusiones previas al 11 de septiembre. Las mismas deben haberse centrado, entre otras cosas, en el significado del Islam de respetar la vida de *los pueblos del libro*. En este caso, una nación de mayoría nominalmente cristiana, Estados Unidos, se habría declarado —y aquí es pertinente recordar la tesis de Samuel Huntington⁷⁰— funcionalmente pagana y politeísta.

Los siguientes puntos apoyan esta hipótesis:

- El procedimiento es más sencillo que ir en contra de un claro texto del Corán y arriesgarse a perder legitimidad entre los seguidores devotos.
- Estados Unidos es percibido en gran parte del mundo árabe como una nación idólatra (por su materialismo), profana (por sus actitudes ante ideas de lo sacro), y moralmente disoluta.

⁷⁰ Samuel Huntington, *El choque de las civilizaciones*, Barcelona: Paidós, 1996.





- La reformulación sería utilizada no sólo para justificar la acción bélica, sino para ordenarla de acuerdo al más puro Islam clásico.
- Tal postura daría prestigio a Al-Qaeda y al Talibán que lo auspiciaba, con importantes sectores de intérpretes puristas, clérigos tradicionalistas, etcétera en las comunidades árabes mundiales.
- La naturaleza del Islam clásico, a diferencia del cristianismo occidentalizado de hoy, es la *ortopraxis*. Este último, sin embargo, enfatiza más bien la *ortodoxia*. El contraste es que una religión enfatiza la práctica como evidencia de fe, y la otra la aceptación intelectual de dogmas *correctos*. Desde esta óptica, el divorcio entre ética y credo y la inconsistencia entre las acciones y lo que se profesa, son contrarias a la noción misma de *religión*, en la perspectiva islámica.
- Los datos biográficos existentes sobre Osama, Al-Sawari, el *mullah* M. Omar y otros altos dirigentes de Al-Qaeda y el Talibán, indican que se trata de creyentes altamente comprometidos con su fe. Es improbable que para ellos mismos el Corán y la tradición pudieran ser ignorados.
- La tendencia orgánica a la homeostasis empuja a individuos y comunidades a resolver la disonancia cognoscitiva⁷¹. En este caso, la hermenéutica es un instrumento *ad hoc* para lograr eso.

⁷¹ Para una reflexión sobre la disonancia cognoscitiva en casos de extremismo religioso, véase: Jorge de la Peña y César Mascareñas. “Fanatismo religioso: factores cognoscitivos y neurobioquímicos en los procesos de su génesis”. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. (T. IV) México DF: 2002.





El proceso de reformulación hermenéutica en este caso no estaría dirigido al Corán ni a los *hadits*, sino más bien a la lectura de la realidad: Estados Unidos es en la praxis un pueblo pagano, idólatra, que además profana un espacio sagrado con sus bases militares en Arabia Saudita y tiene un proyecto colonialista ideológico y económico que amenaza los valores islámicos. Todos los elementos que harían de la *Jihad* una lucha legítima y, por ende, un imperativo sacro, estarían allí ⁷².



En un escenario tal, los gobiernos árabes seculares, particularmente los que han sido aliados estratégicos de los Estados Unidos —por ejemplo Egipto y la monarquía saudita— serían promotores de un Islam diluido, falsificado, que además de pactar con los infieles, se niega a implantar estados teocráticos regidos exclusivamente por la Sharia. El Talibán afgano, por otra parte, sería un prototipo de lo que para los líderes religiosos de Al-Qaeda es una auténtica expresión de Islam puro y por ende, genuino.

Estos elementos nos presentan una gran paradoja que puede explicar en parte la gran popularidad que continúa teniendo Al-Qaeda⁷³ con amplios sectores populares devo-

⁷² Motivos de espacio nos impiden tratar el tema de la justificación que se utilizaría en el caso de los judíos, un tema más complejo, y de los niños y mujeres en un contexto de guerra. La aplicación que hacemos al caso de Estados Unidos, sin embargo, puede servir de ejemplo de cómo pueden operar estos procesos hermenéuticos.

⁷³ Michael Chandler, quien preside el panel de expertos del Consejo de Seguridad de la ONU que investiga el alcance global de Al-Qaeda, comenta lo siguiente sobre la organización en una entrevista: “Existe (aún) una gran cantidad de simpatía en algunos países sobre el movimiento y un gran número de nuevos reclutas continúan uniéndose a sus filas”. 17 de diciembre de 2002 (<http://www.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/central/12/17/un.al.qaeda/>).





tos en el mundo árabe, y con muchos líderes religiosos islámicos conservadores desde Pakistán hasta el Norte de África y el Sureste de Asia. La paradoja es ésta: si se mira desde una perspectiva sociológica de praxis religiosa contemporánea, es correcto decir que Al-Qaeda no representa a los musulmanes de hoy en día y que, por consecuencia, es absolutamente sectario. La pregunta aquí sería qué tan consecuentes son la mayoría de los musulmanes modernos con sus propias creencias, especialmente en lo que respecta a preceptos con altas demandas como la *Jihad*. El terreno tiene sus complejidades, pero si líderes como Osama, el Mullah Omar, Al-Zawuahir, y otros altos mandos de Al-Qaeda, resultaran ser más consistentes con las nociones clásicas de *Jihad*, que la gran mayoría de los islámicos, entonces se invertiría la noción de ortodoxía.

En resumen, Osama y Al-Qaeda se catalogarían como heterodoxos sólo cuando se toma como punto de referencia la práctica de la mayoría del mundo islámico de hoy. Heterodoxos, pues, *relativamente*. Pero vistos diacrónicamente, serían más bien ortodoxos, al ubicarlos en un marco de congruencia teológica de acuerdo a las doctrinas de la *Jihad*. Si Al-Qaeda y Osama son percibidos así por los clérigos conservadores y masas de devotos, eso explicaría su popularidad. Más allá de ser vistos como iconos de resistencia cultural representarían un proyecto *restaurador* del Islam puro. Al-Qaeda se convierte entonces en la propuesta ortodoxa, y el resto del Islam contemporáneo en heterodoxo. Eso provee de una justificación hermenéutica importante para ataques militares con connotación sagrada, aun contra gobiernos y civiles árabes, los cuales serían vistos





como apóstatas y profanadores de la religión que fundó Mahoma. ¿Cómo se relacionaría esto con el contexto más amplio del pan-islamismo? Se ha comentado ya que el pan-islamismo es una versión peculiarmente politizada del Islam clásico. Sin embargo, los escritos de Qutb dejan entrever que la política debe ser sólo *un instrumento* para derrocar a los gobiernos seculares en países musulmanes. Una vez alcanzado ese objetivo, el fin es instaurar la Sharia. La política en el pan-islamismo de Al-Qaeda, de acuerdo a sus bases ideológicas, no sería un fin, como en Occidente, sino sólo un medio para recrear el estado purista y restaurar el genuino Islam que ha sido corrompido por la decadencia en prácticas religiosas centrales y componendas con Occidente. Componendas que serían producto de la falta de genuina devoción y fe en Alá, de la falta de perspectiva eterna, y, por consecuencia, de disposición para llevar la *Jihad* hasta sus últimas consecuencias.

El fatalismo como doctrina

Al continuar nuestra tesis de la *coherencia interna*, pasaríamos ahora a la posible justificación del asesinato de árabes musulmanes que murieron en el World Trade Center y que era prácticamente imposible asegurar que no estarían en los aviones secuestrados. Esta manera tan peculiar de “prescindir de la existencia ajena” —como dice Lifton en sus criterios sobre grupos totalitarios— para alcanzar un ideal religioso, en este caso la instauración del reino mundial de un Islam sectario y totalitario, tiene sus raíces principales en una teología particular, no en factores econó-





micos y sociopolíticos que juegan un papel secundario. En una cosmovisión religiosa que combina elementos *predeterministas* incorporados al Islam en el curso de la historia y que son susceptibles de interpretaciones extremas, si todos los actos —buenos o malos— que haga una persona están de antemano predestinados por Dios, entonces es su inevitable voluntad todo lo que suceda. Sin capacidad de elección ni libre albedrío, el ser humano viene a ser reducido a una versión mecanicista. Mohammed Atta y los otros autores del ataque a las torres gemelas de Nueva York fueron adoctrinados precisamente con esta ideología hasta el último momento:



*Recuerda que nada de lo que te sucede pudo haber sido evitado y lo que no te ocurrió, jamás pudo haberte pasado. Esta prueba de Dios Todopoderoso es para elevarte y borrar tus pecados*⁷⁴.

En Kabul, Afganistán, el ministro de Educación del Talibán dijo esto a una multitud reunida en la mezquita más grande de la ciudad ante las inminentes represalias militares por los atentados del 11 de septiembre:

*La Jihad es el alma del Islam... Nosotros creemos que el tiempo de morir vendrá cuando Alá lo quiera y no hay honor más grande que el morir como mártir*⁷⁵.

⁷⁴ Carta a Mohammed Atta, *op cit.*



⁷⁵ Mohammed Muslim Haqqani, citado en *Reuters*, Kabul, Afganistán, 21 de septiembre de 2001.



Estas ideas fatalistas de la doctrina de la predestinación constituyen eficaces anestésicos para la conciencia, pues *todo es inevitable* por decreto divino y por tanto *no se pudo haber actuado de otra manera*. Si un árabe estaba en el vuelo que cayó en Pennsylvania o Washington, era finalmente la inevitable voluntad de Alá que allí estuviera. Más aún, si era un buen musulmán, su muerte era realmente una bendición pues iría después al Paraíso. De esta manera se cierra el círculo y el sistema de creencias continúa manteniendo su consistencia interna.

Estas ideologías van acompañadas de la convicción de que el estado islámico ideal, puro, es tal o cual interpretación y que por tanto es esa versión, y ninguna otra, la que tiene asignada la bendición de Alá. Por ello, ha de ser extendida por medio de esta nueva *Jihad*, ya que el favor de Alá asegura la victoria sobre obstáculos como la superioridad militar del enemigo, pues se espera una intervención sobrenatural de Dios. En dicha mentalidad tampoco hay lugar para *la negociación política* con el enemigo, pues es signo de incredulidad en Dios, ni se busca lograr reconocimiento político para obtener dinero y otros beneficios.

De esta manera, la *lógica política* de Occidente se topa de frente con un adversario que actúa contra toda “lógica política”, pero que es plenamente consistente con su sistema de creencias. En la nueva *Jihad* se tiene la convicción, pues, de que *la causa divina finalmente prevalecerá*. Todas las naciones se someterán a una teocracia islámica. Pero ¿cuál versión? ¿La dictadura chiita-marxista que proponía el ayatola Jomeini en Irán o la versión



totalitaria más reciente del Talibán en Afganistán? ¿O la de Al-Qaeda? La realidad es que el mundo está siendo testigo de radicalizaciones sectarias encabezadas por caudillos teocráticos con una estructura doctrinal muy cohesionada que vuelve a este tipo de agrupaciones extremistas y hasta cierto punto ininteligibles para gente ajena al sistema de creencias. Occidente fue tomado por sorpresa el 11 de septiembre de 2001 por no comprender la base ideológica que sustenta el proyecto de un par de éstas agrupaciones. Pero existen otras además de Al-Qaeda y el Talibán.

Los tiempos del fin:
las cosmovisiones como espacios de conflicto

En su obra *Terror in the Mind of God*, el sociólogo Mark Jergensmeyer ha propuesto un modelo analítico del terrorismo que incluye procesos ascendentes de satanización del enemigo ideológico, y el desarrollo gradual de la idea de una guerra cósmica donde el terrorismo ocurre hasta los últimos estadios⁷⁶. La polarización comienza con la percepción de que la humanidad se ha desviado y de la ausencia de opciones para revertir la situación. Después se pasa a la fase de satanización del enemigo o responsable de la condición del mundo. Jergensmeyer describe por qué y cómo se sataniza, por ejemplo, a Estados Unidos en determinados sectores del mundo árabe. Basándose en entrevistas con te-

⁷⁶ Mark Jergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000).



terroristas encarcelados, en su mayoría pertenecientes a agrupaciones extremistas islámicas, y en declaraciones de personas que eventualmente cometerían actos de terrorismo, concluye que éstos piensan que Estados Unidos es culpable de los siguientes actos:

- Mantener en el poder a gobiernos árabes que no son islámicos y tratar de destruir a los legítimos movimientos islámicos (El del sheik Omar Abdul Rahaman, sería un ejemplo).
- Crear y propagar una cultura secular moderna. Muchos *mullahs* enseñan que Estados Unidos es la capital del imperio de Satanás y que promueve a propósito valores inmorales para destruir a otras culturas.
- Al igual que el ayatola Jomeini, muchos musulmanes hoy en día consideran que los líderes económicos de Estados Unidos no tienen creencias religiosas y que eso es muy peligroso.

Notemos que el factor religioso, en tensión con el secularismo, ocupa un lugar central en las tres percepciones anteriores.

La guerra cósmica

El cuarto paso en el análisis de Jergensmeyer es la idea de la guerra cósmica, una guerra en la cual Dios favorecerá al grupo extremista. Por ello y a pesar de toda evidencia contraria, se cree que dicha guerra será ganada.

El estadio final de este proceso es el de diversos actos simbólicos, incluyendo actos de terrorismo, donde los





que los cometen pueden representar simbólicamente la importancia de la lucha y demostrar su propio poder. El escenario donde se desarrollan dichos actos tiene simbolismos múltiples.

Rapoport ha observado que el control de territorio define la autoridad pública y muchos grupos étnico-religiosos han ganado su identidad por su asociación con el control de algunos lugares específicos⁷⁷. Varias especulaciones se han hecho sobre el simbolismo de la fecha septiembre 11 y del vuelo número 11 de American Airlines que fue el primero en estrellarse contra el WTC, pero aún no se puede concluir nada definitivo. El motivo de las especulaciones tienen que ver con el significado del tiempo y su vinculación con los designios divinos. Espacio y tiempo son importantes símbolos en este contexto⁷⁸.

Incremento en el número de grupos terroristas religiosos

En 1968, de once grupos terroristas importantes en todo el mundo, ninguno fue clasificado como motivado por creencias religiosas. En 1994, nos recuerda Hoffman, se identi-

⁷⁷ David C. Rapoport, "Observations on the Importance of Space in Violent Ethno-Religious Strife". Ponencia sobre violencia y conflictos étnicos en la Universidad de California, Riverside. 28 de abril de 1995.

⁷⁸ Pues se intersectaría con la voluntad divina que permite o provoca la catástrofe. Las coincidencias numéricas entonces dejarían de serlo, convirtiéndose más bien en un mensaje codificado tanto para iniciados como para observadores del fenómeno con inclinaciones esotéricas.





ficó a cuarenta y nueve grupos de terroristas internacionales y se clasificó a un tercio de ellos como motivados por creencias religiosas. En ese mismo estudio la Rand Corporation consideró a estos grupos terroristas motivados por creencias religiosas como los grupos que más probablemente utilizarían armas de destrucción masiva⁷⁹. Hoffman también dijo que en ese estudio de la Rand Corporation hubiera habido más grupos terroristas considerados religiosos si se hubiesen contado aquellos *motivados parcialmente* por credos religiosos.

Este terrorismo motivado por creencias, de acuerdo con la politóloga de Harvard, Jessica Stern, tiene sus raíces históricas en actos de asesinato, regicidio y tiranicidio, como aquellos perpetrados por los zelotes, grupo judío del siglo primero e. C., y los ismailis-nizari (1090-1275 e. C). Sin embargo, de acuerdo con Stern y otros muchos historiadores, en la época moderna el terrorismo había tenido mayormente raíces seculares. No es sino hasta finales del siglo veinte cuando se nota un resurgimiento del terrorismo motivado por las creencias religiosas⁸⁰.

Stern coincide con Hoffman en que es más probable que los terroristas motivados por creencias religiosas utilicen armas de destrucción masiva, particularmente biológicas, porque creen que están emulando a Dios o siendo instrumentos para castigar a aquellos que merecen juicios terribles, a través de plagas, por ejemplo. Otra razón es lo

⁷⁹ Bruce Hoffman, "Viewpoint: Terrorism and WMD: Some Preliminary Hypotheses", *Nonproliferation Review*, Spring-Summer, 1997, p.48.

⁸⁰ Jessica Stern. *The Ultimate Terrorists*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p.17.





que la doctora Stern llama “tensión del milenio” donde la idea es purificar a la actual sociedad decadente para que así pueda surgir una nueva edad de oro para la humanidad. Vinculada con la anterior, está también la necesidad de matar personas en grandes cantidades para lograr dichos propósitos rápidamente. Por ejemplo, cuando terroristas islámicos colocaron una bomba en el World Trade Center, en 1993. De acuerdo con algunos elementos del FBI, los terroristas pusieron cianuro con los explosivos. Pero el cianuro se quemó en vez de vaporizarse. Si esto no hubiese sucedido, hubiesen muerto más de 50 mil personas. O sea, decenas de miles de personas parecen haberse salvado debido a un error técnico. Algo similar ocurrió, está comprobado, en el caso de los ataques al metro de Tokio por parte de la secta apocalíptica japonesa La Verdad Suprema⁸¹.

La habilidad de las agencias de seguridad para investigar y prevenir ataques terroristas en potencia, depende de que se determine y establezca objetivamente con certeza razonable que la violencia terrorista va a ocurrir. Esto es posible solamente si los responsables de analizar estos fenómenos tienen un conocimiento profundo, no sólo de la capacidad logística y financiera, sino de la mentalidad, creencias, estructuras y dinámicas internas de estos movimientos.

¿Un armagedón sectario?

En 1999, el investigador Robert Jay Lifton vislumbró en su libro sobre globalización y terrorismo, una humanidad cada

⁸¹ *Ibid.*: p. 76.





vez más polarizada e inmersa en conflictos totalitarios y un aumento de conflictos apocalípticos, con sectas religiosas extremistas jugando papeles cada vez más notorios⁸². De acuerdo con este escenario, Lifton no descarta la posibilidad de un Armagedón nuclear provocado por gurús totalitarios, motivados por teologías dualistas y extremas. Los resultados de las investigaciones de quien es considerado un pionero en el ámbito del totalitarismo, dictaduras militares y manipulación religiosa, fueron en su momento ciertamente perturbadores. Para otros, escenarios tan sombríos se antojaban como mera ficción e incluso alarmistas.

Después de la mañana del 11 de septiembre de 2001, nadie tiene dudas del insospechado impacto que los proyectos teocráticos militarizados pueden tener para el curso de la historia contemporánea. Todos esos proyectos están alimentados por estructuras de creencias sistematizadas cuyos códigos de comunicación son accesibles sólo estudiándolos a profundidad. El mundo occidental puede pretender que los entiende sin estudiarlos a fondo y seguir viviendo en un estado de negación interpretativa. Puede intentar soslayar el factor religioso y asumir que todo se reduce a cuestiones económicas y políticas. Puede creer que las soluciones militares y asistenciales son las únicas viables. O puede comenzar a tomar en serio el papel preponderante que juegan las creencias religiosas en las dinámicas del mundo globalizado.

⁸² Robert Jay Lifton, *Destroying the World to Save it: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York: Metropolitan, 1999.







Suplemento sobre el mundo islámico



Para quienes nacimos y crecimos en países occidentales es indispensable, hoy más que nunca, tener una panorámica del mundo islámico. Intentar analizar el tema de la Nueva *Jihad*, sin un mínimo de contexto y sin hacer las debidas distinciones entre conceptos clave, puede generar confusiones. Esto conducirá indefectiblemente a conclusiones erróneas.

Este suplemento tiene como objetivo precisamente contextualizar y definir términos básicos para poder entender mejor. A pesar de la innegable herencia cultural de origen árabe que llegó a las Américas vía España y Portugal desde el siglo XVI, y de su importancia central en el acontecer internacional histórico y contemporáneo, el mundo islámico había sido visto entre los latinos —y esto incluye aun a especialistas de la religión— como una religión exótica, como parte prescindible de una realidad distante.

El 11 de septiembre de 2001 comenzó a cambiar esa actitud.

Poco menos de dos años de distancia, sin embargo, son insuficientes, aun para quienes consideran ahora con serie-





dad el tema, para llenar las grandes *lacunae* de conocimiento que pueden ayudar a una mejor comprensión del Islam y los pueblos árabes. Son éstas, lagunas que corresponden al ámbito más básico de la historia, de la teoría política, de la sociología, de la antropología, de la etnología, de la demografía religiosa y de la teología. Quizás la causa sea simplemente una falta de cultura universal, tan sintomática en las sociedades mediatizadas y consumistas con altos índices de analfabetismo funcional. Defecto éste, por cierto, muy occidental.

Por todo ello, pensamos que no es impropio incluir este suplemento, el cual quizá se antoja demasiado básico, pero que contiene elementos mínimos para orientar al lector que no es especialista en religiones.

Usualmente, los autores de ensayos académicos asumen un nivel de formación intelectual y cultural del lector en varios ámbitos para que sus textos puedan ser asimilados. Y, en general, creemos que no se equivocan. Esto es, cuando no se trata de religiones y pueblos que se perciben como distantes y ajenos a la realidad propia, y que a menudo se miran a través de los prismas del prejuicio, del estereotipo comercial o del dogmatismo político.

Lamentablemente, algunos medios de comunicación internacionales, han reforzado, por décadas, estereotipos que Hollywood y muchas cadenas televisivas han hecho populares: el islámico, *toto genre*, como fanático, lo cual se hace extensivo a los pueblos árabes. Esto complica aún más el problema de la comunicación, pues se pasa de la falta de información a la *desinformación*: la asimilación de datos falsos acerca de un fenómeno. Y esto presenta un reto pedagógico clásico. No es lo mismo llenar vacíos de infor-



mación, que corregir nociones erróneas ya arraigadas, que además son reforzadas cotidianamente.

Notemos, por ejemplo, la *retórica* —concepto que originalmente significa *discurso persuasivo*— que utilizó hace un año la Casa Blanca y voceros de distintos países europeos para formar la llamada coalición antiterrorista que invadiría Afganistán. Por un lado, se habló del mundo árabe, y a veces del *mundo islámico*; por otro, Occidente era presentado como *el mundo civilizado* (“The Civilized World”). Este discurso polarizador conlleva implícita una ofensa a la cultura árabe. Si el “mundo civilizado” es Estados Unidos y las naciones industrializadas de Occidente, se infiere que hay *otro mundo* que no lo es; esto apunta directamente a los países musulmanes.*

¿Es el mundo islámico un mundo *no civilizado*, o sea bárbaro? Como cualquier estudiante de bachillerato sabe, esto es absolutamente falso. Europa misma y la llamada cultura occidental tienen una importante deuda con los pueblos árabes en cuanto a civilización se refiere. Cuando Europa estaba sumergida en el oscurantismo medieval, la cultura y ciencias como las matemáticas, la medicina y la farmacología florecían, no en Francia o Inglaterra, sino en el Imperio Árabe. De hecho, “el árabe fue el idioma de la ciencia a lo largo del siglo X en vastas regiones del mundo⁸³”.

* La mayor parte del material que conforma este suplemento ha sido adaptado, de manera ligeramente modificada y ampliada, de mi libro *Terrorismo religioso: la guerra del siglo XXI* (México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2001).

⁸³ Waltke, B. O’Connor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.





El filólogo contemporáneo B. Waltke señala también algo que parece curioso: grandes lingüistas árabes del medioevo incluso hicieron valiosas aportaciones al estudio y preservación del hebreo clásico. En España, por ejemplo, aún hasta el siglo XII las principales gramáticas del hebreo estaban escritas en arábigo. Al respecto, David Tene ha comentado en un artículo enciclopédico, que obras como las de Ibn Janáh constituyeron el pináculo de la lingüística de la literatura medieval.

Por su parte, el doctor Joaquín Lomba, catedrático de Filosofía de la Universidad de Zaragoza, España, describe destacadas aportaciones tecnológicas de las sociedades árabes a Occidente. En su libro de la serie “Historia del pensamiento y la cultura” nos recuerda algunas contribuciones como el sistema numérico decimal y el concepto del cero, “los molinos de viento, la conservación de alimentos y bebidas con nieve (...) la vela latina (...) inventos como el uso de la calefacción”. Ciertamente, en la historia han quedado registradas las muchas guerras y conflictos sangrientos y brutales entre musulmanes y europeos. Pero por ejemplo, en tiempos del Imperio Otomano, judíos, católicos y ortodoxos podían practicar su religión aun bajo ocupación del enemigo. El Islam sentaba así ejemplos de tolerancia y civilidad de las que Europa y la Inquisición tendrían aún mucho que aprender. La legendaria captura de Jerusalén por el sultán Saladino, el 2 de octubre de 1187, es un notable ejemplo de respeto a los derechos humanos —para estándares de aquella época— en tiempos de guerra. En una era donde no existía aún la Convención de Ginebra, los cruzados europeos y la población de Jerusalén, al rendirse, recibieron de los





musulmanes un trato caballeroso y humano. El contraste con las sangrientas matanzas perpetradas en la toma de la misma ciudad por los cruzados europeos décadas antes, le ganó a Saladino y a sus tropas islámicas un lugar memorable en la historia.

Lo primero que hay que tener claro entonces, es que existe un problema de percepciones y falta de información básica. Por supuesto, los estereotipos y prejuicios no existen sólo en Estados Unidos y Occidente. Están a su vez presentes simultáneamente en el mundo árabe, gracias en gran parte también a los mismos medios de comunicación del mundo occidental —oportunamente aprovechados por sectores musulmanes ultraconservadores y radicales— y debido a un cierto aislamiento de la cultura islámica. El musulmán promedio en el mundo —y hay alrededor de mil doscientos millones— es una persona pacífica y trabajadora, pero es percibido por muchos occidentales como un *fanático fundamentalista*. Por otro lado, también es cierto que la sociedad americana es vista por millones de islámicos como una cultura corrupta y arrogante, que constituye una amenaza a sus valores y forma de vida. Una sociedad materialista y voraz, obsesionada con el dinero y el placer, insensible a las necesidades de los países en vías de desarrollo. El habitante de las afueras de Islamabad no conoce al ama de casa trabajadora que vive en un multifamiliar de Atlanta y trabaja todo el día para sacar adelante a sus dos hijos pequeños. El ciudadano promedio de las naciones islámicas conoce el estereotipo comercial que aparece en las películas norteamericanas, mira a las grandes corporaciones multimillonarias que explotan agresivamente la mano





de obra barata en países empobrecidos y que se conducen con altivez porque se saben parte de las mayores potencias económicas y militares del mundo.

Occidente y el mundo árabe son, en cierta forma, como dos vecinos distantes que se ven el uno al otro a través de dos espejos deformados: el resultado es que cada cual percibe una imagen distorsionada. Esto impide que aprecien mutuamente, entre otras cosas, el pluralismo y riqueza cultural que los distingue respectivamente. A su vez, dificulta, por supuesto, la discusión de los conflictos de fondo.



Pluralismo y multiculturalismo islámico

El mundo islámico no es un bloque monolítico como no lo es Occidente. Hay muchos tipos de Islam y de islámicos, con variantes y matices diversos. No hay una sola “civilización occidental”, término altamente cuestionable en cuanto a la sofisticada brutalidad que aún la sigue caracterizando. Hay muchas realidades dentro de Estados Unidos. No todas las mujeres son *seductrices* hollywoodenses que amenazan el valor islámico de madre ideal y esposa fiel.

Por supuesto, siglos de confrontación, mutuos colonialismos, imperialismos, y resentimientos históricos han ayudado poco a crear condiciones adecuadas para empezar a mirarse sin espejos y a escucharse sin estática. Entre los musulmanes, el *american dream* o *american way of life* es, sin embargo, repulsivo para unos, pero atractivo para otros.

En un café internet del sector árabe de Jerusalén se pueden ver jóvenes musulmanes *hipnotizados* por los últimos videos de MTV. En Irán son famosas las fiestas clandestinas





en que muchachos y muchachas se reúnen para escuchar música moderna “estilo occidental” y bailar. La policía religiosa suele hacer redadas para dispersar a garrotazos a los asistentes y frecuentemente hay arrestos. La cultura que para unos es una expresión satánica, es para otros un modelo ideal, y hasta un sueño. Quizás nada ejemplifique mejor esto último que las oleadas de emigrantes de países islámicos que han viajado a Europa y Norteamérica por años, buscando mejores condiciones de vida y ventajas que no ven en sus propios países.

En contraste, escenas de unos cuantos niños palestinos celebrando el ataque terrorista al World Trade Center, transmitidas al mundo por la cadena de noticias CNN el 11 de septiembre de 2001, fueron filmadas en Nablus, la antigua ciudad conocida en la Biblia como Samaria. Dichas imágenes dieron la vuelta al planeta, causando revuelo y asombro. Hacían ver como si *todos los palestinos aprobaran* el ataque. Yasser Arafat negó de inmediato que dichas escenas representaran el sentimiento de los palestinos y ofreció sus condolencias a Estados Unidos. Al mismo tiempo, distintas organizaciones islámicas en todo el mundo se apresuraron a señalar que el video era un ejemplo más de manipulación televisiva para fomentar estereotipos antiárabes, acusando a la prensa internacional por haber difundido el video. Sin embargo, hubo *otro video* que nunca fue difundido y en él se filmó, no a unos cuantos niños danzando de júbilo por la destrucción de aviones comerciales sobre Nueva York y en Washington, sino a miles de habitantes de Nablus haciendo lo mismo. La agencia de noticias Associated Press declaró que el corresponsal que lo filmó había sido amenazado de muerte y detuvo su difusión.



Después de esto, varios reporteros se apresuraron a entrevistar a distintos habitantes de Nablus para conocer su opinión personal sobre el atentado. La mayoría respondió que lo aprobaban.

La realidad es que tanto en Palestina, como en otros países de Medio Oriente, existe un fuerte sentimiento popular antiamericano por sus políticas de apoyo a Israel. El fenómeno se extiende aun a muchos ciudadanos e inmigrantes de origen árabe en Europa y Estados Unidos que resienten, asimismo, los esfuerzos secularizantes de Occidente por *uniformar* creencias y costumbres. Al respecto, comenta con precisión Huntington:

Cada vez más, los musulmanes atacan a Occidente, no porque sea adepto de una religión imperfecta y errónea, sino porque no se adhiere a ninguna religión en absoluto. A los ojos musulmanes, el laicismo, la irreligiosidad y por tanto la inmoralidad occidentales son males peores que el cristianismo occidental que los produjo.

Muchos especialistas concuerdan en que el mundo árabe sostiene una relación ambivalente con el mundo occidental. Se siente a la vez atraído y repelido por el estilo de vida que ofrece.

Cosmovisiones en conflicto

Pero hay muchos intelectuales conservadores y facciones del islamismo radical que perciben a las sociedades norteamericanas y europeas como serias amenazas a sus va-





lores religiosos y por ende como una amenaza a su identidad cultural. Individualismo extremo *versus* sociedad comunitaria, materialismo *versus* espiritualidad, relativismo moral contra valores absolutos, sociedad secularizada en contraste con la visión del gobierno de Alá en todas las esferas de la vida social. Más que el choque de dos civilizaciones, como dice Huntington, se trata de la confrontación de dos cosmovisiones cada vez más polarizadas, con concepciones distintas, y con frecuencia en continua mutación, de *lo sagrado*.

Si las anteriores antítesis generan reticencias y aun rechazos, ¿qué es entonces lo que muchos musulmanes encuentran atractivo de Occidente además de lo ya dicho? Se puede hablar mucho al respecto. El progreso tecnológico, economías estables y poderío militar definitivamente son aspectos admirados por muchos, de acuerdo a la filóloga Montserrat Abumalham. Pero hay un factor más. En su histórico discurso a la nación y al Congreso, el 20 de septiembre de 2001, el presidente George W. Bush declaró tácitamente la guerra al régimen afgano del Talibán y a Al-Qaeda, la organización de Osama bin Laden. Para tratar de explicar a Estados Unidos *por qué los terroristas islámicos odian a los norteamericanos*, enfatizó en especial un punto: *odian la libertad y la democracia*. ¿Es esto realmente cierto? Los islámicos extremistas, y muchos llamados fundamentalistas que son pacíficos, no aborrecen *per se* las libertades civiles que ven en Occidente, sino *la forma en que muchos occidentales las utilizan*. La experiencia de muchos árabes que interactúan con la sociedad estadounidense ayuda a confirmar y a reforzar





esta noción. En realidad, gran cantidad de musulmanes pacíficos emigran a Europa y otros países huyendo de la opresión de regímenes islámicos rígidos, pero rechazan lo que consideran una perversión del concepto de libertad. Por ello, entre otras razones, no se asimilan culturalmente. También existen organizaciones radicales islámicas en Argelia y Egipto, que ciertamente desean espacios políticos más libres, pero sólo para imponer su interpretación totalitaria del Islam sobre los demás.

La cuestión del gobierno democrático es un tema delicado en Medio Oriente y Asia. Muchos países árabes se han regido durante siglos por monarquías, mientras que otros han adoptado sistemas de gobierno parlamentarios. Por ello, la democracia “a la americana” no es atractiva para muchos intelectuales y clérigos musulmanes. Menos aun para ideólogos radicales del siglo pasado como Sayyid Abul ‘Ala Maududi, cuya meta era, como señala Ruthven en su breve introducción al Islam: “Sustituir la soberanía del pueblo expresada a través de la legislación parlamentaria, por la soberanía de Dios (la) cual está revelada en su perfección final a través de la *Sharia* (ley islámica)”.

El gobierno del Talibán en Afganistán fue un ejemplo de gobierno que no sólo rechazó, sino que *combatió* la idea misma de la democracia por considerarla anti-islámica. El especialista Jean-François Mayer, en un artículo publicado en el diario *La Liberté*, considera al Talibán afgano como un sistema político *auténticamente* musulmán.





¿Qué es el Islam?



La religión del Islam fue fundada por Mahoma o Mohammed en el siglo VII E.C. La palabra *Islam* equivale en arábigo al inglés *self-surrender*. La idea básica es la sumisión voluntaria a Alá y su revelación.

Como idioma semítico, el árabe, al igual que el hebreo y el arameo, está basado en un sistema etimológico de tres consonantes. En este caso, “Islam” contiene las letras *slm*; “musulmán”, las mismas en ese orden, pero inicia con una *m* (la *n* al final es una adición del francés y el español). Ambos términos están conectados con la palabra *salaam* (nótese otra vez las tres consonantes) que significa *paz*. El hebreo clásico, idioma cognado del árabe, utiliza esencialmente la misma base de consonantes para la palabra *shalom* (*slm*), que también significa entre otras cosas *paz*. En el arameo imperial se pronuncia *sh’leim*. *Salaam*, *paz*, y la idea en la palabra musulmán de “auto rendición”, engloban el concepto del Islam.

Según algunos intérpretes, Islam, la completa sumisión personal a Dios, es lo que trae como consecuencia *paz* a la vida de la comunidad y de la sociedad en su conjunto. La rendición a la revelación dada a Mahoma funciona como la condición para alcanzar esa meta.

El Islam es actualmente una de las tres grandes religiones monoteístas y cuenta, de acuerdo al trabajo de Barret y Kurian, con mil 188 millones 243 mil practicantes en todo el mundo. En contraste con otras creencias ancestrales, es una religión en expansión y con mucha vitalidad. Se estima que en países europeos como Inglaterra, la mayoría religio-





sa, funcionalmente hablando, será en algunas décadas mayoritariamente musulmana.

Chiitas, sunnitas y sufís

Existen tres grandes subdivisiones que destacan en el Islam: la rama chiita, la sunnita, y la sufí. La corriente teológica sunnita se considera la ortodoxa y la chiita una derivación sectaria, también con orígenes en el siglo VII E.C. Hay muchos más sunnitas que chiitas en el mundo, y en algunos países seguidores de ambas ramas han protagonizado, a través de los años, enfrentamientos violentos por diferencias dogmáticas. La trágica Guerra de los Ocho Años entre Irán e Irak fue un ejemplo. En contraste con alrededor de mil millones de musulmanes sunnitas, los chiitas sólo llegan a 170 millones. La tercera subdivisión del Islam es el sufismo, se trata de una variante mística, también minoritaria. Barret y Kurian registran 237 millones 400 mil. Su tradición es pacifista y se deriva originalmente de la rama chiita, aunque obviamente en la actualidad incluye a muchos sunnitas. Ha tenido influencia mayormente en regiones de la India, Turquía, Marruecos e Indonesia.

En Irán se halla otra corriente importante del chiismo con gran arraigo popular: los *ithna-asharis*, como son conocidos comúnmente, y aquí el inglés es más apropiado, como *twelvers*, en referencia a su creencia escatológica sobre la venida del doceavo *imam*. En total son 136 millones 655 mil chiitas. Su tradición se remonta al año 680 E.C. Entre otros, los ismaelís son también un subgrupo relevante dentro del chiismo. Fue fundado en el 909 E.C. y hoy tiene



aproximadamente 24 millones de fieles, con presencia importante en la India y algunos países de África. En todo el mundo, se pueden contabilizar actualmente más de veinticinco variantes importantes del Islam. Algunas son tan antiguas como las ya mencionadas y bastante numerosas; otras, pequeñas, con orígenes en el siglo XX y consideradas marginales. La Nación del Islam, es un ejemplo. Dividida en dos sectas rivales, fue fundada en Estados Unidos por Elijah Mohammed apenas el siglo pasado.

Entre las facciones menos numerosas, sin embargo, hay una derivación sunnita originada a mediados del siglo XVIII, cuya relevancia y poderío político y económico son legendarios. Sus oponentes lo llaman wahhabismo en referencia a su fundador, el teólogo Muhhamed Ibn ‘Abd Al-Wahhab. El movimiento, sin embargo, se denomina a sí mismo Al-Muwahhidun. Con sólo siete millones concentrados sobre todo en Arabia Saudita, esta rama del Islam es la fuerza dominante en su país. Su vinculación con la monarquía saudí hace que tenga enorme influencia política y económica entre los musulmanes. Su propuesta esencial es purista: el retorno al rigorismo original del Islam clásico y el estado musulmán regido por la *Sharia*. Se suscriben a la escuela legal conocida como Hanbali.

Como ocurre también en las llamadas religiones occidentales, dentro de las tres grandes ramas del Islam existen diferentes interpretaciones del Corán, tendencias teológicas, y grados distintos de compromiso con las creencias. Realmente se trata de un mosaico bastante diverso que se asemeja, mas no es idéntico, a las polarizaciones y tensiones socio-políticas y religiosas con que estamos familiariza-





dos en Occidente: conservadores contra liberales, místicos *versus* racionalistas, nominales y practicantes, puristas contra sincréticos, extremistas y tolerantes, ortodoxos, contra neo-ortodoxos y heterodoxos, entre otros. Todos los matices caben en medio.

La *Sharia* y el concepto occidental de separación de poderes

Al analizar el Islam, distintos especialistas recomiendan cautela. Se necesita tener precaución de no aplicar rígidamente categorías de interpretación sociorreligiosas de origen occidental. Esto es particularmente importante al tratar de separar política y religión, una noción que, estrictamente hablando, no existe en el Islam clásico. La separación entre religión y Estado es una construcción social occidental, pero la ortodoxia islámica, de acuerdo a sus textos esenciales, no hace dicha distinción. La cuestión de cómo se instrumentaron los gobiernos en el mundo islámico después de la muerte de Mohammed, quien concentraba en sí mismo la esfera religiosa y política del poder, es un poco compleja como para tratarse en un prefacio introductorio. La formación de los ulemas, los califatos y otros, puede estudiarse en cualquier obra estándar de referencia. Baste por ahora con entender que uno de los puntos teológicos centrales de la doctrina musulmana es la *Sharia*. El Islam clásico propone un sistema de preceptos que rige la totalidad de la existencia humana. Lo que nosotros catalogamos como político y religioso, privado y público, terrenal y eterno, es parte de una cosmovisión





indivisible en el Islam. *Sharia* es el nombre que se le da a las leyes y códigos que regulan lo que nosotros llamamos la esfera civil de la existencia. Su base es, por supuesto, estrictamente religiosa.



Mutaciones históricas del Islam

Aunque es cierto que en el Islam clásico no hay distinciones teológicas entre religión y política, también es cierto, como reconocen muchos expertos en el tema, que hay corrientes y facciones islámicas que han asimilado ideologías políticas de origen occidental en un esfuerzo por dinamizar proyectos expansionistas o de reivindicación étnico-religiosa. Esto hace necesario matizar los enfoques. De esta manera se puede decir que existen formas de Islam *peculiarmente politizadas*, en especial en la rama chiita. Ruthven propone utilizar el término *islamismo* para referirse a este tipo de movimientos modernos y así distinguirlos del Islam clásico. Asimismo, deplora que se denomine *fundamentalismo* al Islam politizado.

Fundamentalismo

Etimológicamente el término *fundamentalismo* no es sino la creencia en y/o la práctica de una serie de *textos* o *principios* rectores básicos (fundamentales, del latín *fundamentum*). En este sentido general, cualquier persona o grupo que se suscribe a textos o presuposiciones básicas es fundamentalista; lo mismo textos religiosos que dogmas ideológicos. Esto puede describir lo mismo a un bautista





que a un neoliberal dogmático, a un marxista ortodoxo, o a un lacaniano. Sin embargo, la palabra *fundamentalista*, como se ha explicado en el prefacio, ha adquirido ya una carga semántica adicional. Evoca, en el imaginario popular e intelectual, ideas que van de la intransigencia al fanatismo. El sociólogo Daniel Alexander ha señalado que las palabras *fundamentalismo* e *integrismo* son originalmente términos para referirse a realidades religiosas occidentales y cuestiona que se utilicen como sinónimos. Más cuestionable es, por supuesto, su aplicación a grupos islámicos, extremistas o no.

Pero es un hecho irreversible que estos términos ya se han popularizado demasiado para calificar a millones de árabes pacíficos y a grupos extremistas por igual. Por ello, Ruthven prefiere hacer diferencia entre Islam politizado con fines expansionistas y el practicante musulmán promedio que se apega con devoción a sus valores religiosos. Esta distinción crítica es importante para evitar generalizaciones. No se puede utilizar un mismo adjetivo para calificar a quien en Argelia degüella a los habitantes de aldeas enteras, sin respetar mujeres ni niños, por no unirse a un movimiento armado islámico, que a una pacífica familia turca que, basada en el Corán, cree con convicción en la primacía del matrimonio, la familia patriarcal y se viste a la usanza de sus antecesores.

La filóloga Montserrat Abumalham, del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Complutense de Madrid, ha señalado la percepción de muchos de estos últimos musulmanes “fundamentalistas” cuando emigran a países europeos al ser estigmatizados por su manera de vivir *dis-*





tinta a la de Occidente. Un ejemplo ilustrativo que menciona Montserrat, es el uso del velo en las mujeres. Esa costumbre tiene un valor y significado importante en las sociedades árabes, pero la cultura dominante en Europa suele verla con cierta crítica. Montserrat menciona como contraste que en Francia las monjas católicas utilizan una forma de velo como parte de su atuendo y no suelen ser criticadas por ello. Este tipo de dobles estándares se interpreta por los musulmanes como una presión social para amoldarse a la cultura “cristiana” europea y refuerza la percepción de que Occidente tiene como meta colonizar conciencias y arrasar valores que no son los propios. De acuerdo con Abumalham, el inmigrante árabe promedio en Europa no hace distinción entre sociedad secular y religiosa. Asume que habita en medio de una *cultura cristiana* por más *posmoderna* o *secular* que ésta sea.

Etnicidad, identidad, y cultura árabe

Otro concepto relevante que se debe tener en cuenta para comprender el *ethos* musulmán es la relación etnocultural del Islam con la identidad. Cuando oímos hablar del *mundo árabe* casi como equivalente de *mundo islámico*, puede prestarse a confusiones. No todos los que se consideran árabes practican la religión islámica. Muchos, por ejemplo en Líbano, pertenecen a la Iglesia Católica Ortodoxa y otros en Egipto son cristianos maronitas. Hay árabes animistas en algunos países de África y en otros países musulmanes, grupos pertenecen a creencias distintas al Islam (v.g. zoroastrismo y bahaísmo en Irán).





Más sorpresa puede causar aún, el saber que no todos los árabes *son árabes* en cuanto a raíces étnicas se refiere. La realidad es que el conglomerado de naciones, pueblos y grupos raciales que se conocen popularmente como *mundo árabe* tiene distintos orígenes étnicos. Los iraquíes provienen de los antiguos asirios, pero en Irak también hay kurdos. Irán y muchos de sus habitantes son herederos genéticos y culturales del antiguo Imperio Persa, y de hecho su idioma es el farsi, no el arábigo. Los egipcios por su parte, a diferencia de los árabes étnicos, no son un pueblo semita. Están más cerca de los palestinos quienes a su vez llegaron a las antiguas costas de la región que ahora habitan, procedentes de alguna isla del Mar Egeo. Los libaneses son descendientes de los legendarios fenicios.

Algo similar ocurre con países como Libia y otras naciones norafricanas y asiáticas. En realidad la palabra *árabe* estaba vinculada originalmente a los beduinos de antaño y se aplicaba originalmente a un conjunto de tribus semitas sedentarias, nómadas y seminómadas, que habitaban partes de lo que ahora se conoce como península de Arabia. El registro arqueológico más antiguo de la palabra *árabe* como adjetivo gentilicio, se remonta al siglo IX a.E.C. y es una inscripción en los archivos del rey asirio Salmanasar III⁸⁴.

No fue sino hasta después de la expansión y conquistas iniciales del Islam (632-750 d.C.), y su subsecuente extensión progresiva, que muchos países y grupos étnicos distin-



⁸⁴ *Dictionary of the Ancient Near East*. London: British Museum Press, 2000. Pp. 24-25.



tos vinieron a identificarse como *árabes*. Mahoma, el fundador del Islam y caudillo de las primeras conquistas, era de raza árabe, y al igual que sucedió con el imperio griego de Alejandro Magno, junto con su religión transmitió su cultura, idioma y valores. Al cabo del tiempo la identidad de ese conglomerado étnico tan diverso se galvanizó alrededor de la religión y cultura islámica *de origen étnico árabe*. Por ello, ahora *mundo árabe* y *mundo islámico* se han llegado a utilizar como términos intercambiables. Los lazos comunes que unen a estas naciones a pesar de su diversidad étnica son, además de la religión de Mahoma, su idioma y la herencia cultural musulmana en un contexto antropológico de fuertes valores comunitarios y códigos ancestrales de honor y vergüenza.

Por ello, y a pesar de estar a veces divididos y enfrentados al interior de sus propias comunidades, es que los musulmanes suelen responder en bloque ante cualquier percepción de agresión del exterior. Actualmente, casi todos tienen un mismo idioma escrito, el árabe clásico, la lengua original del Corán, bastante uniforme, y un solo idioma hablado, aunque éste varía dependiendo la región —existen varios dialectos— y hay países que no son monolingües. A nivel popular, se suele considerar que la agresión a un musulmán, sea de Marruecos, Egipto, Palestina, o Sudán, es un ataque a un *árabe* y por consecuencia a la comunidad árabe-islámica mundial. Esta percepción suele ir acompañada de muestras públicas de solidaridad y en ocasiones se traduce en apoyos políticos y/o militares. Etnicidad, religión y cultura se funden en un mismo crisol para conformar la identidad del mundo islámico.





El credo islámico

La confesión de fe islámica, la *shahada*, es, a pesar de cualquier diferencia étnica o indistintamente de qué gran rama del Islam se trate, esencialmente la misma para todos: “No hay divinidad, sino Dios, y Mahoma es el profeta de Dios” (la mejor traducción de *razûl* o profeta es, sin embargo, apóstol, o mejor aún, *enviado*)*.

Los cinco pilares teológicos del Islam son a su vez los mismos para todos los musulmanes:

- 1) La confesión de la *shahada*
- 2) El *salat*: la adoración y rezo por medio de la prostración cinco veces al día en dirección a La Meca.
- 3) Dar la limosna y ofrenda prescrita para los pobres.
- 4) Guardar el ayuno diario desde el amanecer hasta la puesta del sol en el mes sagrado de Ramadán.
- 5) Hacer el peregrinaje a la ciudad de La Meca al menos una vez en la vida (sólo obligatorio para mayores de edad).

El credo islámico por su parte, o sus artículos generales de fe, también se puede subdividir en cinco:

- 1) La creencia en Alá como único Dios.
- 2) La creencia en la existencia de los ángeles.
- 3) La aceptación de los textos sacros del Islam.
- 4) Creer en los profetas.
- 5) Creer en el Día del Juicio.

* Los chiitas añaden al final: “Y Alí es el amigo de Dios”.



Textos y fuentes de autoridad divina

El texto sagrado central de los musulmanes es el Corán. Éste es complementado con los *hadits*, las distintas tradiciones que registran dichos y eventos de la vida de Mahoma. La *Sharia* o ley islámica tiene varias escuelas de jurisprudencia. Es otra fuente de autoridad y se basa en la tradición y textos sacros.

A diferencia de otras religiones, el énfasis religioso del Islam está más en la praxis de sus preceptos que en el credo. Estos preceptos, como la clásica oración cinco veces al día, incluyen también un código ético delineado en el Corán y otros textos centrales.

Por lo tanto, un *musulmán* es *quien se somete a sí mismo* (participio reflexivo) a la voluntad revelada de Alá. Es un practicante y creyente en sus preceptos, cuales fueron revelados a Mahoma.









Bibliografía selecta

- “A Letter from Osama bin Laden to the Pakistani People”. Corresponsalía de Al-Jazeera. Kabul, Afganistán. Septiembre 24, 2001.
- Abumalham, M. “Simbolismo y migraciones en el mundo árabe”. Ponencia presentada en el II Coloquio Internacional Religión y Sociedad. (Universidad de Cádiz-ALER) Jerez de la Frontera, España: 10 de mayo, 2001.
- Alexander, D. “¿El fundamentalismo es un Integrismo?”. *Religiones: Cuestiones Teórico-Methodológicas*. Vol. I. México, D.F.: *Religiones Latinoamericanas*, 1991.
- Aslani, M. Comunicación personal. 14 de septiembre 2001, U.K. El nombre ha sido cambiado para proteger la identidad.
- Atran, S. “Genesis of Suicide Terrorism”, *Science*. Vol. 299, 7 de marzo de 2003. pp. 1534-1539.
- “Supporting Online Material for *Genesis of Suicide Terrorism*”, *Science* 1078854: 7 de marzo de 2003. p.7.
- Atwan, Abdul-Bari, citado en: Rex Hudson and the Staff of the Federal Research Division of the Library of Congress. *Who Becomes a Terrorist and Why: The 1999 Government Report on Profiling Terrorist*. Connecticut: Lyons Press, 2000. p. 174.
- Atta, Mohammed. Carta con instrucciones finales encontrada en las pertenencias de tres secuestradores suicidas. Septiembre de 2001. *Departamento de Justicia de Estados Unidos*. Documento público.
- Barber, B. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine, 1996.
- Barret, D. et al. *World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Second Edition. Vols. 1-2. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Baudet, H. *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non European Man*. New Haven: Yale University Press, 1965.

- Beit-Hallahmi, B. *Integrity and Suspicion in NMR Research*. Article based on a paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, 1997.
- Berkowitz, B.J. *Superviolence: The Threat of Mass Destruction Weapons*. Santa Barbara, CA: Adcon Corporation, 1972.
- Berman, P. "The Philosopher of Islamic Terror". *The New York Times Magazine*. 23 de marzo de 2003.
- _____. *Terror and Liberalism*. New York: WW. Norton & Company, 2003.
- Bernstein, C. *My Way: Speeches and Poems*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Bin Laden, O. *Fatwa en Al-Quds Al-Arabi*. London, U.K., 23 de febrero de 1998. p.3.
- Brown, F.; Driver, S. y Briggs, C. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA.: Hendrickson, 1979.
- Carré, O Dumont, P. *Radicalismes Islamiques*. Paris: L'Harmattion, 1985.
- Chalmers. J. *Blowback The Cost and Consequences of the American Empire*. New York: Metropolitan Books, 2000.
- Chandler, M. Entrevistado por CNN. 17 de diciembre de 2002. (<http://www.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/central/12/17/un.al.qaeda/>).
- Chryssides, G. "New Religions: A Defense of Intolerance?", *Faith and Freedom*. 49, 1996. pp. 41-46.
- Clarke, J.J. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asia and Western Thought*. New York: Routledge, 1997.
- _____. *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*. New York: Routledge, 2000.
- Cohen, S. *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity/Blackwell, 2001.
- Comprehensive Textbook of Psychiatry III*. 3rd edition. Baltimore: Williams and Wilkins, 1980.
- Crosby, J. "The Encounter of God and Man in Moral Obligation". *The New Scholasticism*. (T. LV) 3, 1986.

- 
- 
- Daadler, I. *Assessing the Department of Homeland Security*. Washington, DC: The Brookings Institution, July 2002.
- Davids, T.W.R. “Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor?”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (London), 1911. pp. 200-201.
- Diccionario de la lengua española*. Vigésimo primera edición. Madrid: Real Academia Española, 1992.
- Dictionary of the Ancient Near East*. London: British Museum Press, 2000.
- Durkheim, E. *El Suicidio*. Madrid: Akal, 1976.
- El Corán*. Edición en español por Julio Cortés. Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur’an, 1992.
- Elshtain, J. B. *Who are we?: Critical Reflections and Hopeful Possibilities*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Encyclopaedia Britannica*. Edición multimedia en cd-rom, 1998.
- Erdelyi, J. *Suicidios colectivos: rituales del nuevo milenio*. Segunda edición. México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2002.
- _____. “Suicidios colectivos rituales: un análisis interdisciplinario”. *CIENCIA ergo sum*. 7 (1), Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- _____. *Terrorismo religioso: la guerra del siglo XXI*. México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de la Religiones, 2001.
- Esposito, J. *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Ezzati, A. “The Concept of Martyrdom in Islam”, *Al-Serat: A Journal of Islamic Studies*. Vol. XII. 1986. (www.al-islam.org/al-serat/concept-ezzati.htm).
- Fabián, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Gaustad, E. *A Documentary History of Religion in America Since 1865*. 2d edition. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

- George, A. *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*. London: Penguin, 2000.
- Goffman, E. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. New York: Anchor, 1961.
- Grafstein, L. "Messianic Capitalism". *The New Republic*. Febrero 20, 1984.
- Hochman, J. "Miracle, Mystery and Authority: The Triangle of Cult Indoc-trination". *Psychiatric Annals*. 20 (4). Abril, 1990.
- Hoffman, B. "Viewpoint: Terrorism and WMD: Some Preliminary Hypoth-eses", *Nonproliferation Review*, Spring-Summer. 1997. p.48.
- Huntington, S. *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Jergensmeyer, M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Kaplan, D. y Marshall, A. *The Cult at The End of The World*. Nueva York: Crown Publisher, 1996.
- Kernberg, O. *Condiciones borderline y narcisismo patológico*. Nueva York: Jason Anonson, 1976.
- Kramer, M. "Sacrifice and fratricide in shiite Lebanon", en *Violence and the Sacred in the Modern World*. Mark Jergensmeyer, (Ed.). London: Frank Cass and Co., 1992.
- La Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*. (Reina-Valera 1960). Nashville, Ten-nessee: Broadman and Holman Publishers, 1960.
- Lifton, R. *Destroying the World to Save it: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York: Metropolitan, 1999.
- _____. *Thought Reform and The Psychology of Totalism: A Study of "Brain-washing" in China*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.
- Lomba, J. *La raíz semítica de lo europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- Mayer, J. F. "L' Afghanistan Serait Le Seul Etat Musulman". *La Liberte*. Edición en Internet. 18 de septiembre de 2001.
- _____. y Mansfield, H. "Cults and Terrorism: Similarities and Differences" June 14. AFF 2002 Annual Conference. Orlando, Florida.

- McGrane, B. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Mernissi, F. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (Traducción de Mary Jo Lakeland). Cambridge, MA: Perseus, 1992.
- Mohammad Muslim Haqqani, en *Reuters*, Kabul. Septiembre 24 de 2001.
- Mullins, M. *Aum Shinrikyo as an Apocalyptic Movement. Millenium, Messiahs and Mayhem*. Editado por Robbins y S. Palmers. New York: Routledge, 1997.
- Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989. p. 75.
- _____. "The Spiritual Significance of *Jihad*". *Al-Serat: A Journal of Islamic Studies*. Vol. IX; (<http://www.al-islam.org/al-serat/jihad-nasr.htm>).
- Ofshe, R. y Singer, M. "Attacks on Peripheral Versus Central Elements of Self and The Impact of Thought Reform Techniques". *Cultic Studies Journal*. (3), Bonita Spring: 1986.
- Peters, R. *Jihad in Classical and Modern Islam*. NJ: Princeton series on the Middle East, 1996.
- _____. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague, NY: Mouton, 1979.
- Rahnema, M. Comunicación personal. 11 de octubre de 2001. Claremont Graduate University, California.
- Rapoport, D. C. "Observations on the Importance of Space in Violent Ethno-Religious Strife". Ponencia sobre violencia y conflictos étnicos en la Universidad de California, Riverside. 28 de abril de 1995.
- Rashid, A. *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Ruthven, M. *Islam: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Islam in the World*. 2nd edition. London: Penguin, 2000.
- _____. En *The Muslim Almanac*. Azim. A. Nanji (Ed.). Detroit: Gale Research, 1996.

- Singer, M. "Group Psychodynamics". Berkow, R (Ed.). *The Merck Manual*. 15th edition. Estados Unidos: 1987.
- Singapore Ministry of Home Affairs. "The Jemaah Islamiyah Arrest". 9 de enero de 2003. (www.2ma.gov.sg).
- Stern, J. *The Ultimate Terrorists*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. p.17.
- Sullivan, A. "This is a religious war". *The New York Times Magazine*. (<http://www.nytimes.com/2001/10/07/magazine/07religion.html>).
- Tene, D. En "Hebrew Linguistic Literature". *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1971.
- The Meaning of the Holy Qur'an* [English and Arabic text]. New Edition with revised translation by 'Abdullah Yûsuf 'Ali. Beltsville, Maryland: Amana, 1997.
- The New Encyclopaedia Britannica*. (T. VII) 15th edition. Chicago: 1995.
- Valelly, R. "How Political Scientists Can Help Fight the War on Terrorism", *The Chronicle Review*. July 19, 2002. p. B10.
- Waltke, B., O'Connor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Wessinger, C. *Millennialism, Persecution and Violence: Historical Cases*. New York: Syracuse University Press, 2000.
- Widengreen, G. *The Apostle of God and his Ascencion (King and Savior V)*. Uppsala Universities Arsskrift, 1955.
- William, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California, 1991.
- Zaoul, H. "The Economy and Symbolic Sites of Africa". En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Editores): *The Post Development Reader*. London: Zed Books, 1998.



Acerca de los autores

• **Jorge Erdely** es licenciado en Ciencias Biológicas egresado de la Universidad de M.H.-Baylor, Texas. Doctor en Filosofía (Ph.D.) con especialidad en idiomas semíticos, realizó su posdoctorado en teología en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Sus investigaciones han sido publicadas en distintas revistas científicas nacionales e internacionales. Es autor y editor de más de doce libros especializados, entre los que destacan *Terrorismo Religioso*, *Suicidios Colectivos: rituales del nuevo milenio*, y *Sectas Destructivas: un análisis científico*. Es miembro de la American Academy of Religion y de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. Su vasta experiencia en la temática incluye una década de estudios de campo realizados en Latinoamérica, Medio Oriente y Europa. El Dr. Erdely es consultado frecuentemente como especialista en religiones y violencia por importantes medios de comunicación nacionales e internacionales.

• **Lourdes Argüelles** es profesora de Educación y Estudios sobre la Mujer en Claremont Graduate University, California. Cursó el doctorado en estudios interdisciplinarios sociales en la Escuela de Educación, New York University. Realizó su posdoctorado en leyes y psiquiatría en la Universidad de York, Canadá, y posteriormente se especializó en estudios étnicos en la Universidad de California, Los Ángeles. Con amplia experiencia trabajando como psicoterapeuta con refugiados políticos y víctimas de terrorismo, la Dra. Argüelles tiene una vasta y reconocida trayectoria en la defensa de los derechos humanos. Su extenso trabajo de campo en la India, China, Tailandia y Burma, la han llevado a especializarse en los últimos años en el estudio de filosofías y espiritualidad orientales. En 2002, fue nominada Visiting Scholar de Claremont School of Theology.







Contenido

Prólogo del Dr. Elio Masferrer	3
La Nueva Jihad	7
Suplemento sobre el mundo islámico	87
Bibliografía	109

