



Sobre el concepto de *yihad*

Cesáreo Gutiérrez Espada

Athena Intelligence Journal
Vol. 4, No 1
Enero – Marzo de 2009
www.athenaintelligence.org



Sobre el concepto de *yihad*

Cesáreo Gutiérrez Espada
Catedrático de Derecho Internacional Público
y Relaciones Internacionales en la Universidad de Murcia.

1. EL *YIHAD* EN EL DERECHO ISLÁMICO CLÁSICO (*FIQH*).

Daniel Pipes, un historiador estadounidense, nos cuenta¹ que, unos meses después del 11-S (2001), la Universidad de Harvard eligió a un estudiante del último curso, Zayed Yasin, para impartir una conferencia, que tituló “Mi *yihad* americana”, en la ceremonia de graduación. En ella, este estudiante dio al término *yihad* un sentido puramente religioso y espiritual: para él, quienes traducían esa palabra árabe por “guerra santa”, la guerra que todo buen musulmán debe llevar a cabo contra los infieles, tergiversaban la verdad. *Yihad*, afirmó, solo es, en la tradición musulmana, el esfuerzo por hacer siempre lo correcto, la determinación de obrar bien, de hacer justicia incluso contra los propios intereses.

Pipes relata como esta versión fue respaldada con entusiasmo por el decano del Centro en el que la conferencia se pronunció, así como por otros profesores, que cita *eo nomine*. Y añade que los profesores de la Universidad de Harvard no son una excepción en la Universidad norteamericana. La investigación que llevó a cabo sobre algo más de dos docenas de expertos (que también cita por sus nombres y apellidos) arrojó resultados que confirman esta idea:

- Solo cuatro de ellos admitieron que el *yihad* tiene un cierto componente militar, y solo uno de los cuatro consideró que este incluso implica o permite, amén del defensivo, un uso ofensivo de la fuerza armada.
- Para otra media docena de eruditos, el *yihad* puede incluir compromisos armados defensivos, sí, pero este aspecto es muy secundario respecto a las elevadas nociones de auto-perfeccionamiento moral que son su esencia y verdadero significado.

¹ “La *yihad* y los profesores universitarios (commentary. November 2002)”, en <http://es.danielpipes.org/article/1178>.

- Nueve de los expertos investigados, afirma Daniel Pipes, negaron que el *yihad* tuviese significado militar alguno.
- Y, finalmente, están quienes incluso, viendo en el *yihad* un concepto de purificación interior, de auto-purificación, consideraron conveniente una internacionalización del mismo, aplicándose también por los no musulmanes. Cita textualmente el historiador estadounidense que llevó a cabo esta investigación *sobre y de* los profesores universitarios de los Estados Unidos de América en relación con este concepto, al profesor Bruce Lawrence, cuando afirmó que siendo el *yihad* un término espiritual (por el que se trataría de ser “un mejor estudiante, un mejor colega, un mejor socio en los negocios [y], por encima de todo, de controlar la propia ira”), también los no musulmanes debieran “cultivar una virtud civil llamada *yihad*”.

Para Daniel Pipes, esta concepción del *yihad* es errónea². El *yihad* en la época premoderna no era otra cosa, básicamente, que la obligación colectiva de quien dirigía en un país dado el Islam de llevar la guerra contra los infieles no musulmanes para expandir aquél. Así, afirma Pipes, la compilación de *hadices* de Sahih al-Bujari, “contiene 199 referencias al *yihad*, y todas se refieren a él en el sentido de guerra armada contra los no musulmanes”.

¿Cuál es el verdadero significado del concepto de *yihad*?, ¿cuál, si la ha habido, su evolución?, ¿cuál, en fin, su actualidad?

² Sus palabras concretas son más duras, como el lector comprobará: “Es un escándalo intelectual que desde el 11-S (2001) los especialistas de las Universidades de los Estados Unidos de América hayan efectuado repetida y unánimemente afirmaciones públicas que evitan o encubren los significados básicos del *yihad* en el Derecho islámico y la historia musulmana. Es exactamente como si los historiadores de la Europa medieval fueran a negar que la palabra ‘cruzada’ hubiera tenido algunas connotaciones bélicas, señalando en su lugar expresiones como ‘cruzada contra el hambre’ o ‘cruzada contra las drogas’ para demostrar que la palabra significa esfuerzo para mejorar la sociedad (...). Entre los especialistas universitarios que se han dedicado a higienizar este concepto islámico clave, muchos actúan sin duda por hacer lo ‘políticamente correcto’ o por un deseo multicultural de proteger frente a la crítica a una civilización no occidental, haciéndola que parezca igual a la nuestra. Pero los islamistas entre tales especialistas (algunos al menos) tienen un propósito distinto: (...) se esfuerzan por enmascarar un concepto peligroso, presentándolo en términos aceptables en el discurso académico. Respecto de los colegas no musulmanes que participan en este engaño puede considerarse que han asumido el papel de *dhimmies*, términos islámico para los cristianos y judíos bajo dominio musulmán que son tolerados mientras doblan la rodilla y aceptan la superioridad del Islam”.

Las guerras de y por la religión son una constante en la historia del Islam³. Lo quieran o no algunos musulmanes, que intentan oscurecer cuando no esconder el significado básico (y su aplicación en la práctica) del concepto de *jihad*, ésta es la verdad⁴; como lo fue el que el cristianismo, en el que no latía esta tendencia, la asumió también *en y con* las “cruzadas”⁵.

³ “El Derecho islámico”, escribió Müller ya en 1930, “tiene a la religión por mediadora y está ligado a esta de la manera más estrecha. Su religión de guerra es una parte práctica de la fe del Islam y se trata (...) al mismo título que las prescripciones sobre las abluciones, la oración, los tributos (...), las peregrinaciones” (Müller, J.: “L’oeuvre de toutes les confessions chrétiennes (églises) pour la paix internationale”, *Recueil des Cours*, 31 [1930-I], pp. 297-391, p. 314 [párrafo 9]). Y 29 años antes otro autor alemán, citado por Müller, calificaba la legislación islámica sobre la guerra, esto es, la guerra de religión, como el efecto más significativo que la religión musulmana tiene para y sobre el extranjero (Haneberg, B.: *Das muslimische kriegsrecht*, Publicaciones de la Academia Roy de Munich, 1871, tomo XII, IIª Parte, p. 1).

⁴ *Jihad* es una palabra que en árabe tiene género masculino, por lo que algunos arabistas consideran que, en español, debe utilizarse en masculino; *el-yèhd*, de donde procede la voz *jihad*, significa fundamentalmente (como verbo) extraer (esforzándose) toda la mantequilla, toda la parte grase de la leche (al hacer mantequilla), dedicarse a algo por entero, trabajar en ello celosamente, esforzarse en algo y (como sustantivo) esfuerzo, trabajo, fatiga, pudiendo entenderse asimismo, por extensión o en sentido figurado, combate, lucha (Rechid, A.: “L’Islam et le Droit des Gens”, *Recueil des Cours*, 60 [1937-II], pp. 375-505, pp. 444-445). En Occidente, suele emplearse el término *jihad* como correlato islámico del concepto de “guerra santa”, por lo que es corriente que en nuestra lengua dicho término árabe se interprete como un sustantivo de género femenino. Con todo, yo respetaré el género árabe.

⁵ Aunque a partir del siglo V, la teología cristiana se esforzó por conciliar con el espíritu de paz y mansedumbre la necesidad en que pueden encontrarse algunos grupos humanos de luchar por sus derechos, llegando a la doctrina de la “guerra justa”, esta no legitimaba en ningún caso la guerra por la religión o para propagarla a los no creyentes. Una síntesis de los elementos que según San Agustín, permitían considerar como justa una guerra es ésta: *uno*, sus fines deben ser puros y conforme a la justicia, tales como impedir a al enemigo hacer daño, matar o saquear (una especie de legítima defensa), pero también restablecer un estado de justicia quebrado y recuperar tierras o bienes expropiados injustamente o impedir o castigar actos malvados (una especie de acción judicial punitiva contra los malhechores); *dos*, debía llevarse a cabo sin sentimiento de odio ni móviles personales (como la venganza o el ansia de botín); y *tres*, debía ser pública y no privada, esto es, declarada por la autoridad legítima, el emperador en este caso (sobre la doctrina de la “guerra justa” y su evolución en la doctrina cristiana *vid.* Goyau, G.: “L’Eglise catholique et le Droit des Gens”, *Recueil des Cours*, 6 [1925-I], pp. 127-237, pp. 133-141; Jean Flori: *Guerra santa, jihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y en el Islam*, traducción al español de Rafael G. Peinado Santaella, Universidades de Granada y Valencia, Granada, 2004, pp. 38-50). Ni católicos ni protestantes pasaron de intentar obtener, en países de misión, protección especial para sus misiones, pero no les exigían o su conversión o la guerra (Boegner, M.: “Les missions protestantes et le Droit International”, *Recueil des Cours*, 29 [1919-IV], pp. 191-283, pp. 210

El mismo Profeta participó personalmente como jefe de tropa en varias batallas y alentó y dirigió otras. Tras su huida desde La Meca, en el año 622 del calendario cristiano, Muhammad, el Enviado, cambia de manera significativa su actitud sobre el uso de la fuerza. Hasta su llegada a Medina, el Profeta se esforzó por persuadir con su mensaje a los politeístas por medio de la predicación, debiendo

ss., 251 ss.). Por lo que a la actividad misionera de la Iglesia Católica se refiere en concreto, Goyau enumeraba a finales de la década de los treinta, las cinco máximas por las que aquélla se guiaba y que, sin citar por su orden, son: la Iglesia considera que los Estados no cristianos no tienen derecho a impedirle predicar o intentar persuadir (máxima segunda); la Iglesia consideraba como contrario a su misión aceptar limitaciones geográficas a su predicación (tercera máxima); la Iglesia considera que su actividad misionera es necesaria y tiene un carácter supranacional (cuarta máxima); pero también es verdad que la Iglesia católica considera que respecto de los no cristianos, no tiene derecho al uso de la presión ni de la coacción, pues “es una máxima canónica secular que la Iglesia, que proclama su jurisdicción sobre todo bautizado, declara igualmente no tenerla sobre los no bautizados (quinta máxima). En consecuencia, el principio de que no es necesario el uso de la fuerza para convertir a los paganos, es profesado por los teólogos en su conjunto” (Goyau, G.: “La condition internationale des missions catholiques”, *Recueil des Cours*, 26 [1929-I], pp. 81-205, pp. 84-96).

Las “cruzadas” fueron otra cosa. La doctrina de Jesús de Nazaret aparece en sus orígenes como una religión de amor, que condena el uso de la violencia y de las armas. A finales del siglo XI, sin embargo, el Papa Urbano II predicó la Cruzada, expedición de guerra santa, que suponía para los cristianos implicados el perdón de sus pecados, y tenía como objetivo la recuperación del Santo Sepulcro de Jerusalén, en poder de los musulmanes desde el siglo VII. Con esta decisión, la actitud de la Iglesia frente a la guerra en los once siglos transcurridos sufrió un cambio profundo (de “revolución doctrinal” la calificó Flori: *Guerra santa...*, p. 7). Contrariamente al cristianismo, el Islam no conoció semejante evolución, pues desde su origen el Islam no rechazó, como más adelante veremos con detalle, el empleo de la fuerza armada. Con las Cruzadas, finales del siglo XI, Cristianismo e Islam alcanzan un nivel similar de sacralización de la guerra. La historia de ambas religiones mostró después un curso muy diferente: la civilización judeo-cristiana entró en un proceso de progresiva laicización que ha cambiado las mentes en particular sobre el concepto de la guerra santa. En el Islam no ha sucedido así. Es cierto, sí, que podemos hallar en los países musulmanes mentes abiertas al entendimiento entre civilizaciones y religiones, pero también lo es que no ha conseguido triunfar en ellos plenamente movimiento reformador alguno; sectores muy activos del Islam actual, políticos y religiosos, que miran con nostalgia su pasada grandeza, han hecho de la “guerra santa” (de la doctrina que se formó en la Edad Media, cuajando en el siglo XI) la herramienta para propagar el Islam a todo el mundo (sobre las cruzadas y sus matices con el *yihad* de los musulmanes *vid.* Nieves Paradela Alonso: “Belicismo y espiritualidad: una caracterización del *yihad* islámico”, edición digital “arabismo.com”, 2002, pp. 9-12 (este artículo, salvo su *addendum* final, fue publicado anteriormente en la revista *Militarium Ordinum Analecta*, Oporto, núm. 5, 2001, pp. 653-667); y sobre todo Jean Flori: *Guerra santa...*, pp. 7 ss., 219 ss., 239 ss., 252 ss., 273 ss.).

soportar por ello injurias y amenazas. Una vez en Medina, el Profeta decide atacar a los paganos de La Meca y, poco después, a las tribus judías de Medina. “La guerra se convierte en el medio esencial que el Enviado de Dios pone en marcha para triunfar”. En definitiva, la guerra, de medio de defensa, se convertirá en un medio de propaganda por su efecto de conversión⁶; “es la guerra santa (*yihad*), esfuerzo por excelencia, afirmación por el Islam de la pretensión del carácter universal, ecuménico, mundial de la religión musulmana”. Una guerra que no solo sirve para expandir el Islam sino para enriquecerlo: el Profeta abordó una minuciosa reglamentación del botín⁷, iniciándose así una tendencia, que irá afirmándose, a hacer soportar a los vencidos una parte considerable de las cargas de la comunidad musulmana. “las relaciones exteriores de la comunidad musulmana se definen así por la guerra”. Todas estas frases que he entrecomillado fueron escritas hace ya más de medio siglo no por un enemigo del Islam sino por un gran estudioso y profesor de Derecho musulmán nacido en Bugeaud (Argelia)⁸.

Es cierto, sí, que el término *yihad* no puede circunscribirse a uno de sus significados, el de “guerra santa”; este es sin duda, como veremos, el que se ha impuesto claramente, pero no es el único: así, en *El Corán* se habla del *yihad del corazón*, la lucha espiritual de uno mismo por mejorar como ser humano⁹, o el *yihad de la lengua*, que describe el esfuerzo por opinar o legislar justamente¹⁰, y aún otros¹¹. En el Libro Sagrado, las aleyas relativas a la actitud que el Islam debe tener para con los no creyentes pueden dividirse en tres grupos fundamentales¹²:

⁶ Una guerra, además de una extrema crueldad, tanto cuando se gana (Badr) Como cuando se pierde (Ohod): Nos cuenta Louis Milliot que “Hind, la mujer más bella de La Meca, desventra el cadáver de Hamza, tío del Profeta, le arranca el hígado y se lo come” (“La conception de l’Etat et de l’ordre légal en el Islam”, *Recueil des Cours*, 75 [1949-II], pp. 591-686, p. 600).

⁷ En la batalla de Badr (624 d.d.C.), en la que 300 musulmanes al mando de Mahoma vencieron a 1.000 quraysíes que habían acudido en socorro de la caravana que el Profeta interceptaba, éste prometió a sus seguidores la victoria, el Paraíso a quienes murieran en combate y se atribuyó, de acuerdo con una revelación de Dios, un quinto del botín, quinto que se dividió en tres partes, una para el Profeta, otra para su familia y una tercera destinada a los pobres, huérfanos y al viajero (*El Corán*, 8, 41).

⁸ Milliot: “la conception...” cit., pp. 600-602.

⁹ Azora, aleyas 110 y 114.

¹⁰ *El Corán*, 9, 7.

¹¹ Paradelo Alonso, N.: “Belicismo y espiritualidad...” cit., p. 4.

¹² Según Jean Flori cuatro (*Guerra santa...*, pp. 88-96), pero yo no distingo tal y como los describe las diferencias esenciales entre el segundo y el tercero, por lo que los reduzco a tres.

Primero, las aleyas pacifistas, que son ocho. Cuatro fueron reveladas en La Meca, antes de la hégira, cuando los musulmanes eran una minoría frente a los idólatras o politeístas; estos versículos aconsejan a los fieles mostrarse prudentes y proclamar su fe con paciencia y sabiduría¹³. Las otras cuatro, que se promulgan en Medina cuando el Profeta se había aliado con tribus judías de las que esperaba su conversión, apelan a la tolerancia y el perdón para con los infieles, pues será el mismo Dios quien, llegado el juicio final, habría de castigarles por su incredulidad¹⁴.

Segundo, Las aleyas contra las reticencias a la guerra y destinadas a vencer las objeciones de algunos creyentes hacia las órdenes de combatir dadas por el Profeta o apagar los escrúpulos que nacían al respecto de ciertas tradiciones pre-islámicas; así como las que aun formuladas en términos más bien genéricos resultan marcadamente antipacifistas¹⁵.

Tercero, las aleyas belicistas. Las más conocidas se extraen de la azora 2. Las hay las que establecen sin duda alguna la licitud del *yihad*, de la guerra, defensiva:

“Combatid en el camino de Dios a quien os combate, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores”.

“¡Matad donde les encontréis y expulsadlos de donde os expulsaron! La persecución de los creyentes es peor que el homicidio: no los combatáis junto a la Mezquita Sagrada hasta que os hayan combatido. Si os combaten, matadles: esa es la recompensa de los infieles”.

“Si dejan de atacaros, Dios será indulgente, misericordioso”¹⁶.

Otras aleyas ordenan combatir a los impíos hasta que el culto del Dios único sea establecido en todas partes. ¿En todas partes?: es probable que el Profeta no pensara en más territorio que el de Arabia, pues se aludía con toda seguridad a los idólatras o politeístas preislámicos¹⁷. Así:

“Matadlos hasta que la persecución no exista y esté en su lugar la religión de Dios. Si ellos cesan en su actitud, no más hostilidad si no es contra los injustos”¹⁸.

¹³ *El Corán* 6, 106; 15, 94; 16, 127 y 50, 39.

¹⁴ *El Corán* 2, 115-137; 5, 10; 29, 46-55 y 42, 16.

¹⁵ *El Corán* 2, 190-191, 194, 218; 3, 165-169; 4, 66-97; 9, 36; 33, 13-25.

¹⁶ *El Corán*, 2, 186-190, 187-191 y 188-192. Salvo que expresamente indique otra cosa, utilizaré siempre para estas citas del Libro Sagrado la traducción de Juan Vernet: *El Corán. Introducción, traducción y notas de Juan Vernet*, Planeta, Barcelona, 2008.

¹⁷ Flori: *Guerra santa...*, p. 93.

¹⁸ *El Corán*, 2, 193.

Más aún, pueden leerse en el Libro Sagrado otros versículos en los que se anima con claridad a combatir de manera permanente no para defenderse sino para expandir el Islam, la verdadera fe, creen los musulmanes, que salvará al Mundo:

“Quienes creen, quienes emigran y combaten en la senda de Dios esos pueden esperar la misericordia de Dios, pues Dios es indulgente, misericordioso”

“¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el Último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro!. Combatidles hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados”

“Cuando encontréis a quienes no creen, golpead sus cuellos hasta que los dejéis inertes; luego concluid los pactos”.

“Después les concedéis favor o los libertáis cuando la guerra haya depuesto sus cargas. Así obraréis. Si Dios quisiera les vencería sin combatir, pero os prueba a unos con otros. Las obras de quienes sean matados en la guerra de Dios no se perderán”¹⁹.

En el Corán por tanto hay aleyas que defienden el *yihad* y otras que exhortan al perdón y a la paz. ¿Pueden utilizarse unas u otras según dependa de las necesidades y circunstancias históricas y políticas de la *umma* y/o de sus gobernantes?, ¿cómo se ha resuelto esta cuestión?. Según una tesis ampliamente extendida (la teoría de la abrogación o *nask*)²⁰, las aleyas reveladas en una época cronológicamente posterior abrogarían las anteriores. Así y en la medida en que los versículos belicistas o guerreros se ubican todos, por el tiempo de su revelación, en una época posterior a los pacifistas o tolerantes, aquéllos anularían éstos (...). Esta teoría reposa en el entendido de que el Profeta recibía sus revelaciones en función de las necesidades históricas de su misión: al comienzo, y habida cuenta del aislamiento de la nueva fe, Dios le aconsejó que evitara la lucha (aleyas pacifistas); después, cuando la comunidad se instaló en Medina, la revelación incitó a los creyentes a defenderse de los ataques de quienes les hostigaban con las armas o de quienes pretendían reconvertir por la fuerza a los pueblos que habían abrazado el Islam; finalmente, cuando toda Arabia se islamizó, el Profeta anuncia la guerra santa contra los no musulmanes que no se convirtieron a la llamada de Dios.

¹⁹ *El Corán*, 2, 215-218; 9, 29 y XLVII, 4 y 5.

²⁰ Flori: *Guerra santa...*, pp. 87-88.

No solo en el Corán, también en la Sunna cabe encontrar hadices que legitiman el *yihad*, tanto defensivo como ofensivo. En los relatos coleccionados en el siglo IX, apenas se encuentra ya la huella de una doctrina pacifista; la tesis del *yihad* guerrero triunfa definitivamente²¹. Recuérdese también la cita de Daniel Pipes acerca de las 199 referencias al *yihad* (“y todas se refieren a él en el sentido de guerra armada contra los no musulmanes”) que pueden leerse en la colección de al-Bujari.

La elaboración, concreta y precisa, de la doctrina del *yihad* como guerra santa es de elaboración tardía, llevándose a cabo a lo largo del siglo XI, aunque se basó en elementos que se remontan al siglo VII y posteriores. La doctrina se utiliza, claro, para incitar a y justificar la expansión política y militar del Islam (pero recuérdese que en el Islam todo es religión) y se apoya en esos pasajes que he apuntado tanto del Corán como de la Sunna. Los comentaristas distinguen varias etapas en la formación del concepto de *yihad* tal y como éste se entiende en el siglo XI²²:

- 1) La primera en la época de Mahoma, antes de la hégira. Época de aleyas “tolerantes”, seguida, una vez en Medina, por la legitimación de un *yihad* defensivo y próximo a la zona de la comunidad musulmana de entonces, reducida y emergente.
- 2) Un segundo período (siglos VIII y IX) marcado por la conquista militar, sirviendo en particular la Sunna de garantía y justificación de la expansión islámica. Aparece así el *yihad* ofensivo, conquistador.
- 3) El tercer período (siglos IX y X) corresponde al final de la expansión y a la consecución de un equilibrio entre el imperio musulmán y las regiones vecinas. El *yihad* defensivo de nuevo se impone en esta fase de respiro. En él surge también un *yihad* interno, aplicado a los rebeldes, los herejes y los apostatas de la propia fe. Con todo, continúa soñándose con la gloria alcanzada y se considera que la interrupción de las conquistas es sólo un impasse para tomar aliento, pero que continuará.
- 4) En la cuarta y última etapa (siglos X y sobre todo XI) se refuerza la naturaleza defensiva del *yihad*, apareciendo también con fuerza el elemento o componente más espiritual del mismo. Nace así una tendencia a interpretar de manera alegórica las aleyas belicistas. Es esta posición en la que han profundizado los reformistas y neo-reformistas islámicos a los que me referiré después, incómodos ante la explosión de un islamismo fundamentalista y radical que idealiza el *yihad* medieval de un Islam triunfante en los campos de batalla de medio mundo.

²¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

²² Como Jean Flori por ejemplo: *Guerra santa...*, pp. 85 ss.

El Derecho islámico que va formándose por medio del razonamiento, a partir del Libro Sagrado y de la Sunna del Profeta, recoge y precisa hasta sus más mínimos detalles en qué consiste la obligación del *yihad* contra el infiel, su periodicidad y el modo de llevarlo a cabo. La “guerra santa” fue una constante en la historia del Islam en general y muy en particular en nuestra historia, por serlo la de al-Andalus mientras duró: es natural, pues las circunstancias geográficas y políticas le obligaron, tras un proceso de expansión por toda la península, a una vigilancia y defensa permanentes de sus fronteras con los reinos cristianos del norte. Este afortunado hecho nos permite contar con “manuales” y “monografías” escritas por juristas musulmanes de los siglos X y siguientes en los que se describe detalladamente el *yihad* y su regulación, como uno de los compendios de Derecho islámico clásico más populares, escrito a mediados del siglo X por un alfaquí (jurista experto en *fiqh*), de la escuela malikí, nacido en España: Abu Muhammad Abd Ibn Abí Zayd, llamado al-Qayrawani porque residió la mayor parte de su vida en la villa tunecina de Qayrawan; el libro de Ibn Abi Zayd (*Risala fî-l-Fiqh*) fue muy famoso en su época, llegándose a decir de él “que la *Risala* tenía poderes milagrosos, y que era incluso capaz de castigar a quienes se burlaban de ella”²³, estando dividida en 45 capítulos (“XXX. Capítulo de la guerra santa”). Digno de ser destacado en este contexto es asimismo el libro del jurista granadino Ibn Abî Maman, *El modelo del combatiente (Qidwat al-gâzi)*, escrito a finales del siglo X, coincidiendo con un momento álgido del *yihad* contra los cristianos del Noroeste de la península por parte de Almanzor, que llegó a tomar y destruir Santiago de Compostela en el año 997 del calendario cristiano; el autor se basó, a fin de exponer la teoría sobre el *yihad* en el Corán y la Sunna, por supuesto, pero también en las reflexiones de los primeros califas y de los sabios y juristas, extraídas, se afirma en uno de los exordios del libro, de las obras que componían la biblioteca de su propio autor y seleccionadas por él mismo²⁴.

²³ Prólogo del editor y traductor, Jesús Riosalido (edición, traducción y anotación): *Compendio de Derecho Islámico [Risala fî-l-Fiqh]. Ibn Abi Zaid Al-Qayrawani*, Trotta, Madrid, 1993, p. 11; las páginas 55-162 reproducen, traducida al español por vez primera, la “Epístola” de este jurista musulmán.

²⁴ Arcos Campoy, M.: “Ibn Abî Maman y su obra”, Cuadernos de Historia del Islam, 11 (1984), pp. 87-101; de la misma autora: “Teoría jurídica de la guerra santa del granadino Ibn Abî Maman” (<http://www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=pr...>). El texto del *Qidwat* se conserva totalmente legible en el manuscrito 5349 de la Biblioteca Nacional de Madrid (N2 DLXXV/5, según Guillén Robles: *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, 1989, pp. 234-235).

Sobre el sistema normativo islámico regulador del *yihad* (agentes, medios y métodos de guerra, la invasión, las capturas y sus consecuencias, las relaciones no hostiles entre los beligerantes, tratados de paz y treguas...) *vid.* Rechid, Ahmed: “L’Islam et le Droit des Gens” cit., pp. 466 ss., 485 ss., 497 ss., 500 ss.; Ahmet Günes: “Opiniones sobre las reglas de la guerra según el Derecho musulmán”, en Ergün Çapan (editor): *Una perspectiva*

El *yihad* constituía, en fin, en su concepción clásica uno de los *deberes solidarios o colectivos (fard kifaya)*, es decir, aquellos cuyo cumplimiento por unos dispensaba a otros de tener que hacerlo, contraponiéndose a los *deberes personales o individuales (fard ayn)* que incumbían a cada individuo en particular²⁵. En su evolución, ha sido después calificado de deber individual exigible a todos y cada uno de los varones musulmanes; así, cuando a fines del siglo XI los cruzados ocuparon Jerusalén y ni el califa de Bagdad ni el de Damasco proclamaron el *yihad*, el ulema de esta última ciudad Alí Ibn Tahir al-Sulami (1039-1106) en su *Libro del yihad* (principios del siglo XII) criticó al califato por su inacción y entendía el *yihad* no tanto *fard kifaya* sino como *fard ayn*²⁶; ésta es también la tesis de los islamistas radicales contemporáneos.

La “guerra santa”, por último, debía efectuarse al menos una vez al año, con una fuerza militar suficiente y hacia el lado más expuesto²⁷.

Es cierto, sí, que en el Derecho musulmán el término *yihad* evolucionó y adquirió otros significados. El más relevante es el del llamado *yihad* “mayor” o “gran *yihad*”, por contraposición al “menor” o “pequeño *yihad*” (el esfuerzo en el sendero de Dios, el combate contra el infiel).

islámica. Terrorismo y ataques suicidas, traducción de Ali Larakí, Editorial La Fuente, Somerset (New Jersey, estados Unidos), 2008, pp. 115-125. Entre nosotros y actualmente, Felipe Maíllo Salgado ha escrito detalladamente sobre “La guerra santa según el Derecho malikí. Su preceptiva, su influencia en el Derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano” (<http://www.vallenajerilla.com/berceo/maillo/guerrasanta.htm>, pp. 1-30). En sus páginas se aborda la regulación de temas tan diversos como: el deber de la guerra santa (*yihad*), su naturaleza y casos de dispensa; acerca del trato a los infieles vencidos; sobre las maneras de hacer la guerra (cosas permitidas y prohibidas); libertades toleradas en tiempos de guerra; infieles autorizados por la residencia y cuestiones de propiedad; el botín legal y su reparto; sobre la capitación y las condiciones del tributario; acerca de las treguas; el rescate de los cautivos.

²⁵ Así, en la *Risala fi-l-Fiqh* de Abu Ibn Zayd, ya citada, se dice en su capítulo XXX (“la guerra santa”): “La guerra santa (*yihad*) es una obligación de Derecho divino que cumplen unas gentes por las demás (...) (edición de Jesús Riosalido: *Compendio de Derecho islámico...* cit., p. 105). Eran *deberes colectivos* en el Derecho islámico clásico: Preocuparse por conocer, enseñar y promover la ley religiosa; alejar de los musulmanes las causas del mal; desempeñar las funciones de juez; dar testimonio en juicio; aceptar el imanato (ya sea para dirigir al Estado ya para la oración); ordenar el bien (y prohibir el mal); ejercer los oficios más importantes (por indispensables para la vida del grupo, como agricultor, sastre, tejedor, albañil, comerciante...); responder al saludo; prestar a los difuntos sus últimos cuidados; rescatar al cautivo musulmán de manos del enemigo. Los *deberes personales* son la oración, el ayuno, la limosna ritual (...) (Maíllo Salgado: “La Guerra Santa según el Derecho malikí...” cit.).

²⁶ Paradela Alonso: “Belicosidad y espiritualismo...”, p. 10.

²⁷ Maíllo Salgado cit., p. 22 (nota 6).

Aunque aparece aproximadamente en la misma época, quizás ya a finales de la misma, en que la teoría del *yihad* cuaja doctrinalmente, este significado se marginó en el Derecho islámico clásico, para el que el de la lucha en el camino de Dios por expandir el Islam entre los “cafres”, los no creyentes, fue su sentido fundamental. Por ejemplo, en dos de los compendios de Derecho islámico clásico más célebres en Al-Andalus que he citado el capítulo dedicado al *yihad* solo trata de este último²⁸.

El “gran *yihad*” o combate espiritual, interno, del creyente contra el vicio, las pasiones y la ignorancia se defiende por el misticismo islámico, los sufíes, que se basan en la Sunna, en la que pueden leerse *hadices* que reflejan cómo el Profeta dijo a un grupo de seguidores que regresaban de una batalla:

“oh vosotros que guerreáis, acabáis de llegar del pequeño *yihad* para realizar el gran *yihad*”, preguntando éstos, ¿y cual es ese gran *yihad*?, a lo que él respondió: ‘la lucha contra uno mismo’.

Y en otro *hadiz*, se cuenta que el Enviado afirmó:

“el mejor *yihad* es el que el hombre lleva a cabo contra sus propias pasiones. El mejor *mudjâhid*, es el que, por amor a Dios, lucha contra sus pasiones”²⁹.

La mayor importancia dada por los sufíes a este combate puramente espiritual, radica en su creencia de que “la primera de estas luchas es mucho más difícil que la segunda”³⁰. El misticismo sufí ha desarrollado una teoría sobre el camino espiritual del *yihad* que, en definitiva, podría describirse como:

“la lucha o el esfuerzo en contra de los vicios, las pasiones y la ignorancia que pueden realmente extraviar a una persona, consiguiendo así limpiar o purificar el alma. Es la expresión máxima en la búsqueda del conocimiento (...), con el fin de derrotar al *kufur* (cafre) que, en diferentes medidas, se encuentra en todo ser humano”³¹.

En conclusión, el *yihad* se entendió en el Derecho islámico que se formó a partir del Corán y la Sunna en los siglos IX y siguientes fundamentalmente como la “Guerra

²⁸ La *Risala fî-l-Fih* de Abu Ibn Zayd y la *Qidwat al-gâzi* de Ibn Abî Mamman.

²⁹ En todo caso, la autenticidad de estos *hadices* fue negada con posterioridad (por ejemplo, en el siglo XIII-XIV por Ibn Taymiyya o, en el XVIII, por Abdelwahab), inspirándose en estas opiniones radicales los islamistas por así decir yihadistas contemporáneos (*infra* apartado 3).

³⁰ Reschid, A.: “L’ Islam et le Droit des Gens” cit., p. 445.

³¹ Escudero Toby, Y.: “Yihad: concepto y límites”, <http://www.webislam.com?id=1314> p. 5 (en las pp. 5-8, se aporta una síntesis de la teoría sufí sobre el “gran *yihad*”).

Santa” contra los no musulmanes. Se trataba de una obligación colectiva que más tarde se predicó de todo buen musulmán varón. Obligación permanente, que seguiría vigente hasta conseguir la máxima expansión de la verdadera fe en el mundo.

La idea de un Islam ecuménico, fruto de la sumisión o de la dominación del mundo, renacida hoy en la mente de algunos islamistas radicales, no es, desde luego, nueva. Desde que los Abásidas llegaron al poder en el Islam (años 750 d.d.C.), nace la idea de un poder absoluto, ecuménico, ejercido por el califa sobre todos los musulmanes³². Con la invasión mogol del siglo XIII, el califato fue destruido (1258 d.d.C.). La tradición se mantuvo únicamente en Egipto, con Baibars, sultán de los mamelucos, que se hizo reconocer como califa, un Abasida superviviente de la masacre de su familia; fue solo un símbolo. Hubo que esperar al califato otomano, a comienzos del siglo XVI, para volver a encontrar el principio de la soberanía universal: los sultanes otomanos lo establecieron desde el siglo XVIII, como puede comprobarse en muchos actos del Derecho diplomático³³. Nunca con todo ha habido en la *umma* una adhesión general al califato, hasta el punto, como Louis Milliot dejó escrito, de que:

“en vez de un único califa, el Islam ha contado, en ocasiones, con varios califas y, siempre, con anticalifas. El califato parece, más bien, una clara pretensión, nunca realizada en la práctica, a una soberanía universal y a un imperio ecuménico.”³⁴

Con independencia de que, pese a la desaparición del Imperio otomano y el califato turco, lata en los Estados musulmanes existentes una solidaridad básica, de fondo, lo que Milliot llamaba, en su Curso de La Haya de 1949, “una unidad espiritual que se suma a una voluntad de afirmarse en tanto que unidad política”³⁵, y de que algunos sectores del Islam actúen como precursores, a modo de punta de lanza que agite las conciencias a fin de lograr de nuevo esa decidida voluntad de llevar la fe islámica (en el Islam, recuérdese, todo es religión) al mundo entero, como veremos después, lo cierto es que en el Derecho islámico clásico (*fiqh*), y a aquí quería yo llegar para poner fin a tan largo exordio, el *yihad* es una lucha permanente por imponer la fe islámica en todo el orbe; leamos, si no, en la cita del historiador alemán Egon Flaig³⁶, las palabras escritas en el siglo XIV por Ibn Jaldún:

³² Es la teoría del califato-soberanía universal (Milliot: “La conception de l’Etat...” cit., p. 650).

³³ *Ibidem*, p. 650.

³⁴ *Ibidem*, p. 652.

³⁵ *Ibidem*, p. 681.

³⁶ “Der Islam Hill die Welteroberung (El Islam quiere conquistar el mundo)” (<http://www.faz.net/Rub475F682/E3FC26868A8A5276D4FB91607/Doc%7EE2671621>

“En el Islam, el *yihad* está prescrito por la ley, porque aquél tiene un mensaje universal que atañe a toda la humanidad, que libremente o por la fuerza deberá convertirse a la religión del Islam”.

2. EL REFORMISMO RELIGIOSO EN EL ISLAM Y SU CONCEPCIÓN SOBRE EL *YIHAD*.

El *yihad* como “guerra santa” para defenderse del infiel pero también como medio de propagación de la religión musulmana formó parte, pues, del Islam más ortodoxo desde al menos el siglo XI.

Pues bien, esta concepción del *yihad*, que se remonta a casi diez siglos atrás, sigue vigente para muchos musulmanes hoy. Los intentos de reforma que agitaron el mundo islámico en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX no consiguieron erradicarla³⁷. Tentativas reformistas, estas, que pretendieron adaptar el Derecho musulmán a las exigencias de las nuevas realidades históricas³⁸. Intelectuales como el persa Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897), su discípulo el egipcio Muhammad Abdu (1948-1905), el libanés Rashid Rida (1865-1935), el sirio al-Kawabibi (1849-1902) o el tunecino Abdelaziz al-Thaalibi (1874-1944) fueron representantes bien conocidos de la llamada *salafiyya* o “reformismo islámico”, abogando por una vuelta a los primeros tiempo del Islam y a la lectura directa de los textos fundamentales, olvidando las interpretaciones y reinterpretaciones que de los mismos se habían hecho por los ulemas en el Derecho islámico clásico; y postulando una sociedad para los diversos Estados árabes y musulmanes basada en este Islam reformado.

[C119](#), FAZ, 15.09.2006); con traducción al inglés: “Islam wants to conquer the World” (<http://www.westernresistance.com/blog/archives/003067.html>).

³⁷ Se ha llegado a decir en este sentido que “mientras el Islam no conozca un Vaticano II, las fuentes iniciales de legitimación de la violencia islamista (...) [se hallan] en la evocación de una escolástica musulmana nunca cuestionada” (Del Valle: “Las bases...” cit.)

³⁸ Para un análisis detallado de estos esfuerzos *vid.* Paradela Alonso: “Belicismo y espiritualidad...” cit., pp. 1-22, sobre todo 13 ss. y, desde luego, Maher al-Charif, palestino y profesor, desde 1993, en el Instituto Français du Proche Orient (Damasco, Siria) de Historia Moderna del Mundo y del Pensamiento Árabes: “La evolución del concepto de *yihad* en el pensamiento islámico”, <http://www.casaarabe-islam.es/index.php?modulo=contenido&idi...> (conferencia que forma parte de una amplia investigación de su autor editada recientemente, en lengua árabe, con el título *Evolución del concepto de yihad*, Damasco, 2008).

Estos pensadores no centraron sus reflexiones en la doctrina concreta del *yihad*, siendo el objetivo esencial de su actividad intelectual más amplio y ambicioso, al afrontar las cuestiones básicas de naturaleza política y social de las comunidades musulmanes de la época así como la posición de estas ante occidente y las demás religiones reveladas. No obstante, sus doctrinas también llegaron, como resultado inevitable de su naturaleza, al concepto de la “guerra santa”.

Convencidos de la unidad esencial del género humano, estos intelectuales musulmanes predicaban el rechazo al fanatismo y a toda manifestación religiosa desmesurada, lo que les llevó a posicionarse en contra de la “caza del hereje” o del apóstata que se desencadenó, como comentaré después, en algunos países islámicos. El egipcio Muhammad Abdu, por ejemplo, hizo hincapié en que El Corán es, esencialmente, un libro de religión, revelado al Profeta para guiar a la humanidad en el Camino Recto, pero no un libro de ciencias naturales o de historia; lo científico y las cuestiones del mundo, afirmaba, son competencia de la razón, del intelecto del ser humano. Abdu invitó a buscar los elementos comunes en las tres religiones monoteístas³⁹ y consideraba que el verdadero Islam no aprobaba las manifestaciones de religiosidad excesivas, sino que por el contrario quería relaciones de amistad y cooperación con cristianos y judíos. El pensador egipcio defendió ardorosamente que el Islam garantiza las libertades de pensamiento y expresión⁴⁰.

Una línea de pensamiento así solo podía desembocar en una concepción del *yihad* amplia y flexible, que incluía desde luego el *yihad mayor*, la lucha contra la bestia que todo ser humano alberga en su interior, al que se consideraba superior en naturaleza a su componente, el *yihad menor*, de lucha contra los enemigos en la guerra. El *yihad* bélico y belicista solo era admitido como respuesta defensiva frente a agresiones o ataques del infiel. De hecho, alguno de estos reformistas, caso probablemente el pensador indio musulmán Sáyyid Ahmed Jan (1817-1898)⁴¹, llegaron a una reformulación del *yihad* en términos similares a la doctrina cristiana de la “guerra justa”⁴².

³⁹ Según algunas fuentes, Abdu creó en Beirut, en colaboración con otras personalidades islámicas, una sociedad secreta que tenía como objetivo conciliar el Islam el Cristianismo y el Judaísmo. Entre sus miembros se encontraba el sacerdote inglés Isaac Tyler, que después se convirtió en un propagandista de dicha asociación en Gran Bretaña (Maher al-Charif: “La evolución del concepto de *yihad*...” cit., p. 5).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Vid.* Paradelo Alonso: “Belicismo y espiritualidad...” cit., pp. 13-14.

⁴² Por ejemplo, el reformista Muhammad Abdu, interpretando la azora de La Vaca (“quienes creen, quienes emigran y combaten en la senda de Dios esos pueden esperar la misericordia de Dios, pues Dios es indulgente, misericordioso (*El Corán*, 2, 215-218), entiende que Dios autorizó el *yihad* solo para “defender la verdad y la difusión del llamamiento del Islam. Calificó de “desvaríos” de los “enemigos del Islam y [a veces] de algunos musulmanes” las opiniones de quienes sostenían que el Islam se extendió en el mundo mediante la fuerza y la conquista. Según este reformista, la agresión está prohibida

El “reformismo islámico” veía en el concepto dominante del yihad (la “guerra santa” tanto defensiva como ofensiva, para la propagación de la fe verdadera) el resultado de una comprensión errónea del mismo y fruto de la interpretación equivocada de los textos coránicos, en particular de ciertas aleyas de El Corán, por parte de comentaristas antiguos que, por lo demás, no hacían sino ser fieles al clima intelectual y cultural imperante en épocas pasadas y muy distintas a los años en los que el reformismo proclamaba su doctrina. Más en concreto, los reformistas disienten de la interpretación dada a la azora del Arrepentimiento (El Corán, 9) y en particular a su aleya 123:

“¡Oh los que creéis! ¡Combatid, entre los infieles, a quienes os rodean! ¡Encuentren en vosotros la dureza! Sabed que Dios está con los piadosos”.

Desde el siglo V de la Hégira (el X d.d.C.), algunos comentaristas de El Corán defendieron la tesis de que la aleya 123 de la azora 9 establecía el deber de los musulmanes de luchar contra los infieles allí donde se hallaran; su interpretación se basaba en que la azora del Arrepentimiento fue revelada al Profeta ya en Medina, esto es, posteriormente a la revelación que recibió en La Meca, razón por la que la azora cronológicamente posterior anulaba todas las anteriores que la contradicen (teoría de la abrogación o *nasbk* citada *supra*). El tunecino al-Thaalibi, uno de los reformistas islámicos que hemos mencionado antes, reconoce, sí, que la azora 9 fue revelada en Medina, pero insistió en la necesidad de tener en cuenta el contexto histórico en la que se produjo: se refería a una situación en la que los musulmanes se defendían de los infieles, es decir, reflejaba una situación coyuntural tras la que los creyentes deberían volver, en el marco de las azoras reveladas en La Meca, al estado

por El Corán como “una de las ofensas más odiadas por Dios” y defiende la idea (que utiliza contra quienes sostenían, para defender la íntima relación del Islam con la guerra, que el mismo Profeta participó en más de ochenta guerras y en el reparto del botín consiguiente) de que todos estos conflictos armados en los que el Enviado se implica fueron de naturaleza defensiva contra quienes querían acabar con él y su mensaje. Según Abdu, los compañeros del Profeta no se desviaron de esta orientación en los primeros tiempos del Islam, pues sus luchas tenían como objetivo protegerlo del ataque de los infieles (persas, bizantinos) que invadían las fronteras de los países árabes que se habían convertido a la religión musulmana, Más tarde sí, después las conquistas islámicas tuvieron un móvil político, apartándose en muchos casos de los principios estrictamente religiosos.

Este pensador egipcio, en sus polémicas con otros intelectuales y religiosos islámicos a propósito del *yihad*, rebatió con pasión la idea de que el Islam es una religión que, contrariamente a la cristiana, legitima la guerra y es muy riguroso con sus oponentes; Abdu, por el contrario, afirma que el Islam es una religión de perdón y solo permite la guerra “para defenderse de la agresión de los enemigos” pero nunca “para obligar a nadie a convertirse al Islam o como venganza de sus adversarios” (Maher al-Charif: “Evolución del concepto de *yihad*...”, pp. 6-8).

anterior de paz y reconciliación. Tras un análisis detallado de la cuestión sobre la interpretación del Corán y los errores a ella conectados, al-Thaalibi llega a la conclusión de que los musulmanes no deben consentir que se hagan interpretaciones “vengativas, fanáticas o antiliberales” del Corán que impidan la aproximación entre los hombres⁴³.

La reformulación del concepto de *yihad*, que llevó de hecho a su desaparición efectiva en los conflictos con los no musulmanes durante las épocas pre y colonial en la mayoría de los países islámicos, tuvo que ver también, amén de esta tendencia intelectual de la *salaḥiyya*, con las estructuras sociales y políticas que dichos países fueran adoptando:

- así, en los países que continuaron con un cierto modelo medieval de organización social y política, que expresaba su identidad en términos islámicos, el *yihad* siguió empleándose como un instrumento de lucha armada contra el colonizador (Argelia, Libia, Sudán...).
- Pero en otros, en los que el liberalismo y el nacionalismo calaron en las nuevas generaciones, el *yihad* fue únicamente un instrumento residual, poco utilizado y confinado en los sectores sociales e intelectuales más aferrados al pasado (Egipto, Palestina...)⁴⁴.

El papel, pues, secundario y en muchas ocasiones puramente retórico, que el *yihad* tuvo en el período colonial en no pocos países árabes y musulmanes se prolongó tras la independencia de la mayoría de ellos, dado que rompieron con el modelo islámico político-religioso⁴⁵, manteniendo solo dentro de esa esfera el llamado estatuto personal (matrimonio, divorcio, filiación, sucesiones)⁴⁶. La mayoría

⁴³ En el análisis que de la doctrina de este pensador efectúa el profesor palestino Maher al-Charif, recoge una afirmación del reformista tunecino que me parece realmente curiosa: al-Thaalibi pedía a sus hermanos hacer “una interpretación de El Corán que coincida con los principios de la Revolución Francesa, compartidos por este libro sagrado” (“Evolución del concepto de *yihad*...” cit., p. 21).

⁴⁴ Para un estudio detallado de los países mencionados que hemos dividido en dos grupos, puede consultarse el de Rudolph Peters: *Islam and colonialism. The doctrine of Jihad in modern history*, Mouton Publishers, La Haya, 1979, pp. 3 ss., 53 ss., 63 ss., 75 ss., 84 ss. Y 94 ss.

⁴⁵ Hubo excepciones, claro, siendo la más conocida la de Arabia Saudí y los emiratos del Golfo Pérsico, que continuaron rigiéndose totalmente por la ley islámica.

⁴⁶ En los países musulmanes, estas materias de Derecho privado se engloban en el concepto de Derecho del estatuto personal (*kanoun al ahwal al-shakhsiya*), término iniciado en Egipto que, más tarde, fue recogido también por otros Estados (Irak, Túnez, Líbano, Siria...). Los países musulmanes, en la mayoría de los cuales la *Sharia* es el Derecho aplicable a estas cuestiones de estatuto personal, pueden dividirse en dos grupos: aquellos en los que el Derecho de Familia ha sido regulado directamente por el legislador nacional, por el Estado, pero que al hacerlo éste se inspiró en la *Sharia* y se basó en el *fiqh*: (caso de Egipto, Malasia,

de los países árabes y musulmanes se otorgaron Constituciones y Códigos legales inspirados en los de su Metrópoli y, además, su incorporación a algunas de las Organizaciones internacionales más importantes, caso paradigmático es el de la Organización de Naciones Unidas, les forzaron al abandono progresivo de doctrinas y leyes basadas en el Derecho islámico clásico (el *fiqh*). Estos nuevos gobiernos contaron con el apoyo de las autoridades religiosas en general, y los ulemas, puestos al servicio de los políticos, les concedían la justificación religiosa tan necesaria siempre (en el Islam todo es religión) en un país musulmán.

Los intentos de reforma laica y liberal, favorecidos por la nueva estructura política y social de muchos países islámicos, con su postura tolerante para con “el otro” y su afirmación del carácter estrictamente defensivo del *yihad*, no pudo impedir con todo el revisionismo radical que se gesta en algunos de esos países impulsado por un proceso cuya incubación tiene lugar ya tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y su origen con la conjunción de factores diversos⁴⁷. Nace así, en algunos de ellos, una tendencia hacia un fundamentalismo religioso acusado, apareciendo los activistas del Islam político que recurrieron, sobre todo en las últimas décadas del siglo XX, a la práctica, con base en el *yihad* del Derecho islámico clásico, de la violencia armada contra sus enemigos externos e internos.

La aparición, en Egipto, de la organización de los Hermanos Musulmanes, fundada por Hasan al-Banna en 1928, genera una vuelta a un islamismo profundo que prende en otros países. En esta corriente, el *yihad* reaparece con todo su vigor bélico y belicista y aún se amplía, pues para *algunos* islamistas radicales⁴⁸ la “guerra santa” no solo legitima el combate para la propagación de la fe verdadera en todo el

Marruecos o Túnez); y los Estados musulmanes, como Bahrain o Líbano, que optaron por “sacar” el Derecho del estatuto personal de la competencia de las instituciones del Estado, poniéndolo bajo el control directo de las autoridades religiosas (con todo, esa adaptación operó una cierta transformación del Derecho islámico clásico). *Vid.* Nasir CVO, Jamal J.: *The Islamic Law of personal status*, Kluwer Law International, 2002 (3ª ed.), pp. 34 ss.; Abiad, Nisrine: *Sharia, muslim States and international human rights treaty obligations: a comparative study*, British Institute of International and Comparative Law, Londres, 2008, pp. 51-57.; y para un estudio de síntesis, breve pero claro y útil, de este sistema normativo común a la mayoría de los países musulmanes actuales en torno al estatuto personal Blanc, François-Paul: *Le Droit musulman*, Dalloz, París, 2007 (2ª edición), pp. pp. 39 ss. (el matrimonio), 63 ss. (su disolución), 85 ss. (la filiación), 101 ss. (tutela de los menores de edad), 111 ss. (sucesiones).

⁴⁷ Aumento de la ofensiva colonial de Occidente, descomposición del Imperio Otomano y abolición del califato, incremento de la influencia de las instituciones educativas laicas, con la consiguiente lucha con los sectores que defienden a rajatabla la aplicación estricta de la *sharía* (...).

⁴⁸ Como más adelante apunto, no todos ellos aceptan el *yihad* contra gobiernos musulmanes.

mundo sino también para derrocar a los gobiernos que en los mismos países musulmanes no se basan en las leyes instituidas por Dios⁴⁹.

3. LA CONCEPCIÓN “ISLAMISTA” DEL MISMO.

La organización de los Hermanos Musulmanes fue el punto de arranque de una ola de islamización que se agudizará posteriormente y que hoy tiene su punta del iceberg en la actual República Islámica de Irán, de una parte, y, de otra, en su manifestación más sanguinaria y radical en la organización terrorista al-Qaeda, autora de los atentados del 11-S (2001)⁵⁰.

El precursor, de algún modo, del islamismo fundamentalista que toma cuerpo en algunos países islámicos a partir de la aparición de los Hermanos Musulmanes, fue sin duda el imán Taqqi al-Din Ahmad Ibn Abdelhalim Ibn Taymiyya (1263-1328). Su obra influyó enormemente en pensadores islamistas contemporáneos, como el egipcio Sayyid Qutb (1906-1966), el paquistaní al-Maududí (1903-1979) o el palestino Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989) a los que aludiré enseguida. Basándose en algunos pasajes del Corán, Ibn Taymiyya entendió que el *yihad* era una de las obligaciones más importantes del Islam, siendo incluso más valioso que la peregrinación a la Meca, la oración y el ayuno⁵¹, y sostuvo que el

⁴⁹ Escribió Hasan al-Banna, fundador de esta organización y asesinado en 1949 a los 43 años: “todos los musulmanes deben hacer el yihad. El yihad es una obligación impuesta por Alá a cada musulmán y no puede ser ignorada ni eludida (...). Los versos del Corán y la Sunna de Mahoma (la Paz sea con él) (...) intiman a la gente en general al yihad (con la expresión más elocuente y la exposición más clara), a la guerra, a las fuerzas armadas y a todos los medios de lucha por tierra, mar y aire (...)” (traducción de Luis Cesar Bou, <http://ar.geocities.com/obser/sicitos/banna/html>).

⁵⁰ Interesante es la tesis doctoral de Alfonso Merlos, leída en la Universidad Complutense de Madrid y bajo la dirección de Rafael Caldach Cervera, en el año 2008, sobre *La evolución estructural de al-Qaeda. Ventajas operativas y desafíos para el contraterrorismo*.

⁵¹ Convirtiéndolo así en el segundo en importancia de los “pilares del Islam”. El Islam considera esencial la práctica por todos sus integrantes, estén donde estén, residan donde residan, tengan la nacionalidad que tengan, de cinco obligaciones, que se llaman los “pilares del Islam” (*arkan al-islam*): 1) la profesión de fe (*shabada*): “no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”. Este testimonio debe ser hecho público “de forma verbal y con total asentimiento del corazón” por todo musulmán al menos una vez en su vida. 2) La oración ritual (*as-salat*): debe realizarse cinco veces al día⁵¹. Durante la oración, los musulmanes miran en dirección a la Cava, pequeña estructura cúbica que se halla en el *haram* (lugar inviolado) de la Gran Mezquita de La Meca. Como paso previo a la misma, el creyente debe hacer asimismo las pertinentes abluciones. El viernes es el Día Santo del Islam, por lo que a primera hora de la tarde de los viernes se celebran en las mezquitas oraciones colectivas especiales, precedidas de un sermón desde el púlpito que pronuncia el imán (o *jatib*). 3) Pagar la limosna legal o azaque (*az-zakat*). Su importe se calcula con base en los bienes y ahorros de la familia, viniendo a ser un 2'5 % de los ahorros que superan

mismo Dios impuso a los musulmanes la obligación de luchar contra todos los que conociendo el llamamiento de Mahoma al Islam no se convirtieron a él⁵².

El egipcio Sayyed Qutb⁵³, como al-Maududi, considera que o hay Islam o yahiliyya (“estado de ignorancia”)⁵⁴; e Islam hay únicamente cuando el gobierno del Estado se basa totalmente en las leyes instituidas por Dios. Como el paquistaní al-Maududi sostuvo, la soberanía esté “en” y emana “de” Dios (repárese, no del pueblo). Allí donde la *yahiliyya* reine, todo buen musulmán debe combatirla, siendo el *yihad* el arma adecuada para hacerlo⁵⁵. Qutb, como al-Maududi también, rechaza la distinción entre *yihad* defensivo y ofensivo. La tesis de los reformistas que predicaban el *yihad* solo contra los agresores del Islam, según el islamista egipcio, reflejaban un escaso conocimiento de la naturaleza de éste y de su papel en el mundo, constituyendo una visión derrotista del mismo. El Islam tiene como misión “establecer el reino de Dios e imponer su ley en todo el universo y sobre todo el

una cantidad mínima que ha de mantenerse como saldo durante un año lunar. En muchos Estados musulmanes (“la mayoría” según Dominique Cresp), el azaque ya no se recauda por el Gobierno, habiéndose convertido en una limosna voluntaria, aunque su pago sigue considerándose como una de las obligaciones esenciales de todo buen musulmán. 4) El ayuno durante el mes de Ramadán (*al-saum*) obliga a los musulmanes a abstenerse de comer y beber (también de fumar y mantener relaciones sexuales) desde el amanecer hasta la puesta de sol, debiendo además, quien pueda hacerlo, dar de comer como mínimo a un pobre. 5) La peregrinación a la Meca (*al-hajj*): todo musulmán adulto, capacitado físicamente y dotado de bienes suficientes, debe realizar esta peregrinación al menos una vez en su vida. Habrá de realizarse durante los 10 primeros días del último mes del año lunar (Cresp, D.: “A propósito del Islam... de ciertos vocablos... y de algunas implicaciones”, en <http://www.usbmed.edu.co/mercatura/nr04/islam.htm>; “Glosario de términos islámicos”, Centro cultural islámico de Valencia (disponible en <http://arabespanol.org/islam/glosario.htm>).

Sectores del Islam, que se remontan a varios siglos de antigüedad pero que lamentablemente han resurgido hoy, añaden a estas cinco una obligación fundamental más que algunos, por ello, llaman el “sexto pilar” pero que, para quienes lo defienden, es el segundo en importancia tras la profesión de fe: el *yihad*. Todo buen musulmán estaría obligado al *yihad*, es decir, adelantando ideas sobre las que volveré detalladamente después, la “guerra santa” contra los infieles.

⁵² Maher al-Charif: “La evolución del concepto de yihad...” cit., pp. 11-12.

⁵³ Para al-Charif, fue “sin duda alguna, quien dejó la huella más profunda en la ideología de los pertenecientes a la corriente islamista yihadí que practica, actualmente, la violencia armada” (*op. cit.*, p. 13).

⁵⁴ Se alude así a la era árabe preislámica, cuando no se conocía el mensaje religioso del Islam.

⁵⁵ De ahí que se haya sostenido que “el yihad es la revolución permanente para el movimiento islámico” (Rudolph Peter: *Jihad in classical and modern Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 1996, p. 160).

género humano”. Interpretando las azoras 8 (El botín) y 9 (El arrepentimiento), Sayyed Qutb llega a la conclusión de que éstas, que por ser las últimas reveladas anulan todas las anteriores que las contradicen, no subordinan la orden de luchar contra los infieles a la condición de que estos “hayan agredido a los musulmanes o sus territorios”; por el contrario, “la finalidad de difundir el Islam es la que da origen al principio del *yihad*, que no se limitará a la defensa, como en las fechas iniciales del establecimiento del Estado islámico en Medina”⁵⁶.

Tan o más contundente se manifestó Sayyid Abu A’la al Maududi, fundador en Lahore (Pakistán) del Partido Islámico o Partido de Dios (*Yamaat-e-Islam*). El *yihad* es necesario porque el Islam es “un sistema integral y global” que pretende acabar “con los demás sistemas falsos existentes en el mundo”. El *yihad*, como el egipcio Sayyed Qutb sostenía, es ofensivo y defensivo a la vez: defensivo porque sirve para proteger y consolidar la estructura del Estado islámico, y ofensivo en cuanto considera que el Islam debe oponerse “a todos los demás regímenes basados en principios contrarios al Islam y pretende derrocarlos”⁵⁷.

Abdullah Yusuf Azzam, en fin, que no solo escribió sobre el *yihad*⁵⁸ sino que lo practicó en Aghanistán donde fue asesinado en circunstancias extrañas (1989), sostuvo que se vio forzado a sacar el tema después de que el *yihad* “haya caído en el olvido”. Considera que la tradición que atribuye al Profeta el dicho de que el “*yihad* menor” o “guerra santa” es inferior en naturaleza al “mayor” (la lucha espiritual del ser humano por mejorar) es “falsa e infundada”. Azzam afirmaba⁵⁹ que el *yihad*, en su sentido bélico, “era un hábito para los píos antepasados”. Y a diferencia del imán Abdu y otros reformistas que mantenían que el Islam no puede imponerse por la fuerza y bajo coacción, Azzam entiende que el *yihad* se autorizó para salvar de la incredulidad a la humanidad entera, esto es, para establecer la religión de Dios en la tierra y construir las bases de un Estado islámico⁶⁰. Él cree que la fe islámica es la única forma de salvar a la humanidad y liberar al hombre de su sufrimiento, sobre todo tras el fracaso de la civilización occidental en traer la felicidad para el género humano y en darle la paz espiritual que necesita. El *yihad*, que según este pensador religioso ha acompañado al Islam en todas sus fases, es absolutamente necesario: dado que la naturaleza de la *yahiliyya* levantará en el camino grandes obstáculos, el

⁵⁶ En su libro *Señales del camino*, que cita al-Charif (“La evolución del concepto de *yihad*...”, p. 14).

⁵⁷ Al-Charif: “La evolución del concepto de *yihad*...”, pp. 12-13.

⁵⁸ Por ejemplo en sus libros *La defensa de las tierras musulmanas: la primera obligación después de la fe* (1979) o *Signos de Ar-Rahman in el *yihad* de Afganistán* entre otros.

⁵⁹ Nos transmite Maher al-Charif en su profundo trabajo sobre los pensadores islamistas (“La evolución del concepto de *yihad*...” cit., pp. 15-16 y, en general, sobre este pensador islamista pp. 10 ss.)

⁶⁰ Debe advertirse empero que él se opuso a la idea, defendida como ya he señalado por otros islamistas radicales, de aplicar el *yihad* a a regímenes musulmanes considerados “apostatas” o “renegados”.

Islam, entiende Azzam, no podrá superarlos si se limita a transmitir teóricamente su mensaje; debe lanzarse con todos los medios necesarios para combatirla. Según Azzam, las normas del *yihad* establecen que se comunique a las otras comunidades, antes de su desencadenamiento⁶¹; pero después de haberlo hecho, la guerra contra todos los que apoyen a los infieles es un deber de todo buen musulmán. Toda acción que puede beneficiar a los musulmanes y perjudicar a los infieles es legítima. El *yihad* es prioritario y su proclamación depende del juicio del caudillo militar en el campo de batalla. Azzam destacó también que el *yihad*, tanto con el alma como con los bienes, en Afganistán, Palestina “o en cualquier tierra musulmana que ha sido ocupada por los infieles” se considera como una obligación individual de los musulmanes, entendiendo (de acuerdo con las enseñanzas de Ibn Taymiyya) que, en estos casos, el *yihad* no necesita ni autorización. Y esta obligación de todo musulmán persistirá hasta la recuperación del territorio perdido, insiste, “en Palestina, Afganistán y [repara amigo lector si eres español] al-Andalus” y otros países. Abdullah Yusuf Azzam cree que el *yihad* no solo es uno de los “pilares del Islam” sino una de las obligaciones más importantes, incluso es (de nuevo el eco de un precursor, Ibn Taymiyya) “el principal deber” después de la profesión de fe en la unicidad de Dios (“Solo hay un Dios y Mahoma es su profeta”)⁶².

Estos pensadores, además, amplían el concepto de *yihad*. Así, frente a los tradicionalistas que no iban más allá de la publicación de recopilaciones de textos clásicos sobre el *yihad*, y los reformistas que insistieron en su carácter meramente defensivo, la corriente islamista más radical, amén de revitalizarlo, lo considera el medio idóneo para implantar en el Estado un régimen genuinamente islámico, argumentando incluso sobre su uso lícito contra los propios musulmanes una vez demostrada y proclamada su impiedad⁶³. Los grupos islamistas que defienden esta concepción amplia del *yihad* encuentran en el Derecho islámico clásico (*fiqh*) el concepto de *takfir* (anatema, acusación de infidelidad) la justificación para legitimar el *yihad* contra los mismos gobiernos musulmanes que nunca habían apostatado de manera explícita y de Estados en los que el Islam era la religión oficial. El recurso al

⁶¹ Una de las normas más significativas entre las que regulaban la práctica del *yihad* en el Derecho islámico clásico era la que exigía, antes de llevarlo a cabo, que se requiera al infiel a convertirse al Islam o pagar tributo, no entablándose el combate si los no creyentes aceptaran. No hay, con todo, unanimidad entre las diversas escuelas jurídicas islámicas sobre el alcance que tenía esta exigencia previa de sumisión al Islam (Ver *Risala...* XXX: capítulo de la guerra santa, pp. 105 (nota 73) y 184. En cualquier caso, cuando se utiliza, según una tradición que se remonta al imán Eboû-Youssouff, la fórmula empleada era la siguiente: “os invitamos al Islam; si lo abrazáis, vuestros derechos serán como los nuestros y vuestros deberes como nuestros deberes; si os negáis, dadnos *djizyeh* (tributo); si no nos lo dais, os atacaremos” (Rechid, A.: “L’Islam et le Droit des Gens” cit., pp. 465-466).

⁶² *Supra* nota 51.

⁶³ Paradela Alonso: “Belicismo y espiritualidad...”, pp. 18-20.

takfir tomó forma en la mente del islamista, al que ya me he referido, Sayyed Qutb y otros militantes tras sufrir una dura experiencia en las cárceles de su país, Egipto, por el crimen, como el mismo Qutb se quejaba amargamente en alguno de sus escritos, de haber predicado y defender la ortodoxia religiosa⁶⁴. La profesora Nieves Paradela nos recuerda, a propósito de esta figura del *takfir* que ya fue aplicada con el mismo propósito anteriormente:

“los almorávides contra los reyes de taifas andalusíes, los almohades contra los almorávides (...) y más contemporáneamente, Jomeini contra el Shah, los iraníes contra los iraquíes, y viceversa, en la guerra que les enfrentó en los años ochenta”⁶⁵.

En todo caso, debe advertirse que no todas las organizaciones islamistas entienden el *takfir* de la misma manera: la organización de los Hermanos Musulmanes, por ejemplo, en Egipto, no aceptó este recurso, por creer que causaría en el seno de la comunidad musulmana un grave ruptura; al-Yihad por el contrario, grupo islamista egipcio también, creado en 1979 bajo el liderazgo de Abd al-Salam Farach, sí lo hizo y, de hecho, lo utilizó contra el Presidente egipcio Anwar al-Sadat que fue asesinado en 1981 por miembros de esta organización; y, en fin, un tercer modelo vendría representado por la Comunidad de Musulmanes (*Yamaat al-Mushimin*), que aplica el *takfir* a toda la sociedad cuando ésta no se rebela contra el gobierno impío⁶⁶.

En suma, esta corriente de islamismo fundamentalista parte de la base de la superioridad de la comunidad islámica y de la religión musulmana, siendo esta diferente a cualquier otra religión en la medida en que constituye un sistema integral y global que no se limita, por decirlo así, a los elementos o aspectos estrictamente religiosos. El Islam tiene como objetivo expandirse en el mundo para salvar a la humanidad de su incredulidad y derrocar todo régimen no islamista, estructurando la sociedad toda sobre nuevas bases de civilización, en el marco de un Estado islámico basado, como describe el profesor palestino que hemos citado ya varias veces Maher al-Charif (sin que él participe de esta posición, déjese bien claro): “en la ‘soberanía de Dios’ (...)”⁶⁷

⁶⁴ Sayyed Qutb fue finalmente ejecutado, en agosto de 1966, bajo el régimen del coronel Gamal Abdel Nasser, habiendo permanecido en prisión diez años.

⁶⁵ “Belicismo y espiritualidad...” cit., p. 18.

⁶⁶ Este movimiento es más conocido con el nombre de Yamaat al-Takfir wa-l-Hiyra (Comunidad del Anatema y la Emigración). Vid. Gema Martín Muñoz: *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona, 1999, pp. 338 ss.

⁶⁷ “La evolución del concepto de yihad...” cit., p. 19.

Acontecimientos recientes como el ataque israelí a Hamás, en Gaza, a comienzos de año (enero 2009), han dado pie a que líderes de al-Qaeda, caso de Osama ben Laden y Aymal al-Zawahiri o del dirigente de esta organización terrorista para el Magreb Islámico Abu Musab Abdelwadoud, lanzaran diversos mensajes y comunicados, el 14 y el 6 y 21 de enero los dos primeros y el 2 y 15 del mismo mes el último, que resultan de gran utilidad para aclarar cual es el tipo de *yihad* que estos islamistas modernos defienden y, lo que es más importante, ponen en práctica hoy. Afirman sus proclamas:

“Digo a mi nación islámica: estando satisfechos meramente con considerar responsables a los gobernantes y a los clérigos, pero absteniéndose entonces de actuar, no se os absuelve de responsabilidad a vosotros. Esa es otra maneta de evadir vuestro deber. En el sagrado Corán, el mandato de Alá está claro: la participación en la *yihad* en su causa, por medio de las posesiones o de uno mismo, ha de continuar hasta que se convierta en un deber colectivo” (Osama ben Laden, grabación de 14 de enero de 2009).

“¡Oh musulmanes donde quiera que sea, luchas contra la campaña sionista-cristiana, y golpead sus intereses donde quiera que los halléis” (al-Zawahiri, mensaje de 6 de enero de 2009).

“Los leones del Islam en cualquier parte [debéis] golpear los intereses de los enemigos del Islam, es decir los cristianos y los judíos, donde podáis y por los medios que podáis” (Osama ben Laden, grabación del 14 de enero).

“Extended vuestras manos a vuestros hermanos los muyahidines y cerrad de golpe los intereses judíos y cruzados en vuestros países. Sin compasión ni indulgencia. Batid los blancos con precisión. Proporcionad información a vuestros hermanos. Haced planes con seguridad. Recurrid al secreto y al silencio” (llamamiento a “nuestra gente en el Magreb” de Abu Musab Abdelwadoud de 15 de enero de 2009).

Se califica incluso de traidores y renegados, contra los que debe lanzarse también el *yihad*, a los gobernantes de países musulmanes como Egipto, Arabia Saudí, Yemen o Irak, añadiendo Abu Musab a los de Argelia y Mauritania; se les acusa de formar “una alianza satánica compuesta por judíos, cristianos y renegados” (mensaje del 15 de enero del dirigente de al-Qaeda en el Magreb)⁶⁸.

⁶⁸ Los pasajes citados y otros en Reñares: “¿Qué dicen los líderes de al-Qaeda sobre la operación militar israelí en Gaza?”, *ARI* núm. 14/2009, 21 de enero, pp. 1-6 (<http://realinstitutoelcano.org>).

Es decir, el islamismo radical contemporáneo defiende una concepción del *yihad* como “guerra santa”, lo califica de deber de todo musulmán, y entiende legítima cualquier ataque (incluido el terrorismo) en cualquier parte del mundo contra cristianos y judíos o sus intereses (esto es, la civilización occidental) y aun contra los gobiernos de ciertos países musulmanes que han incurrido en *takfîr*, es decir, se consideran apostatas. El requerimiento a la acción terrorista se traslada, desde un punto de vista geográfico, a los “leones del Islam” en el Magreb, la península Arábiga, Irak y en general Oriente Medio, pero también en Chechenia, Somalia, Afganistán, Pakistán y Uzbekistán.

5. EL NEO-REFORMISMO EN EL ISLAM.

La irrupción de los neo-reformistas alimenta la esperanza. El neo-reformismo es un fenómeno que se está dando recientemente en el pensamiento islámico⁶⁹.

Según esta corriente de pensamiento, la violencia armada ha demostrado su fracaso. La lucha armada solo es legítima en caso de autodefensa frente a agresiones extranjeras. El neo-reformismo sostiene que el Islam rechaza tanto la lucha armada ofensiva (aun en el caos de la apostasía) como el auto-sacrificio (terrorismo suicida)⁷⁰, pues las relaciones del Islam con las demás comunidades se fundamenta en la paz, siendo la guerra una estado accidental, coyuntural, excepcional.

El neo-reformismo hace hincapié en la necesidad de liberarse de las ataduras a las ideas medievales escritas en los primeros años de la dinastía abbasí, cuando el Islam dominaba medio mundo, que se dividía por los juristas en la Casa o Tierra del Islam, (*Dar al-islam*) y la Casa o la Tierra de los Infieles (*Dar al-harb*).

Y se oponen al establecimiento del Estado islámico. Nunca existió en el Islam, dicen, un Estado religioso, salvo en la época del Profeta, cuyo gobierno estaba apoyado por la revelación divina.

Los neo-reformistas afirman, en fin, que los musulmanes necesitan una verdadera reforma religiosa, reconsiderar su legado jurídico, establecer nuevos fundamentos del Derecho islámico y de la legislación y construir una teoría moderna del Estado y de la sociedad que garantice la autoridad de la comunidad sobre sí misma.

⁶⁹ Maher al-Charif: “La evolución del concepto de *yihad*...” cit., pp. 22 ss. Por sus escritos y pensamiento en general, este profesor palestino podría, en mi opinión, ser calificado de neo-reformista.

⁷⁰ *Vid. ad ex.* Hamza Aktan: “Acciones terroristas y ataques suicidas a la luz del Corán y la Sunna”, en Ergün Çapan (editor): *Una perspectiva islámica. Terrorismo y ataques suicidas*, traducido por Ali Larakí, Ediciones La Fuente, Somerset (New Jersey, Estados Unidos), 2008, pp. 25-42; y Ergün Çapan: “Los ataques suicidas y el Islam”, *Una perspectiva islámica...*, pp. 97-113.

6. CONCLUSIÓN.

La aparición del movimiento neo-reformista es, sin duda, una ventana a la esperanza, que contrasta con el islamismo militante y radical de no pocos sectores de la *umma*.

El neo-reformismo deja patente una gran verdad que, por lo demás, es La Verdad dominante en la que tantos musulmanes de buena fe insisten. Como el historiador marroquí Abdullah Laroui, que sostiene, con razón a juicio de quien esto escribe:

“Relacionar la violencia con la ideología del Islam (...) es deshonesto por ambas partes, tanto del lado musulmán como del no musulmán. Conozco la historia lo suficiente para saber que todo movimiento político cae en algún momento en la tentación de recurrir a la violencia. Ha habido a lo largo de la historia terrorismo puritano, terrorismo jacobino, terrorismo anarquista, terrorismo sionista, terrorismo hinduista y terrorismo confuciano. Podría alargar la lista y señalar que los hombres que hicieron de esto una teoría profundamente elaborada, como Bakunin o Georges Sorel, no pensaron en ningún momento en el Islam”⁷¹

Si el terrorismo yihadista existe, también está su rechazo más sincero por líderes islamistas, incluso conservadores en lo político y religioso. Como la Universidad, tan conservadora como prestigiosa en el mundo islámico, de Al-Azhar que rechazó el discurso de al-Qaeda y su entorno.

Mas la esperanza de un Islam reformado desde un punto de vista religioso, político, jurídico y cultural es muy tenue, porque el llamamiento neo-reformista no parece tener demasiada posibilidad de éxito. ¿Razones?: sus defensores están lejos de los órganos educativos y de comunicación de los países árabes y no cuentan, tampoco, con una amplia base social en el conjunto de los creyentes.

Y es que el fundamentalismo islámico no está representando solo por el terrorismo yihadista. Hay un fundamentalismo ético y religioso, teñido de pragmatismo en sus relación con Occidente, sí, pero que constituye el alimento de ese Islam profundo que llama a sus fieles a la oración y maneja, ha escrito entre nosotros una gran conocedora del tema, “una cosmovisión medievalizante y anacrónica”⁷². Es ese fundamentalismo, muy alejado del tópico según el cual los chiíes (un 10% del Islam) son los extremistas por excelencia mientras que los

⁷¹ “La modernización de Marruecos”, <http://www.casaarabe-jeam.es/index.php?odulo=contenido&idioma=es&id=81&seccion=9>

⁷² Paradelo Alonso, N.: “Belicosidad y espiritualismo...” cit., p. 20.

sunníes (el 85%) son los moderados, que se inspira en la aleya 110 de la azora 3 de su Libro Sagrado:

“Sois la mejor comunidad humana que jamás se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios”.

Yo creo que la mayor responsabilidad en la lucha por avivar esa esperanza que la aparición de un neo-reformismo implica está, en estos momentos, en manos de los propios musulmanes. Estoy por tanto de acuerdo con M. Fethullah Güllen, erudito del Islam y pensador así como un destacado activista del diálogo interreligioso, cuando afirma:

“Los musulmanes deben decir ‘en el verdadero Islam, el terrorismo no existe’. En el Islam, matar a un ser humano es un acto tan grave como la incredulidad (...). Nadie puede emitir una fatua sobre este asunto. Nadie puede ser un terrorista suicida (...). Incluso en situación de guerra –cuando es difícil mantener un equilibrio- eso no está permitido en el Islam”⁷³.

Son los propios musulmanes, que han alumbrado en la segunda mitad del siglo XIX y aun en la segunda también del XX ideas de reforma que proclaman la paz, el perdón y un diálogo fecundo y sincero entre las civilizaciones, quienes deben poner a la luz que este terrorismo radical aduce para legitimar su barbarie solo supuestas justificaciones, basadas en una lectura antirracional y anacrónica de sus textos sagrados⁷⁴.

⁷³ “En el verdadero Islam, no existe el terrorismo”, en Ergün Çapan: *Una perspectiva islámica. Terrorismo y ataques suicidas*, traducción de Ali Larakí, Ediciones La Fuente, Somerset (New Jersey, estados Unidos), 2008, p. 1.

⁷⁴ *Vid.* sobre este punto las reflexiones de Gustavo de Arístegui: “Las dudosas razones del terror islamista”, http://www.belt.es/expertos/experto_print.asp?id=134; así como las de los autores que se citan en la nota 70 *supra*.