

CONSIDERACIONES SOBRE FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO Y *ÛIHĀDISMO* EN MEDIO ORIENTE

Arturo Ponce Guadian
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El presente artículo tiene como propósito principal, por una parte, deslindar algunos aspectos ideológicos que faciliten la comprensión de la situación política actual en Medio Oriente y, por otra, analizar cómo influyen esos aspectos en el desarrollo específico de las diversas facetas del fundamentalismo islámico. En este sentido, se exponen algunos elementos básicos que definen, en general, al fundamentalismo, posteriormente se presentan de manera específica las fases y el desarrollo del fenómeno del fundamentalismo en el Islam a fin de analizar las diferencias ideológicas entre el resurgimiento islámico y el *Ûihādismo*, destacando los aspectos que los distinguen para comprender el desarrollo y la articulación política del islamismo radical en su faceta *Ûihādí*, que pone en el centro de su acción política la noción de “guerra santa” (*Ûihād*).

Palabras clave: Medio Oriente, Islam, Fundamentalismo, Yihadismo, Política Internacional.

Considerations on Islamic fundamentalism and *Jihadism* in the Middle East

This article has two principle objectives: first, to clarify some ideological aspects that will permit a better understanding of the current political situation in the Middle East and, second, to analyze how those aspects have influenced various specific pro-

cesses of Islamic fundamentalism. To this end, it elucidates some basic elements that define fundamentalism in a general way. The essay then discusses the phases and development of the phenomenon of Islamic fundamentalism in an approach that identifies the ideological differences between Islamic resurgence and *Jihadism*, emphasizing the key elements that distinguish them and allow the reader to comprehend the development and political articulation of radical Islamism in its *Jibadi* manifestation, which sustains as its center of political action the idea of “Holy War” (*Jihad*).

Keywords: Middle East, Islam, fundamentalism, *Jihadism*, international politics

Arturo Ponce Guadian

Cursó la Licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Posee una maestría en Estudios Diplomáticos por el Instituto de Matías Romero de Estudios Diplomáticos, de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y tiene maestría y doctorado en Estudios de Asia y África, con la especialidad en Medio Oriente, en el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México. Fue Profesor-investigador en el CEAA de El Colegio de México y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Sus líneas de investigación son Historia del Islam en Medio Oriente; Filosofía y Pensamiento Político en el Islam; Arte y Cultura en Medio Oriente.

Introducción

El desarrollo de varios movimientos políticos actuales en Medio Oriente tiene su origen y fundamento en la vertiente política del Islam que ha desarrollado un papel crucial en el entorno actual de la región. Las facetas en las que se ha manifestado esta vertiente en el mundo islámico son múltiples. El presente artículo tiene como propósito principal, por una parte, deslindar algunos aspectos ideológicos que faciliten la comprensión de la situación política actual en Medio Oriente y, por otra, analizar cómo influyen esos aspectos en el desarrollo específico de las diversas facetas del fundamentalismo islámico. En este sentido, se exponen algunos elementos básicos que definen, en general, al fundamentalismo, posteriormente se presentan de manera específica las fases y el desarrollo del fenómeno del fundamentalismo en el Islam a fin de analizar las diferencias ideológicas entre el resurgimiento islámico y el yihādismo, destacando los aspectos que los distinguen para comprender el desarrollo y la articulación política del islamismo radical en su faceta yihādí, que pone en el centro de su acción política la noción de “guerra santa” (yihād).¹

Durante el siglo XX, el Medio Oriente experimentó acontecimientos decisivos que tendrían repercusiones y consecuencias dramáticas en la situación política internacional contemporánea. Algunos de esos acontecimientos son antecedentes clave en el desarrollo político de la región. Si bien por razones de espacio no serán tratados en extenso, serán mencionados en el texto como sustrato histórico fundamental.

Hemos resumido esos acontecimientos de la manera siguiente:² 1) la caída del Imperio otomano: división de las provincias otomanas del Medio Oriente (1918-1922), abolición del sultanato (1922) y del califato (1924); 2) creación del Reino de Arabia Saudita (1925-1932) y triunfo del *wahhābismo*; 3) pérdida de Palestina y creación del Estado de Israel (14 de

mayo de 1948); 4) Revolución Islámica en Irán (enero 1978-febrero 1979) y establecimiento de la República Islámica de Irán; 5) Guerra Irán-Iraq (1980-1988), Guerra del Golfo (1991) y caída de Şaddām Ḥusayn (2003).

Elementos básicos del fundamentalismo

El fundamentalismo³ es un tipo de pensamiento (ideología) y de acción religiosa que trata de instaurar un orden político basándose en la interpretación de las fuentes religiosas originarias. En este aspecto, se plantea de modo radical el problema del fundamento ético-religioso de la organización política. Desde esta perspectiva, el Estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa. Este pacto puede ser entendido de dos maneras: como actualización del pacto original que un grupo de creyentes cree haber establecido con Dios, o como el conjunto de valores irrenunciables en los que se creen y por los cuales es necesario actuar con los medios de la política.⁴ El fundamentalista, en tanto defensor de reglas que se encuentran en un Libro considerado sagrado por ser la manifestación directa de Dios, intenta adaptar no sólo su comportamiento religioso sino también su actividad social y política a cuatro principios que han sido expuestos por Enzo Pace y Renzo Guolo,⁵ los cuales se resumen a continuación:

1. *Inerrancia*, es decir, la ausencia de error respecto al contenido del Libro sagrado, considerado íntegramente como una totalidad de sentido y de significados que no pueden ser interpretados libremente por la razón humana sin alterar la verdad que el Libro encierra;

2. *Abistoricidad* de la verdad contenida en el Libro revelado, lo cual significa que el mensaje religioso no puede ser considerado desde una perspectiva histórica, ni adaptarlo a las condiciones cambiantes de la sociedad humana, pues se considera que su verdad trasciende la razón humana;

3. *Superioridad* de la Ley divina con respecto a la terrena, a partir de cuyas prescripciones contenidas en el Libro sagrado se cree que surge un

modelo integral de sociedad perfecta, superior a cualquier tipo de sociedad formada por los seres humanos;

4. *Supremacía del mito de fundación*. El mito de los orígenes tiene la función de señalar el carácter absoluto del sistema de creencias, al que cada uno de los fieles es llamado a seguir, con lo que se otorga un sentido de cohesión que agrupa a todos los que se sujetan a esas creencias (ética de la fraternidad político-religiosa).

Fundamentalismo islámico y yihādismo

El islamismo, considerado como el Islam político, es una gama de corrientes doctrinales cuya característica común es el propósito de “islamizar” a la sociedad, esto es, de crear el entorno que garantice la primacía del principio coránico de “ordenar lo aceptado y prohibir lo reprobable” (*tā'murūna bi-l-ma'rūfi wa tanhawna 'ani al-munkar*),⁶ mediante la aplicación rigurosa de la ley islámica (*šar'ā*).

Por otra parte, el llamado yihādismo es un islamismo radical, en el sentido de que considera que la tarea de alcanzar un orden islámico resulta inseparable de la práctica de yihād, como combate en la senda de Dios (*fī sabīl Allāh*), en tanto que las otras corrientes islamistas si bien casi siempre asumen el deber del yihād en cuanto lucha armada, lo hacen en circunstancias excepcionales, por lo que condenan el terror y optan por una vía progresiva y legalista.⁷

El fenómeno comúnmente señalado como fundamentalismo islámico (*al-ušūliyya al-islāmiyya*)⁸ es en realidad el producto de la acción de movimientos que han operado en fases históricas diversas, que pueden ser definidas así:⁹ 1) la edad de la renovación (*taydīd*);¹⁰ 2) del reformismo (*išlāh*);¹¹ 3) del islamismo¹² y 4) del yihādismo.¹³ Cada una de estas fases se analiza a continuación.

1. El surgimiento a escala mundial de movimientos renovadores en el Islam en el siglo XVIII es un aspecto esencial para comprender el desa-

rrollo de los movimientos reformistas y radicales islámicos en el mundo contemporáneo. El mundo islámico experimentó en el siglo XVIII una oleada renovadora que se extendió por todo el mundo musulmán, desde África hasta Asia. De esta manera, esos movimientos se extendieron desde el Sudán (Muḥammad Aḥmad ‘Abd Allah, el Maḥdī, 1844-1885), Chad y Libia (Muḥammad ‘Alī al-Sanūsī, 1787-1859), Nigeria (el jeque ‘Uṭman Dan Fodio, el Maḥdī, 1754-1817, que fundó el califato de Sokoto, 1809-1903), Guinea, Senegal y Mali (Al-Ḥāỵy ‘Umar Tal, 1794-1865) pasando por la península arábiga (Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, 1705-1787) y el subcontinente Indio (Sayyid Aḥmad Šahīd, 1786-1831), hasta el Sudeste Asiático.¹⁴

El movimiento de renovación islámico (*taḥdīd*) es una especie de fundamentalismo que durante los siglos XVIII y XIX se manifestó en diferentes áreas periféricas de los imperios musulmanes, caracterizado principalmente por el activismo de actores sociales de origen básicamente tribal.¹⁵

Los movimientos de renovación fueron la respuesta a una crisis política y socio-religiosa en el mundo islámico. En este sentido, el Islam asumió algunos rasgos característicos. Por una parte, se opuso a la penetración de las potencias occidentales; por otra, a la influencia de otras religiones. Estos dos factores fueron considerados como causa de la decadencia en el Islam.

Otro rasgo característico de los movimientos de renovación fue la aparición de figuras carismáticas que se presentaron como “renovadores” de la continuidad de la tradición religiosa, algunos de ellos considerados como el *Maḥdī*, el esperado o el enviado de Dios para restaurar un orden político y religioso basado en una vuelta a los orígenes.¹⁶

El movimiento más importante de la renovación islámica se desarrolló en Arabia central a partir del siglo XVIII. El fundador de este movimiento fue Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb (1703-1787) que predicó un retorno a las fuentes, a un Islam puro y liberado de todas las innovaciones censurables introducidas hasta entonces. El *wahhābismo* se basa principalmente en el concepto de la absoluta soberanía de Dios, que

debe ejercitarse incluso en el plano mundano. Se trata de un monoteísmo rígido y, por lo tanto, del rechazo absoluto de todo politeísmo, al cual se le asocia cualquier forma de adoración hacia los seres humanos, incluidos los santos.¹⁷

‘Abd al-Wahhāb unió su prédica religiosa a un movimiento político encabezado en Arabia central por Muḥammad Ibn Sa‘ūd, un jefe tribal local con quien fundó un movimiento religioso-político. Ibn Sa‘ūd utilizó el *wahhābismo* como un ideal religioso para legitimar su guerra (yihād) y someter a las otras tribus de la península arábiga.¹⁸ Con las circunstancias de la Primera Guerra Mundial, las intrigas del gobierno británico en Medio Oriente y después de la caída del Imperio Otomano, los *sa‘ūdíes* vencieron a las diferentes tribus de la Arabia central y el Ḥiyyāz (conquista de La Meca, 1924) con lo que unificaron la mayor parte de la península bajo su liderazgo, fundando el Reino de Arabia Saudita (monarquía absoluta), con su capital en Riad.¹⁹

A partir de entonces, el credo *wahhābī* se institucionalizó y se ha difundido a lo largo de Medio Oriente, el Norte de África y Asia Central. La instauración del Reino de Arabia Saudita llevó consigo la victoria ideológica del *wahhābismo* en el Islam *sunní*, con la que se cristalizó la corriente teológica formulada por Ibn Taymiyya (1263-1328),²⁰ cuya importancia radica en haber sistematizado con un celo extremo la *sunnā* como la “ortodoxia islámica”,²¹ a partir de la escuela jurídica rigorista constituida en el siglo IX por el teólogo y jurista Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855),²² que, apoyándose en El Corán y los dichos y hechos (*aḥādīṭ*, hadices) del Profeta, preconizaba el regreso a la religión pura de los antiguos, rechazando otro consenso (*iymā‘*) que no fuera el de los Compañeros (*ṣaḥāba*) del Profeta y condenando toda innovación (*bid‘a*).²³

2. La corriente más importante del reformismo (*iṣlāḥ*) es la *salafīyya* (vuelta a los ancestros) que se desarrolló a finales del Imperio Otomano, con su primer expositor Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897)²⁴ y después en Egipto con Muāammad ‘Abduh (1849-1905) y su discípulo Rashīd Riḍā (1865-1935).²⁵

La corriente desarrollada por al-Afgānī creía que el renacimiento musulmán debía darse por una vía política. En este sentido, los reformistas hacen hincapié en la reforma de la administración, la burocracia y la autoridad política. El desafío reformista giraba en torno a la posibilidad de conciliar la modernidad europea con el Islam de finales del siglo XIX, intentando adaptar a un lenguaje islámico algunos conceptos sociales y políticos de origen europeo.²⁶

Después de la caída del Imperio Otomano, el reformismo dio un curso notable a las reivindicaciones de carácter nacionalista y a las luchas por la independencia en algunos países del Medio Oriente y el Norte de África. Sin embargo, el reformismo no logró ubicarse como un factor de liderazgo y cambió en estos movimientos, a diferencia del naciente nacionalismo árabe.

3. El declive del Islam como elemento fundacional de los nuevos países surgidos a partir del desmembramiento del Imperio Otomano, con el surgimiento del nacionalismo árabe y del socialismo, marcó un momento clave en el descenso del reformismo islámico. En este aspecto, se ha señalado que “la tendencia predominante en el periodo posterior a la independencia (después de la Segunda Guerra Mundial) fue fomentar formas seculares de identidad nacional y solidaridad y limitar la religión a la vida privada más que a la pública. Así, predominaron formas de nacionalismo o socialismo locales (egipcio, sirio, libio) o regionales/lingüísticas (árabe o baaz). Esta tendencia secular cambió de forma casi imperceptible en los años sesenta y se volvió más acusada en los años setenta (...)”.²⁷

Sin embargo, con el posterior fracaso del nacionalismo y el socialismo árabes, el surgimiento del islamismo²⁸ marcará el rumbo del desarrollo político actual en Medio Oriente, el Norte de África y el Asia Central. En los orígenes del islamismo está la creación de la organización llamada Hermanos Musulmanes, fundada en 1928 por el egipcio Hasan al-Bannā (1906-1949),²⁹ en donde se desarrolló la ideología del Islam político. En el pensamiento de al-Bannā surgió la idea de hacer hincapié en una organización político-religiosa como instrumento revolucionario de la

unidad islámica para hacer posible una salida final a los procesos de independencia de los países árabes e islámicos.

4. El radicalismo islámico, en su vertiente yihādī,³⁰ tiene su origen en el pensamiento del egipcio Sayyid Quṭb (1906-1966),³¹ quien definió teóricamente los fundamentos de ese radicalismo. En la base de esta ideología se encuentra la idea coránica del combate en el camino de Dios (*fi sabīl Allāh*).³² En este radicalismo, esa idea se traduce en una declaración de guerra “contra todos los poderes humanos” en cualquier forma que se presenten y en cualquier orden que adopten. En el pensamiento de Quṭb la noción de “yihād” es central, porque de ser un concepto que asumía una función defensiva en el territorio del Islam, en la nueva visión se convierte en un principio ofensivo en donde la violencia abarca todos los ámbitos. En este sentido, la idea de “yihād” que Quṭb expone es maximalista y ofensiva, pues piensa que el Islam debe destruir cualquier fuerza que se interponga entre Dios y los hombres, criticando a los que han sostenido que el “Islam ha prescrito sólo la guerra defensiva”.³³ Quṭb expresó esa concepción en su libro *Ma‘ālim fi l-ṭarīq* (*Señales en el camino*) de la siguiente manera:³⁴

Puede decirse que Mahoma era capaz de suscitar entre sus compatriotas el nacionalismo árabe y, así, los hubiera unido, pues ellos habrían respondido favorablemente a ese llamado porque estaban cansados de las continuas guerras tribales y venganzas sangrientas. Por tanto, habría tenido la capacidad de liberar las tierras árabes de la dominación de los imperialismos romano y persa para establecer un Estado árabe unido. Pero Dios no dirigió a su Profeta por esa vía (...), pues el camino no era liberar a la tierra de la tiranía romana y persa para remplazarla con la tiranía árabe (...). La tierra pertenece a Dios y debe ser purificada por Él, pues no hay más soberanía que la de Dios, ni ley que no sea la suya, ni autoridad de un hombre sobre otro, pues todo poder pertenece a Dios Todopoderoso. La comunidad de hombres que el Islam proclama está basada sólo en la fe, en la cual todos los pueblos de cualquier raza o color, árabes, romanos o persas son iguales bajo la divisa de Dios Todopoderoso.

El establecimiento del dominio de Dios Todopoderoso sobre la tierra, la abolición del dominio del hombre, quitarle la soberanía al usurpador para restituirla a Dios Todopoderoso así como la aplicación de la Ley Divina (*sharī'a*) y la abolición de las leyes hechas por el hombre, no puede lograrse sólo por medio de la prédica. Los que han usurpado la autoridad de Dios Todopoderoso y oprimen a sus creaturas no van a dejar su poder sólo a través de la prédica.

Cualquiera que entienda el carácter particular de esta religión, entenderá también el lugar de la lucha por medio de la espada (*ḡihād bi l-sayf*) (...), se comprenderá que el Islam no es un “movimiento defensivo” en el sentido estrecho de lo que hoy se llama técnicamente una “guerra defensiva”.

Características del resurgimiento islámico

Como se ha señalado anteriormente, el resurgimiento islámico, en su vertiente política, es un fenómeno resultado de la acción de diversos movimientos que han operado en diferentes contextos históricos y que han definido, a su vez, múltiples facetas de esa vertiente política. A pesar de que existen algunas diferencias entre esos movimientos de renovación, existe un conjunto ideológico común que enmarca el resurgimiento islámico en general. En este sentido, John L. Esposito³⁵ ha destacado seis elementos de ese marco común, que se resumen a continuación y que incluyen las ideas siguientes:

1. El Islam es una forma de vida total y global, por lo que la religión es parte integral de la política, el derecho y la sociedad.

2. El fracaso de las sociedades musulmanas se debe a su desviación del camino del Islam y la adopción de una vía secular occidental, con su ideología y valores.

3. La renovación de la sociedad exige un retorno al Islam, una reforma o una revolución político-religiosa y social-islámica que se inspire en *El Corán* y en el primer movimiento islámico encabezado por Mahoma (*summa*).

4. Para restaurar la soberanía de Dios e inaugurar un orden social islámico, las leyes civiles de inspiración occidental y secular deben ser reemplazadas por la ley islámica (*šar'ī'a*), único proyecto aceptado para la sociedad musulmana (*umma*).

5. No obstante que la occidentalización de la sociedad musulmana se condena, la modernización como tal es aceptada. Sin embargo, la ciencia y la tecnología deben subordinarse y adaptarse a las creencias y valores islámicos para evitar la occidentalización y secularización de la sociedad musulmana.

6. El proceso de re-islamización requiere la creación de organizaciones o asociaciones de musulmanes (como los Hermanos Musulmanes) que mediante su ejemplo y actividades inviten a otros a convertirse en militantes que luchen contra la corrupción y la injusticia social.

Elementos distintivos del yihādismo

La irrupción del islamismo radical, en su vertiente *yihādī*, representa un cambio fundamental en la ética y la práctica política, pues la visión maniquea de los militantes radicales pone en el centro de su comportamiento y su acción política la “guerra santa” (*yihād*), para hacer cumplir los designios y la voluntad divinos. En este sentido, los *yihādīes* van más allá de los seguidores de los movimientos musulmanes de renovación, pues, por una parte, destacan la vía violenta como una acción legítima para obtener sus fines. Por otra parte, reducen a los “otros”, los infieles, a ser simplemente enemigos seguidores de Satán. John L. Esposito,³⁶ por ejemplo, ha expuesto los elementos característicos de los movimientos *yihādīes* que conforman su base ideológica y los supuestos de su acción política, los cuales resumimos a continuación:

1. Una mentalidad de lucha religiosa y política que tiene como base la idea de que el neocolonialismo inglés, francés, norteamericano y soviético, así como el poder del sionismo, han enfrentado a Occidente con el mundo islámico.

2. El establecimiento de un gobierno islámico no es una alternativa, sino un imperativo basado en el mandato o la voluntad de Dios. En consecuencia, todos los musulmanes deben cumplir con ese mandato divino esforzándose por aplicar íntegra y literalmente la ley de Dios (šar‘īa).

3. En tanto que la legitimidad de los gobiernos musulmanes se fundamenta en la šar‘īa, los gobiernos que no la siguen son ilegítimos. Por lo cual, los musulmanes que no siguen la ley islámica son acusados de infidelidad, cuyo descreimiento exige una “guerra santa” que los enfrente.

4. La “guerra santa” contra el descreimiento y los no creyentes es un deber religioso, por lo cual, todos los creyentes verdaderos están obligados a combatir a los gobiernos desviados y a quienes los apoyan, individuos o gobiernos extranjeros. Para los militantes radicales se es un verdadero creyente o se es un infiel. La lucha a muerte se da entre el ejército de Dios y los seguidores de Satán.

5. Los cristianos y los judíos, en lugar de ser reconocidos como “Gente del Libro” (*Ahl al-Kitāb*)³⁷ y de haber tenido un estatus legal (*ḍimmis*;³⁸ protegidos) en los gobiernos islámicos, son considerados ahora como no creyentes debido a sus vínculos con el colonialismo occidental cristiano y el sionismo. En este aspecto, cristianos y judíos son vistos como socios en una conspiración judeocristiana contra el Islam y el mundo musulmán. Asimismo, los diversos grupos religiosos no musulmanes son objeto de persecución.

El autodenominado Estado Islámico (EI), conocido también como *Dā‘iṣ* (por sus siglas en árabe),³⁹ es uno de los ejemplos más representativos de esos grupos *ŷihādīs* que han adoptado ese ideario y que con base en él han desarrollado todo un proyecto político, yendo más allá incluso de grupos como Al-Qaeda, con los que comparten la misma vertiente radical y violenta.

En este aspecto, el EI se distingue de otros grupos radicales por los objetivos de su programa político, que pone como objetivo principal el establecimiento de un estado islámico, en donde se aplique de una manera literal y rigurosa la ley islámica (šar‘īa). El medio para lograr

ese objetivo es el yihād, la “guerra santa”, que se dirige no sólo contra los no musulmanes sino, de manera particular, contra individuos y gobiernos musulmanes que no comparten ese ideario político-religioso.

Desde esa perspectiva, el EI se ha propuesto eliminar las delimitaciones políticas en Medio Oriente para formar un “califato” bajo su liderazgo, de manera específica en las fronteras creadas para separar Siria e Iraq surgidas a raíz del acuerdo del 16 de mayo de 1916 entre Mark Sykes y François Georges-Picot, los diplomáticos británico y francés que acordaron secretamente la partición territorial en Medio Oriente.

Por ello, el EI considera un imperativo derrocar a los gobiernos árabes que considera infieles e ilegítimos, así como luchar contra las potencias occidentales que los apoyan. Además, como parte de su programa de “reislamización”, el EI ha decidido limpiar el Medio Oriente de minorías religiosas consideradas heréticas o politeístas (šī‘íes, *yazīdīes*, cristianos y judíos), que estén en el territorio conquistado.

Conclusiones

El fundamentalismo islámico sufrió un proceso de transformación ideológica y de articulación de una praxis política que fue centrándose en ciertas ideas clave que constituyen el núcleo de una concepción radical del islamismo, haciendo hincapié en el enfrentamiento con los “otros”, es decir, con todos aquellos que no piensan igual y que, por lo tanto, actúan de manera diferente. En este sentido, para los movimientos islamistas radicales, yihādíes, la observancia estricta y rigorista de la ley islámica es el punto nodal para reinsertar a la religión en la vida pública y en el escenario político.⁴⁰

Para lograr este objetivo, ha sido necesario poner como medio estratégico fundamental la idea de yihād como “guerra santa” activa contra todo lo que se opone o que se considere contrario al proyecto del establecimiento de un gobierno regido por la ley de Dios (šar‘īa) y de sus seguidores.

De esta manera, el enfrentamiento y la lucha no sólo se dan contra los no creyentes o los seguidores de otras religiones, sino contra los musulmanes que no profesan las mismas ideas de los *ÿihād*ies. En esta perspectiva, adquiere relevancia el enfrentamiento, de manera particular, contra el Islam *shī‘ī*, por lo que se ha sugerido que a este *ÿihād*ismo habría que añadirle un *antišī‘ismo* visceral. A pesar de que en 1959 se emitió una *fatwa* de la Universidad de al-Azhar, en la que se reconocía al *šī‘ismo* como la quinta escuela jurídica del Islam, para los *ÿihād*ies, por el contrario, el *šī‘ismo* es una herejía y combatirlo se ha convertido en una obligación religiosa.⁴¹

Notas

¹ *ÿihād*, de género masculino en árabe, significa propiamente “esfuerzo” y “lucha”, aunque se le traduce generalmente por “guerra santa” (E. Tyan, “Djihad”, en H. Gibb *et al.*, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, 1986, p. 538-540; Felipe Mailló Salgado, *Diccionario de historia árabe e islámica*, 2013, p. 278-279). Véase el uso especial que se hace de este término en el versículo coránico (25:52): “No obedezcas a los infieles, lucha contra ellos con gran esfuerzo (*ÿihādan kabīran*), por medio de él [El Corán]”. La segunda parte del versículo también podría traducirse: “lucha contra ellos como en una gran guerra (*ÿihādan kabīran*), por medio de él”. Véase texto árabe en Gustave Flügel (ed.), *Corani Textus Arabicus*. 1881, p. 189; para el texto en español véase Julio Cortés (trad.), *El Corán*, 2005, p. 388. Para la concepción de la idea de “guerra santa”, no sólo en el Islam sino en el occidente cristiano, véase James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, 1997.

² Algunos de esos acontecimientos históricos, para comprender el avance en Medio Oriente del islamismo radical, han sido señalados por Georges Corm, *Religión y conflicto en Oriente Próximo. Una visión laica*, 2013, pp. 65-71, quien destacó cinco grandes sucesos: 1) el triunfo del wahabismo saudí en el Islam, 2) la secesión de los musulmanes de la india, 3) el sionismo y la creación del estado de Israel, 4) la creación de la Organización de la Conferencia Islámica, 5) la revolución religiosa iraní. Por otra parte, Olivier Roy hizo hincapié en “tres traumas del Oriente Próximo árabe”: 1) el fracaso en 1918 del proyecto de creación de un gran reino árabe sobre las ruinas del Imperio Otomano; 2) la creación del estado de Israel; 3) la inversión de los equilibrios entre *šī‘ismo* y *sunnismo*. Véase, Olivier Roy, *El Islam y el caos*, 2007, pp. 62-66.

³ Los fundamentalismos surgen como respuesta a una crisis amenazante y están inmersos en un conflicto con enemigos cuyas políticas y creencias laicistas les parece que se oponen a la religión. M. E. Marty y R. S. Appleby, (eds.), “Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family”, en *Fundamentalisms observed*, 1991, pp. 822-823; Karen Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, 2004, pp. 22-23.

⁴ Enzo Pace y Renzo Guolo, *Los fundamentalismos*, 2006, pp. 8-9.

⁵ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁶ Parece más apropiado traducir *al-ma'rūf* por “lo aceptado”, no por “el bien”, así como *al-munkar* por “lo reprochable”, no por “el mal”. Juan Vernet (trad.), *El Corán*, 1980, p. 99. También véase, Julio Cortés (trad.), *El Corán*, 2005, p. 65 (3: 104 y 110). Para el texto árabe, Flügel, G. (ed.), *op. cit.*, p. 31. Para un análisis detallado de este principio coránico, véase Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, 2003.

⁷ Antonio Elorza, *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. 2008, p. 183.

⁸ “El término *al-usuliyah al-islamiyya* connota una búsqueda por los fundamentos de la fe, la fundación de la comunidad política islámica (*umma*) y las bases de la autoridad legítima (*šar'iyah al-hukm*). Tal formulación hace hincapié en la dimensión política del movimiento islámico más que en su aspecto religioso”. R. H. Dekmejian, *Islamism in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. 1995, p. 4.

⁹ A este respecto puede verse Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, 2006, p. 42. Véanse además las tres etapas del desarrollo del fundamentalismo islámico, a saber, el revivalismo, el reformismo y el radicalismo, expuestas en Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism. The Story of Islamist Movements*, 2010, pp. 2-4, 13-26, 35-57 y 65-86.

¹⁰ La idea de “renovación” en el Islam tiene como base la referencia a un dicho (hadiz) del Profeta, según el cual éste predijo que “al principio de cada siglo, Dios enviaría a alguien para renovar la religión”. J. J. G. Jansen, “Tadjdīd”, en H. Gibb, *et al.*, *op. cit.*, vol. 10, pp. 61-62.

¹¹ *Išlāḥ* es un término coránico para describir la reforma predicada y emprendida por los profetas al advertir a las comunidades impías y exhortarlas a volver al camino de Dios reorganizando sus vidas, como individuos y como comunidad, dentro de las normas de la *šar'īa*. Este precepto coránico (azoras 7:170, 11:117, 28:19) constituye uno de los fundamentos del reformismo islámico. Véase, John L. Esposito, *op. cit.*, p. 143; A. Merad, “*Išlāḥ*”, en H. Gibb, *et al.*, *op. cit.*, vol. 4, 1986, pp. 141-163.

¹² Para un estudio sobre el concepto de “islamismo”, véase M. Mozaffari, “What is Islamism? History and definition of a concept”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8. núm. 1, 2007, pp. 17-33, y Roxane L. Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Princeton Readings in Islamist Thought*. 2009.

¹³ Para un análisis acerca del desarrollo de la idea de “*ŷihād*” en el Islam radical, véase Michael Cook, “Islamism and Jihadism: The transformation of classical notions of Jihad into an Ideology of Terrorism”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, núm. 2, 2009, pp. 177-187. Véase especialmente para los diversos movimientos del *ŷihād*ismo en Medio Oriente y Norte de África, A. Plebani, (ed.), *New (and old) patterns of jibadism: Al-Qa’ida, the Islamic State and beyond*, 2014.

¹⁴ Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 44-45; John L. Esposito, *op. cit.*, 2003, p. 63 y Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶ Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 42-43 y Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁷ Elorza, A., *Umma. El Integrismo en el Islam*, 2002, pp. 122-124.

¹⁸ M. Al-Rasheed, *Historia de Arabia Saudí*, 2003, p. 37.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 66-74.

²⁰ Henri Laoust, “Ibn Taymiyya”, en Gibb, H. *et al.*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 951-955.

²¹ Ibn Taymiyya denominó a los seguidores de esa “ortodoxia islámica” como la “Gente de la *Sunna* y la Comunidad” (*ahl al-sunna wa l-ŷamā’a*). Ibn Taymiyya, *Sbarb al-Aqeedat-il-Wasitiyah. Text on the fundamental beliefs of Islam and rejection of false concepts of its opponents*, 1996, pp. 144-154 y Antonio Elorza, *op. cit.*, 2002, pp. 70-71.

²² Henri Laoust, *op. cit.*, 1986, pp. 272-277.

²³ *Ibíd.*, p. 275.

²⁴ Para una biografía y selección de textos de al-Afgani, véase Nikki Keddie, *An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”*. 1983.

²⁵ Véase la biografía intelectual y política de ‘Abduh en Mark Sedgwick, *Muhammad Abdub*, 2010. Riḍā publicó una biografía y selección de artículos de su maestro ‘Abduh, véase, R. Riḍā, *Tā’rīj al-ustād al-imām al-shayj Muhammad ‘Abub*. 1931, 3 vols.; también véase Ruiz Figueroa, Manuel. *Islam: Religión y Estado*, 1996, pp. 145-172.

²⁶ Antonio Elorza, *op. cit.*, p. 102.

²⁷ John L. Esposito, *op. cit.*, p. 197.

²⁸ El islamismo hace referencia a movimientos contemporáneos que “intentan regresar a los fundamentos escriturales de la comunidad islámica” con la finalidad de “restaurar la primacía de las normas derivadas de esos textos fundacionales para la vida colectiva” de una manera “explícita e intencionalmente política”, Roxane Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *op. cit.*, p. 4.

²⁹ Roxane Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *op. cit.*, pp. 49-55.

³⁰ Felipe Maíllo Salgado, “El yihad. Teoría y praxis en el mundo islámico actual” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, (10), 2003, pp. 111-117 y Rudolph Peters, *La yihad en el Islam medieval y moderno*, 1998.

³¹ Para una biografía del desarrollo político e ideológico de Qutb, véase John Calvert, *Sayyid Qutb and the origins of Radical Islamism*, 2009.

³² “Que combatan en la senda de Alá aquellos que compran la vida de este mundo (*al-hayāwa al-dunyā*) a cambio del otro (*al-ajira*)”; “quienes creen, combaten en la senda de Alá”, *El Corán* 4:74 y 4:76. Juan Vernet (trad.), *op. cit.*, 1980, p. 116.

³³ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma‘ālim fi l-tareeq*, 2006, p. 65; Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 52-55 y Olivier Roy, *op. cit.*, pp. 43-44.

³⁴ Sayyid Qutb, *op. cit.*, pp. 39-40, 68, 71. Véase, Olivier Carré, “Sayyid Qutb, Teórico del Islamismo”, en Paul Balta (comp.), *Islam. Civilización y Sociedades*, 2006, pp. 179-180.

³⁵ John L Esposito, *op. cit.*, 2006, pp. 192-193.

³⁶ Esposito, J.L., *ibíd.*, 2006, pp. 193-194.

³⁷ La noción de “Gente del Libro” se refiere, en principio, a judíos y cristianos que recibieron los libros revelados, la Torá (*al-Tawrā*), los Salmos (*al-Zabūr*) y el Evangelio (*al-Injīl*). “Él ha hecho descender sobre ti el Libro (*al-Kitāb*) con la verdad como una confirmación de lo que le ha precedido. Él hizo descender la Torá y el Evangelio anteriormente como una guía para los hombres”; “Si la Gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*) creyera, sería mejor para ellos”; “Y dimos a David los Salmos (*al-Zabūr*)”. Véase *azoras*, 3: 3 y 110; 4:163, en Julio Cortés (trad.), *op. cit.*, pp. 51, 66, 103. Vajda, G. “*Ahl al-Kitāb*” en H. Gibb *et al.*, *op. cit.*, vol. 1, 1986, pp. 264-266.

³⁸ *Dimma* es el pacto de protección entre la Gente del Libro y los musulmanes, los que se someten reciben el calificativo de *dimmīs* (protegidos) y pueden conservar sus creencias y prácticas religiosas a cambio de una capitación (Claude Cahen, “*Dimma*”, en Gibb, H. *et al.*, (eds.) *op. cit.*, vol. 2, 1986, pp. 227-231 y Felipe Maíllo Salgado, *op. cit.*, 2013, pp. 67-68.

³⁹ Los diversos nombres del grupo reflejan los objetivos y la aplicación programática de su ideología. El grupo fue fundado, en 1999, con el nombre de *Ŷamā‘at al-Tawhīd wa l-Ŷihād* (La Organización del Unitarismo y el Ŷihad), por el jordano radical Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006), quien había llegado a Afganistán al final de la guerra en 1989 y después participó en la insurgencia iraquí, durante la invasión de Iraq en 2003. Cuando al-Zarqawi se unió a Osama bin Laden, en octubre de 2004, cambió el nombre del grupo a *Tanzīm Qā‘idat al-Ŷibād fi Bilād al-Rāfidayn* (La Organización del Ŷihad de *Al-Qā‘ida* en Mesopotamia), conocida como Al-Qaeda in Iraq (AQI). En 2006, al unirse con otras facciones insurgentes, adoptó el nombre de Estado Islámico de Iraq (*al-Dawlat al-‘Irāq al-Islāmiyya*). En 2013, el grupo *ŷihādī* extendió sus operaciones a Siria y con ello cambió su nombre a Estado Islámico de Iraq y Siria (*al-Dawlat al-Islāmiyya fi l-‘Irāq wa l-Šām (Dā‘iš)*). Finalmente, el 29 de junio de 2014, el grupo

se denominó simplemente Estado Islámico (*al-Dawlat al-Islāmiyya*) y se declaró como un “califato”. Las referencias a Iraq y Siria (Šām) fueron eliminadas.

⁴⁰ “(...) la resurrección del Islam bajo forma política no es sino la parte más visible de un amplio movimiento de fondo empeñado en reislamizar la vida cotidiana y las costumbres, en reorganizar la existencia individual partiendo de los mandatos sagrados. Este movimiento se adjudica la empresa de romper culturalmente con la lógica de la modernidad secular, a la cual atribuye todas las deficiencias de las sociedades del Tercer Mundo, desde las desigualdades sociales al despotismo y desde el subempleo endémico a la corrupción generalizada. Formado en buena parte por estudiantes y graduados, en particular de carreras científicas, ambiciona disociar las técnicas más sofisticadas –que espera llegar a dominar– de los valores laicos de que abomina, a fin de promover una ética vital dominada por el sometimiento a la razón divina”. Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 15.

⁴¹ Olivier Roy, *El Islam y el caos*, 2007, p. 79.

Referencias

- AL-Rasheed, M. (2003). *Historia de Arabia Saudí*. Madrid, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, Karen. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. México, Tusquets Editores.
- CAHEN, Claude. (1986). “*Dhimma*”, en Gibb, H. *et al.* (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill, vol. 2, pp. 227-231.
- CALVERT, John (2009). *Sayyid Qutb and the origins of Radical Islamism*. Nueva York, Oxford University Press.
- CARRÉ, Olivier. (2006). “Sayyid Qutb, Teórico del Islamismo”, en Paul Balta (Comp.). *Islam. Civilización y Sociedades*, Madrid, Siglo XXI, pp. 169-180.
- CHOUERI, Youssef M. (2010). *Islamic Fundamentalism. The story of Islamist Movements*. Londres y Nueva York, Continuum.
- COOK, Michael. (2003). *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (2009). “Islamism and Jihadism: The transformation of classical notions of Jihad into an Ideology of Terrorism”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, Núm. 2, pp. 177-187.
- CORM, Georges. (2013). *Religión y conflicto en Oriente Próximo. Una visión laica*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- CORTÉS, Julio. (trad.). (2005). *El Corán*. Barcelona, Herder.

- DEKMEJIAN, R. H. (1995). *Islamism in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse, Syracuse University Press.
- ELORZA, Antonio. (2002). *Unma. El integrismo en el Islam*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____. (2008). *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona, Ediciones B.
- EUBEN, Roxane L. y Muhammad Qasim Zaman, (eds.). (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought*. Princeton, Princeton University Press.
- ESPOSITO, John L. (2003). *Guerras profanas*. Barcelona, Paidós.
- _____. (2006). *Islam, pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Barcelona, Paidós.
- FLÜGEL, Gustav (Ed.). (1881). *Corani Textus Arabicus*. Leipzig, Ernest Bredt.
- HEGGHAMMER, Thomas. (2006). "Global Jihadism after the Iraq War", en *Middle East Journal*, 60/1, pp. 11-32.
- IBN Taymiya, A. (1996). *Sharh al-Aqeedat-il-Wasitiyah. Text on the fundamental beliefs of Islam and rejection of false concepts of its opponents*. Riad, Dar us-Salam Publications.
- JANSEN, J. J. G. (1986). "Tadjid". En Gibb, H. et al. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, vol. 10, pp. 61-62.
- KEDDIE, Nikki. (1983). *An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- KEPEL, Gilles. (1995). *La revanche de Dios*. Madrid, Grupo Anaya.
- LAOUST, Henri. (1938). *Le califat dans la doctrine de Rashid Ridā; traduction annotée d'al-Hilāfa au al-imāma al-'uzmā (Le califat ou l'imāma suprême)*. Beirut: Institut Français de Damas.
- _____. (1986). "Aḥmad B. Ḥanbal", en Gibb, H. et al. *Eyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 1, pp. 272-277.
- _____. (1986). "Ibn Taymiyya", en Gibb, H. et al. *Eyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 3, pp. 951-955.
- MAÍLLO Salgado, Felipe. (2003). "El yihad. Teoría y praxis en el mundo islámico actual", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 10, pp. 111-117.
- _____. (2013). *Diccionario de historia árabe e islámica*, Madrid, Abada Editores.
- MARTY, M. E. y Appleby, R. S. (Eds.). (1991). "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family", en *Fundamentalisms Observed*. Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 814-842.
- MERAD, A. (1986). "Iṣlāḥ". En Gibb, H. et al. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill, vol. 4, pp. 141-163.
- MOZAFFARI, M. (2007). "What is Islamism? History and definition of a concept", en *Totalitarian Movements and Political*, 8/ 1, pp. 17-33.

- PACE, Enzo y Renzo Guolo, (2006). *Los Fundamentalismos*. México, Siglo XXI.
- PETERS, Rudolph (1998). *La yihad en el Islam medieval y moderno*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PLEBANI, A. (Ed.). (2014). *New (and old) patterns of jihadism: Al-Qa'ida, the Islamic State and beyond*. Milán, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.
- QUTB, Sayyid (2006). *Milestones. Ma'ālim fi l-tareeq*. Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers.
- RIDĀ, Rašād. (1931). *Tā'rīj al-ustād al-imām al-shayj Muhammad 'Abuh*. El Cairo, Al-Manār Press, 3 vols.
- ROY, Olivier. (2000). *Genealogía del islamismo*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- _____. (2007). *El Islam y el caos. El mundo islámico ante los retos del siglo XXI*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- RUIZ Figueroa, Manuel (1996). *Islam: Religión y Estado*. México, El Colegio de México.
- SEDGWICK, Mark (2010). *Muhammad Abdub*. Londres, Oneworld Publications.
- TURNER Johnson, James. (1997) *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- TYAN, E. "Djihad" (1986), en Gibb, H., et al. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 538-540.
- VAJDA, Georges. (1986). "Ahl al-Kitāb", en Gibb, H. et al. *Eycyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 1, pp. 264-266.
- VERNET, Juan. (Trad.). (1980). *El Corán*. Barcelona, Plaza y Janés.



Recepción: 25 de agosto de 2017
Aceptación: 7 de septiembre de 2017