

I. ESTUDIOS

RADICALES Y REFORMISTAS EN EL ISLAM (SOBRE EL USO DE LA VIOLENCIA)

Cesáreo GUTIÉRREZ ESPADA
Catedrático de Derecho Internacional Público
y Relaciones Internacionales
Universidad de Murcia

SUMARIO

1. LA CONCEPCIÓN ISLAMISTAS DEL USO DE LA VIOLENCIA: A. *Precursores*. B. *Y contemporáneos*.—2. DEL REFORMISMO FRACASADO.—3. AL NEOREFORMISMO EN EL ISLAM.—4. «EN EL NOMBRE DE DIOS, EL CLEMENTE, EL MISERICORDIOSO».

1. LA CONCEPCIÓN ISLAMISTA DEL USO DE LA VIOLENCIA

1. La aparición, en Egipto, de la organización de los Hermanos Musulmanes, en 1928, supuso la recuperación de un islamismo profundo que prendió en otros países de la *umma*¹. En esta corriente, el uso de la violencia contra el infiel, el *yihad*,

¹ La comunidad musulmana o Islam (*al-umma*) se considera a sí misma como una unidad religiosa, política y jurídica, que trasciende las fronteras nacionales, la raza, la edad, las circunstancias personales. Más de 1.200 millones de personas en el mundo son musulmanes. El Islam considera esencial la práctica por todos sus integrantes de los llamados cinco «pilares del Islam» (*arkan al-islam*): 1) la profesión de fe (*shahada*): «no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta», testimonio que 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*) que debe realizarse cinco veces al día, precedida de las pertinentes abluciones; 3) pagar la limosna legal o azaque (*az-zakat*), cuyo importe se calcula con base en los bienes y ahorros de la familia, viniendo a ser un 2,5% de los ahorros que superan una cantidad mínima que ha de mantenerse como saldo durante un año lunar (en «la mayoría» de los Estados musulmanes, según CRESP, D. el azaque ya no se recauda por el Gobierno, siendo una limosna voluntaria, aunque su pago sigue considerándose como una de las obligaciones esenciales de todo buen musulmán [«A propósito del Islam... de ciertos vocablos... y de algunas implicaciones», voces «profesión de fe» y «azaque», <http://www.usbmed.edu.co/mercatura/nr04/islam.htm>]); 4) el ayuno durante el mes de Ramadán (*al-saum*) obliga a los musulmanes a abstenerse de comer y beber (y de fumar y mantener relaciones sexuales) desde el amanecer hasta la puesta de sol, y 5) la peregrinación a la Meca (*al-hayy*), obligación que todo musulmán adulto, capaci-

tado físicamente y dotado de bienes suficientes debe realizar al menos una vez en su vida. Sectores del Islam, que se remontan a varios siglos de antigüedad pero que han resurgido hoy, añaden a estas una obligación, el llamado «sexto pilar», que para quienes lo defienden, es el segundo en importancia tras la profesión de fe: el *yihad* o «guerra santa» (*vid. infra* párrafos 2 y 4).

El Islam es una religión que lo abarca todo o, como Louis MILLIOT afirmara, en «el Islam todo es religión» («La conception de l'Etat et de l'ordre légal dans l'Islam», *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye/Collected courses...*, 75 [1949-II], pp. 591-686, p. 629). Así, el Derecho islámico clásico (*fiqh*) trataba de todos los problemas de la vida social y a todos los niveles, desde lo religioso y otras cuestiones de importancia económica o política hasta las más nimias reglas de conducta social. El Ordenamiento jurídico en el Islam reposa sobre el Corán y la Sunna: 1) El Corán (*al-qur'an*, «lectura», «recitación») es su Libro Sagrado, recogiendo en él las revelaciones que por medio del ángel Gabriel, Dios hizo a Muhammad (Mahoma) a lo largo de veinte años en La Meca y Medina (612-632 d. d. C.); el Libro está dividido en 114 azoras (*suras*, *al-sura*) o capítulos, con más de 6.200 versículos o aleyas (*al-aya*, «signo», «señal», «milagro»), ordenados de mayor a menor extensión («Glosario de términos islámicos», Centro cultural islámico de Valencia, <http://arabespanol.org/islam/glosario.htm>); el Corán es considerado infalible por los musulmanes, pero se observará que no existe en el Islam una fuente única de la que emane una interpretación auténtica y oficial del mismo. 2) La Sunna recoge los hechos y dichos del profeta (*hadiz* [*al-hadiz*], en plural *hadices*), narraciones compiladas por sus contemporáneos que citan textualmente lo que el Profeta dijo o consintió sin hacer comentario sobre ello acerca de diferentes cuestiones; el *hadiz* consta de un *isnad* (declaración de autenticidad apoyada en una cadena de transmisores desde el inmediato hasta el propio Muhammad) y del texto en sentido estricto (*matn*). Tras la selección que se produjo, dos colecciones de estos dichos se impusieron en el siglo IX sobre las demás: las de al-Bujari (fallecido en el año 869), con aproximadamente 8.000, y la de Muslim (muerto en el 875) de unos 4.000, gozando los *hadices* de ambos compendios de autenticación y teniendo por tanto autoridad plena. Debe advertirse, en todo caso, que los *hadices* no son infalibles y generaron considerables diferencias de fondo e interpretación entre sunníes y chiíes («Introducción histórica», RIOSALIDO, J. [edición, traducción y anotación]: *Compendio de Derecho Islámico (Risala fi-l-Fiqh)*. *Ibn Abi Zaid Al-Qayrawani*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 24-25).

Para lo que el Corán o la Sunna no resuelven, el Derecho musulmán recurre a una tercera fuente (*idjmā* o asentimiento general de la comunidad) que requiere el consentimiento unánime de los *mudjtahid*, juristas de gran conocimiento y prestigio moral, para que la regla que se formula como fruto de dicho asentimiento sea válida. Cuando estas tres fuentes no permitan una respuesta, un *mudjtahid* puede resolver el problema recurriendo a un razonamiento analógico (*qiyās*) basado en el Libro Sagrado o en los dichos de su Enviado; estos juristas, por su sabiduría e integridad, tienen *idjtihād* (el poder de crear la regla destinada a convertirse en norma jurídica): su opinión o dictamen legal (*al-fatwa*, fetua en español), que puede realizarse como respuesta a la consulta de cualquier musulmán, hace así aplicable la *Sharia*. La fetua no tiene en principio más valor que el de la autoridad moral de quien la emite, pero podría convertirse en obligatoria si es aprobada por la mayoría de las escuelas jurídicas («Glosario de términos islámicos» cit.). El *qiyās*, utilizado por vez primera cuando en los países conquistados se tuvo que integrar las leyes y costumbres locales con el Corán y la Sunna, fue considerado peligroso una vez consolidado el Islam, restringiéndose su uso que resurgió de la mano del reformismo religiosos a fines del siglo XIX. De estas fuentes nació a su vez el Derecho islámico clásico (*al-fiqh*, conocimiento, inteligencia de la ley, jurisprudencia), sistema normativo en parte ya caducado y en parte en vigor: se sigue aplicando en el Derecho de familia y el Derecho patrimonial de ésta, viniendo a ser una especie de «Derecho común de los pueblos musulmanes» (MILLIOT: «La conception de l'Etat...», pp. 648-649; para un estudio reciente, breve pero útil de este «Derecho común» (BLANC, F.P.: *Le Droit musulman*, Dalloz, París, 2007 [2.ª edición], pp. 39 ss., 63 ss., 85 ss., 101 ss. 111 ss.), conservando incluso en los Estados en los que se abandona por el Derecho positivo un valor de obligación religiosa y moral que influye profundamente en su interpretación. La ley islámica (*al-shar'ia*, «camino a seguir» «camino recto») tiene, en efecto, en los Estados musulmanes hoy una presencia indudable en estos ámbitos, que han resistido en la práctica totalidad de ellos los intentos de secularización, y que se engloban en el concepto de estatuto personal (*kanoun al ahwal al-shakhssiya*), expresión que incluye los temas relativos al matrimonio, divorcio, mantenimiento, custodia, filiación y, en algunos sistemas jurídicos, sucesión (NASIR Cvo, Jamal J.: *The Islamic Law of personal status*, Kluwer Law International, 2002, 3.ª ed., pp. 34 ss.).

El Islam, en fin, cuenta también con otras fuentes del Ordenamiento jurídico, como la costumbre (*urf*) y, sobre todo, la ley (*kānūn siyasi*), denominada manera diversa en los distintos países musulmanes: *iradé* (Turquía), *karar* (Egipto), *bey* (Túnez), *dahir* (Marruecos) (...). Y es que existen Estado musulmanes en los que la ley islámica (el Corán, la Sunna y el *fiqh*) ha caído, en conjunto o en parte, en *desuetudo*,

reaparece con todo su vigor bélico y belicista² y aun se amplía, pues para *algunos* islamistas radicales la «guerra santa» no solo legitima el combate para la propagación de la fe verdadera en todo el mundo sino también para derrocar a los gobiernos que en los mismos países musulmanes no se basan en las leyes instituidas por Dios³.

Hoy, tal concepción 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)⁴.

siendo sustituida por reglas profanas, por el que en sentido estricto podríamos llamar el Derecho positivo, que pueden adoptar forma reglamentaria o legislativa. Para una síntesis detallada de la situación de la *Sharia* en los Estados musulmanes de la actualidad *vid.* ABIAD, Nisrine: *Sharia, muslim States and international human rights treaty obligations: a comparative study*, British Institute of International and Comparative Law, Londres, 2008, pp. 34-58.

La *sharía* saldría incluso del ámbito puramente interno de los países musulmanes si la proyectada Corte Islámica Internacional de Justicia llegara a ser un día una realidad (lo que parece difícil). El artículo 27 de su Estatuto considera «la *Shari'ah* Islámica [como] ley fundamental de la Corte» que, además (y repárese en la flexibilidad o «blandura» de los términos), «puede inspirarse en el Derecho Internacional» (tratados, costumbres, principios generales del Derecho y sentencias de los tribunales internacionales). Cesare ROMANO, P. R. en su *Project of International Courts and Tribunals* (Center of International Cooperations, New York University), en el que distingue entre órganos «existentes», «extintos», «abortados», «inactivos», «nacientes» y «propuestos», ubica la Corte Islámica Internacional de Justicia entre los «propuestos» («estos son órganos cuya creación ha sido considerada en el pasado por académicos y legisladores, pero que todavía no se han convertido en realidad») (www.pict-pecti.org). La Corte en cuestión sigue considerándose uno de los órganos de la Organización de la Conferencia Islámica (artículo 5 de su Carta fundacional, revisada en la XI.^a Sesión de la Conferencia Islámica en el 2008): sobre esta Organización (su texto constitutivo revisado puede consultarse en <http://www.oic-oci.org/is11/french/charter-fr.pdf>) *vid.* Ben ACHOUR: «La nouvelle Charte de l'Organisation de la Conférence Islamique [OCI]», *Révue Générale de Droit International Public*, 112 [2008], núm. 4, pp. 833-848). El Estatuto de la Corte mencionada fue adoptado finalmente por la V.^a Conferencia Islámica de Kuwait (26-29 enero 1987): *vid.* su RES.13/5-P (IS) así como el párrafo 41 del Communiqué Final de la Cinquième Conférence Islamique au Sommet, Koweit 26-29 janvier 1987 ([http://www.oic-oci.org/french/conf/is/5/54th-is-sum\(political\).htm](http://www.oic-oci.org/french/conf/is/5/54th-is-sum(political).htm)) y, respectivamente, <http://www.oic-oci.org/french/conf/is/5/5th-is-sum.htm>); sobre el contenido del Estatuto *vid. ad ex.*: AL-MIDANI, M.A.: «La Cour Islamique Internationale de Justice: un organe judiciaire musulman», *Révue des Sciences Juridiques* [Université d'Annana, Argelia], núm. 8, juin 1996, pp. 61 ss.; ID.: «Presentation of the Islamic International Court of Justice: A Muslim Judiciary Court» (http://www.acihl.org/articles.htm&article_id=8); LOMBARDINI, M.: «La Corte islámica Internacional de Justicia: ¿hacia un Sistema Legal Islámico Internacional?» (<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista/16/actualidad/corteislamica.htm>).

Debe indicarse, en fin, que en el Islam existen cinco escuelas jurídicas fundamentales: cuatro sunníes y una chií, corriente minoritaria. Todas utilizan el razonamiento para temas no resueltos por el Corán y la Sunna, aunque difieren en el énfasis que ponen ya en la interpretación literal de los textos ya en el razonamiento por analogía. No obstante, se reconocen recíprocamente como legítimas y formando parte de un islamismo ortodoxo. Cada escuela tiende a dominar en determinada región del mundo: la hanafí en el subcontinente indio, Asia central, Turquía, Egipto, Jordania, Irak; la malakí en el Norte de África; la shafí en el sudeste asiático; la hanbalí en Arabia Saudita y la chií (jafarí) en Irán.

² 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>).

³ Como más adelante apuntaré, no todos ellos aceptan el *yihad* contra gobernantes musulmanes.

⁴ Acerca de la actual situación en la que esta organización terrorista se encuentra hoy, debilitada tras la reacción de los Estados Unidos y otros Gobiernos después de los atentados terroristas del 11-S (2001) (*vid. ad ex.* Charles T. Powell y Fernando Reinares [eds.]: *Las democracias occidentales frente al terrorismo global*, Ariel-Real Instituto Elcano, Madrid, 2008) pero viva y en transformación: *vid.* al respecto REINARES, F.: «Global terrorism: a polymorphous phenomenon», *ARI* núm. 65/2009, 21/04/2009,

A. PRECURSORES

2. El precursor, de algún modo, del islamismo fundamentalista que toma cuerpo en algunos países musulmanes 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-Maududi (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 ayuno⁵, y sostuvo que el 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 él⁶.

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

3. Las guerras de y por la religión son una constante en la historia del Islam⁷. Como ya he señalado, el mismo Profeta Muhammad tomó parte en más de setenta batallas, de la que solo una (la Batalla del Foso), según el historiador estadounidense Pipes, fue de carácter estrictamente defensivo⁸. Un siglo después de su muerte (632 d.d.C.) los ejércitos musulmanes habían llegado hasta la India en Oriente y España en Occidente, extendiendo enormemente la Casa (o Tierra) del Islam (*Dar al-Islam*) a costa de la Casa de los Infieles (*Dar al-harb*). Y aunque una expansión tan enorme nunca se repitió después, en siglos posteriores hubo importantes victorias musulmanas⁹.

pp. 1-7 (www.realinstitutoelcano.org); ECHEVERRÍA JESÚS, C.: «Los recursos humanos y materiales de Al-Qaeda en las Tierras del Magreb Islámico (AQMI) y su ubicuidad geográfica: garantías para su continuidad», *Athena Intelligence Journal*, vol. 3, núm. 4, octubre-diciembre de 2008, pp. 99-113 (www.athenaintelligence.org).

⁵ Convirtiéndolo así en el segundo en importancia de los «pilares del Islam» (*supra* nota 1).

⁶ AL-CHARIF, M.: «La evolución del concepto de *yihad* en el pensamiento islámico», pp. 11-12, <http://www.casaarabe-islam.es/index.php?modulo=contenido&idi...> (esta interesantísima conferencia del palestino y profesor, desde 1993, en el Instituto Français du Proche Orient (Damasco, Siria) de Historia Moderna del Mundo y del Pensamiento Árabes, pronunciada en el 2008, redactada originalmente en árabe y traducida por Magda Makki, forma parte de una amplia investigación de su autor editada, en lengua árabe, con el título *Evolución del concepto de yihad*, Damasco, 2008).

⁷ «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, II.ª Parte, p. 1).

⁸ PIPES, Daniel: «La yihad y los profesores universitarios (commentary. November 2002)», en <http://es.danielpipes.org/article/1178>.

⁹ Como las 17 campañas indias de Mahmud de Ghazna (998-1030), la batalla de Manzikert, que abrió al Islam la península de Anatolia (1071), la conquista ¡como no! de Constantinopla (1453) o las victorias de Osmán dan Fodio en África Occidental (1804-1817; sobre este jurista y teólogo musulmán, *vid.* «Uthman dan Fodio», *Encyclopedia of World Biography*. Thomson Gate.2004, [Encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com) 30 april 2009, <http://www.encyclopedia.com>).

Lo quieran o no algunos musulmanes, que intentan oscurecer cuando no esconder el significado básico (y su aplicación en la práctica) del concepto de *yihad*, ésta es la verdad¹⁰; como lo fue el que el cristianismo, en el que no latía esta tendencia, la asumió también *en y con* las «cruzadas»¹¹.

¹⁰ *Yihad* 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 *yihad*, 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 *yihad* 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.

¹¹ 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 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, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y en el Islam*, traducción al español, 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 ss., 251 ss.). Por lo que a la actividad misionera de la Iglesia Católica se refiere en concreto, Goyau enumeraba a fines de los años 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 persuadir (máxima segunda); la Iglesia consideraba como contrario a su misión aceptar limitaciones geográficas a su predicación (tercera); la Iglesia considera que su actividad misionera es necesaria y tiene un carácter supranacional (cuarta); 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. 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. Contrariamente al cristianismo, el Islam no conoció semejante evolución, pues desde sus orígenes no rechazó, como más adelante detallaré, 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, pero en el Islam no ha sucedido así. Es cierto, sí, que en los países musulmanes existen también mentes abiertas al entendimiento entre civilizaciones y religiones, pero éstas no han conseguido que en ellos triunfe 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) la herramienta para propagar

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 de Dios, 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 soportar por ello injurias, desprecios 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»; «yo», dice Mahoma, «he venido con la espada». En definitiva, la guerra, de medio de defensa, se convertirá en un medio de propaganda por su efecto de conversión¹²; «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 botín¹³, 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)¹⁴.

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 humano; o el *yihad de la lengua*, que describe el esfuerzo por opinar o legislar justamente; como también se mencionan el *yihad de la mano* o *de la predicación* y aún otros¹⁵. La raíz *yha* aparece en treinta y cinco aleyas del Corán, veintidós en sentido general, tres veces para referirse a un acto puramente espiritual (el *yihad del corazón*) y otras diez con manifiesta referencia a la violencia armada, a la guerra¹⁶. 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 fundamentales¹⁷:

el Islam a todo el mundo (sobre las cruzadas y sus matices con el *yihad* de los musulmanes *vid.* N. PARADELA ALONSO: «Belicismo y espiritualidad: una caracterización del *yihad* islámico», edición digital «arabismo.com», 2002, pp. 1-22. 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 J. FLORI: *Guerra santa...*, pp. 7 ss., 219 ss., 239 ss., 252 ss., 273 ss.).

¹² Una guerra, además de una extrema crueldad, tanto cuando se gana (Bedr) Como cuando se pierde (Ohod): Nos cuenta 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...» cit. [*supra* nota 1], p. 600).

¹³ 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).

¹⁴ MILLIOT: «la conception...» cit., pp. 600-602.

¹⁵ PARADELA ALONSO, N.: «Belicismo y espiritualidad...» cit. (nota 11), p. 4.

¹⁶ FLORI, J.: *Guerra santa...* cit. (nota 11), p. 74.

¹⁷ Según FLORI entre el segundo y el tercero, 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.

– 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 sabiduría¹⁸. 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 incredulidad¹⁹.

– 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 anti-pacifistas²⁰.

– 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.»²¹

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 preislámicos²². 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.»²³

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 prohiben 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.»

¹⁸ *El Corán* 6, 106; 15, 94; 16, 127 y 50, 39.

¹⁹ *El Corán* 2, 115-137; 5, 10; 29, 46-55 y 42, 16.

²⁰ *El Corán* 2, 190-191, 194, 218; 3, 165-169; 4, 66-97; 9, 36; 33, 13-25.

²¹ *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.

²² FLORI: *Guerra santa...* cit. (nota 11), p. 93.

²³ *El Corán*, 2, 193.

«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.»²⁴

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 *nashk*)²⁵, 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.

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 definitivamente²⁶. Daniel Pipes afirmó que de las 199 referencias al *yihad* que pueden leerse en la colección de al-Bujari, «todas se refieren a él en el sentido de guerra armada contra los no musulmanes»²⁷.

Y no únicamente en el Corán y en la Sunna. También la Sira, exposición cronológica de relatos que permiten recordar la vida del Profeta, redactada un siglo después de su muerte, refleja una clara evolución del *yihad*, que llega en el siglo IX, cuando la Sira se elabora, a su expresión más belicosa²⁸.

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 y justificar la expansión política y militar del Islam (pero recuérdese que en el

²⁴ *El Corán*, 2, 215-218; 9, 29 y XLVII, 4 y 5.

²⁵ FLORI: *Guerra santa...* cit. (nota 11), pp. 87-88.

²⁶ *Ibidem*, pp. 98-99.

²⁷ *Loc. cit. supra* nota 8.

²⁸ Jean Flori, un riguroso investigador de la posición sobre la violencia en las religiones cristiana y musulmana, afirma con rotundidad que es en la Sira, más que en el propio Corán o en la Sunna, donde se descubre con mayor claridad una evolución del Profeta y de la *umma* desde el periodo pacifista de La Meca y el de autodefensa de Medina a posiciones cada vez más belicosas cuando los que huyeron de ella, La Meca, la reconquistaron después (*Guerra santa...* cit. [nota 11], pp. 99-102). Sobre la Sira véase SARDAR, Ziauddin y DAVIES, Meryll Wyn: *Inshallah. Comprender el Islam*, Fundación Intermón-Oxfam, Barcelona, 2005, pp. 23 ss.

Islam todo es religión) y se apoya en esos pasajes que he apuntado tanto del Corán como de la Sunna y aún de la Sira. Los comentaristas distinguen varias etapas en la formación del concepto de *yihad* tal y como éste se entiende en el siglo XI²⁹:

– 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.

– 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.

– 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 apóstatas 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.

– 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 (*infra* párrafos 12 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 IX, X y siguientes en los que se describe detalladamente el *yihad* y su regulación³⁰. Tomemos como ejemplo del sentido y precisiones a que se llegó con la doctrina del *yihad* en el Derecho islámico clásico, el reputado libro que en su momento escribiera el jurista granadino Ibn Abî Maman, *El modelo del combatiente (Qidwat*

²⁹ Como Jean FLORI por ejemplo: *Guerra santa...*, pp. 85 ss.

³⁰ Entre nosotros y actualmente, MAÍLLO SALGADO, F. 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.

al-gâzi)³¹: 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 997 del calendario cristiano (año 387 desde la *hégira*); 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 mismo³².

³¹ ARCOS CAMPOY, M.: «Ibn Abí 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 Abí 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).

³² La teoría jurídica de la «guerra santa», en este manual de Derecho islámico clásico (*fiqh*) puede sintetizarse, a mi juicio, en los tres apartados siguientes:

i) Concepto y normativa. Según la tradición islámica, el *yihad* es la acción armada encaminada a expandir el Islam y, de ser preciso, a defenderlo. El musulmán púber, libre, inteligente y con capacidad física y económica está obligado a combatir «en el camino de Dios». Sólo están eximidos de esta obligación las mujeres, los menores de edad, los enfermos y dementes, así como los deudores que no pueden hacer frente a su deuda y aquellos a quienes su padre prohíbe ir al *yihad*. Este es, además, un acto de gran valor a los ojos de Dios, pues como se asegura en la Sunna, *hadices* que Ibn Abí recoge, «ciertamente todo camino tiene un atajo y el atajo más corto en el camino del paraíso es combatir en el camino de Dios». No hay acto de mayor piedad que éste, pues «aunque orases de noche y ayunases de día no alcanzarías (en méritos) al suelo del combatiente en el camino de Dios». Todo combatiente debe observar, en el *yihad*, seis preceptos: sinceridad de intención (*niyya*), obediencia al imán, no cometer fraude (*gulûl*), respetar el *amâm* (el perdón) o salvaguardia otorgada, firmeza en el avance militar y mantenerse alejado de la corrupción (*falsâd*).

ii) El combate (*qitâl*). El *yihad* se rige por ciertas reglas que, salvo algunas discrepancias, son aceptadas por las diversas escuelas jurídicas islámicas. La observancia de esta normas es obligatoria pues con el *yihad* (que en sí mismo resulta un mal medio y solo se purifica por la bondad de sus fines) se trata de causar únicamente el daño absolutamente inevitable. Las normas que limitan y condicionan el *yihad* se refieren tanto a las cuestiones estratégicas, como tácticas y a las del combate mismo (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, A.: «L'Islam et le Droit des Gens» cit. [nota 10], pp. 466 ss., 485 ss., 497 ss., 500 ss.; GÜNES, A.: «Opiniones sobre las reglas de la guerra según el Derecho musulmán», en Ergün Çapan [editor]: *Una perspectiva islámica. Terrorismo y ataques suicidas*, traducción de Ali Larakí, Editorial La Fuente, Somerset [New Jersey, Estados Unidos], 2008, pp. 115-125). Una de las más significativas es la que exige, antes de desencadenar el *yihad*, 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-Yoùssouff, 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: «L'Islam et le Droit des Gens» cit., pp. 465-466).

iii) El botín (*gâmma*) y su reparto (*gisma*). El botín estaba constituido por el conjunto de bienes arrebatados por la fuerza a los infieles, incluyéndose a la propia persona de éstos, y clasificándose en siete grupos: hombres, mujeres, impúberes, sus bienes, tierras, alimentos, y bebidas. Estaba prohibido tomar bienes del botín antes de su reparto. La masa que con el mismo se hacía se dividía en cinco partes: un quinto (*jums*), llamado del Profeta, se destinaba a quienes el Corán señalaba: «a Dios, al Enviado, a los allegados del Enviado, a los huérfanos, a los pobres y al viajero» (*vid. supra* nota 13), pasando, una vez que el Islam fue organizándose, este quinto al Tesoro (*bayt al-mâl*), junto con la limosna legal (*zakât*) y los bienes *fay* (los bienes del enemigo que llegaban a manos de los musulmanes por la vía pacífica que el Corán y la Sunna especificaban); y los cuatro quintos restantes, divididos en lotes iguales, se entregaban a

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 particular³³. En su evolución, el yihad 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*³⁴; ésta es también la tesis de los islamistas radicales contemporáneos (*infra* párrafos 4 ss.).

La «guerra santa», por último, debía efectuarse al menos una vez al año, con una fuerza militar suficiente y hacia el lado más expuesto. En al-Andalus, especialmente desde los tiempos de Almanzor, que llegó a lanzar cinco ataques contra territorio cristiano en el año 981 (fecha en la que tomó el título de *al-Mansür bi-llah*)³⁵.

Como antes he apuntado, el yihad se consideró por el *fiqh* como la acción de mayor mérito a los ojos de Dios. Si el combate resultaba victorioso para el Islam, el botín era la recompensa del creyente, si éste moría era un mártir (*sahîd*) del Islam, al que su Libro Sagrado aseguraba el Paraíso³⁶.

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). Aunque este significado aparece aproximadamente en la misma época, quizás ya a finales de la misma, en que la teoría del yihad cuaja doctrinalmente, fue marginado en el Derecho islámico clásico, para el que el sentido de lucha en el camino de Dios por expandir el Islam entre los «cafres», los no creyentes, fue su significado 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 último³⁷. El «gran yihad» o combate espiritual, interno, del

los combatientes musulmanes varones, libres y púberes, quedando en consecuencia excluidos todos los que aun habiendo participado en la lucha no reunían esos requisitos (correspondía un lote por cada persona y dos por caballo, de modo que los infantes recibían un lote y los caballeros tres).

³³ 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. [nota 1], 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. [nota 30]).

³⁴ PARADELA ALONSO: «Belicosidad y espiritualismo...» cit. (nota 11), p. 10.

³⁵ MAÍLLO SALGADO cit. (nota 30), p. 22 (nota 6).

³⁶ *El Corán*, 61, 12 y 9, 112. La figura del Paraíso para el creyente que muere en el yihad ha dado pie, en la escatología musulmana, a todo un género literario que tiene como objetivo describir aquél y los goces en él destinados a los mártires (*vid. ad ex.* AL-AZMEH, A.: «Rhetoric for the senses: a consideration of muslim paradise narratives», *Journal of Arabic Literature*, XXVI (1995), núm. 3, pp. 215-231).

³⁷ La *Risala fi-l-Fih* de Abu Ibn Zayd y la *Qidwat al-gâzi* de Ibn Abí Mamman.

creyente contra el vicio, las pasiones y la ignorancia se defiende arduosamente por el misticismo islámico, los sufíes³⁸, 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*”,s preguntando éstos, ¿y cuál 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».

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»³⁹. 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»⁴⁰.

En todo caso, la autenticidad de estos *hadices* fue negada con posterioridad, por Ibn Taymiyya por ejemplo en los siglos XIII-XIV o por Abdelwahab en el XVIII, opiniones éstas que habrán de inspirar después a los islamistas radicales contemporáneos (*infra* párrafos 4 ss.)

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 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 imponer la fe islámica en todo el orbe; leamos, si no, en la cita del historiador alemán Egon Flaig⁴¹, las palabras escritas en el siglo XIV por Ibn Jaldún:

«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»⁴².

³⁸ Vid. *infra* nota 81.

³⁹ RESCHID, A.: «L' Islam et le Droit des Gens» cit. (nota 10), p. 445.

⁴⁰ 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»).

⁴¹ «Der Islam Hill die Welteroberung (El Islam quiere conquistar el mundo)» (<http://www.faz.net/Rub475F682/E3FC26868A8A5276D4FB91607/Doc%7EE2671621C119>, FAZ, 15.09.2006); con traducción al inglés: «Islam wants to conquer the World» (<http://www.westernresistance.com/blog/archives/003067.html>).

⁴² 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

B. Y CONTEMPORÁNEOS

4. El egipcio Sayyed Qutb⁴³ considera que o hay Islam o *yahiliyya* («estado de ignorancia»)⁴⁴; y el Islam sólo está presente cuando el gobierno del Estado se basa totalmente en las leyes instituidas por Dios. Como el paquistaní al-Maududi sostuvo, la soberanía está «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 hacerlo⁴⁵. Qutb, como al-Maududi, 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 la 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 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 (*supra* párrafo 3), 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»⁴⁶.

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»⁴⁷.

sobre todos los musulmanes (Es la teoría del califato-soberanía universal (MILLIOT: «La conception de l'Etat...» cit. [nota 1], p. 650). 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 otomaníes lo establecieron desde el siglo XVIII, como puede comprobarse en muchos actos del Derecho diplomático (*ibidem*, p. 650). Nunca con todo ha habido en la *umma* una adhesión general al califato, hasta el punto, como 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 (*ibidem*, p. 652).

⁴³ «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» (AL-CHARIF: «La evolución...» cit. [nota 6], p. 13).

⁴⁴ Se alude así a la era árabe preislámica, cuando no se conocía el mensaje religioso del Islam.

⁴⁵ Se ha podido así sostener que «el yihad es la revolución permanente para el movimiento islámico» (PETERS, R.: *Jihad in classical and modern Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 1996, p. 160).

⁴⁶ En su libro *Señales del camino*, que cita AL-CHARIF («La evolución...», p. 14).

⁴⁷ AL-CHARIF: «La evolución del concepto de yihad...» cit. (nota 6), pp. 12-13.

Abdullah Yusuf Azzam, en fin, que no solo escribió sobre el *yihad*⁴⁸ sino que lo practicó en Aghanistán donde murió (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 afirmaba⁴⁹ que el *yihad*, en su sentido bélico, «era un hábito para los píos antepasados». Y a diferencia del imán Abdu y otros reformistas (*infra* párrafo 10) 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 islámico⁵⁰. 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 religiosos 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 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 desencadenamiento⁵¹; 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 al-Andalus»⁵² y otros países. Abdullah Yusuf Azzam cree que el *yihad* no sólo es uno de los «pilares del Islam» sino una

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Nos transmite AL-CHARIF, M. 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.)

⁵⁰ Aunque él se opuso a la práctica del *yihad*, reclamada por otros islamistas radicales, contra los regímenes musulmanes calificados de «apóstatas» o «renegados».

⁵¹ *Supra* nota 32 (apartado iii).

⁵² Ely KARMON, investigador del Instituto Internacional para la Lucha Contra el Terrorismo y consejero del Ministerio de Defensa israelí, participante en el seminario organizado, en noviembre de 2008, por la Fundación Ortega y Gasset y el Real Instituto Elcano en Madrid sobre «El terrorismo islamista a través del Mediterráneo. ¿Qué riesgos y qué amenazas?», opinaba (también en una entrevista que le hizo ABC y se publicó el miércoles 19 de noviembre de 2008, p. 33) que «al-Andalus y por ello España es el objetivo principal para algunos terroristas de al Qaida»; *vid.* para una análisis más detallado de esta idea TORRES SORIANO, M. R.: «Las menciones a España en la propaganda yihadista», *Athena Assessment* 10/08, 10 de noviembre de 2008, pp. 1-15 (www.athenaintelligence.org). Y para un enfoque más «institucional» del riesgo, véase la opinión de Carmen BUJÁN: «Intervención de la Directora General de Asuntos Estratégicos y Terrorismo, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación en el seminario «El terrorismo islamista a través del Mediterráneo. ¿Qué riesgos y qué amenazas?», ARI de 11/12/2008, pp. 1-9 (www.realinstitutoelcano.com); y de CUESTA CIVÍS, L., Secretario general de Política de Defensa: «La

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»)⁵³.

5. 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 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 impiedad⁵⁴. 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 *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 religiosa⁵⁵. La profesora Nieves Paradela nos recuerda, a propósito de esta figura del *takfir* que ya fue aplicada con el mismo propósito anteriormente⁵⁶.

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 impío⁵⁷.

6. 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,

lucha contra el terrorismo en el marco de la seguridad y defensa de España», *ARI*, núm. 64, mayo de 2009, pp. 11-14.

⁵³ *Supra* nota 1.

⁵⁴ PARADELA ALONSO: «Belicismo y espiritualidad...» cit. (nota 11), pp. 18-20.

⁵⁵ Sayyed Qutb fue finalmente ejecutado, en agosto de 1966, bajo el régimen del coronel Gamal Abdel Nasser, habiendo permanecido en prisión diez años.

⁵⁶ «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» («Belicismo y espiritualidad...» cit., p. 18).

⁵⁷ Este movimiento es más conocido con el nombre de *Yamaat al-Takfir wa-l-Hiyra* (Comunidad del Anatema y la Emigración). Vid. MARTÍN MUÑOZ, G.: *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona, 1999, pp. 338 ss.

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” [...]»⁵⁸

7. Acontecimientos recientes como el ataque israelí a Hamás, en Gaza, a comienzos de año (enero 2009)⁵⁹, 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 cuál 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)⁶⁰.

⁵⁸ «La evolución del concepto de *yihad*...» cit. (nota 6), p. 19.

⁵⁹ Sobre la «Operación Plomo Fundido» del ejército israelí en Gaza *vid.* NORTON, Augustus Richard: «The Gaza War: antecedents and consecuencias», *ARI* núm. 21/2009, 03/02/2009, pp. 1-9 (www.realinstitutoelcano.org); AMADO CASTRO, V. M.: «Israel y la Guerra de Gaza», *ARI* núm. 16/2009, 22/01/2009, pp. 1-6 (www.realinstitutoelcano.org); KARMON, E.: «Hamás en Gaza, una plataforma de Irán para la desestabilización del mundo árabe», *Athena Assessment* núm. 1/2009, 2 de enero de 2009, pp. 1-12 www.athenaintelligence.org; FIGHEL, J.: «Hamas, Al-Qaeda and the islamisation of the Palestinian cause», *ARI* núm. 19/2009, 30/01/2009, pp. 1-10 www.realinstitutoelcano.org; ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, I.: «Gaza: el paisaje después de la batalla», *ARI* núm. 13/2009, 20/01/2009, pp. 1-7 www.realinstitutoelcano.org. *Vid.* también el análisis de F. REINARES que se cita en la nota siguiente.

⁶⁰ Los pasajes citados y aun otros en REINARES, F.: «¿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>).

8. Es decir, el islamismo radical contemporáneo defiende una concepción del *yihad* como «guerra santa», lo califica de deber de todo musulmán, y entiende legítimo 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 *takfir*, es decir, se consideran apostatas (*supra* párrafo 5). 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.

2. DEL REFORMISMO FRACASADO

9. 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.

En el mismo Libro Sagrado de los musulmanes, como he apuntado ya (*supra* párrafo 3), hay numerosas azoras que predicán de modo absoluto la «guerra santa»⁶¹; textos que sirvieron de base a los grandes pensadores musulmanes ortodoxos y comentaristas de los *hadices*, como al-Bujari, al-Ghazdi o Ibn Taimmiyya por citar solo algunos, para elaborar la teoría del *yihad* y reglamentar con minucioso celo, como también he comentado ya, los modos de exterminio del infiel [...].

10. Pues bien, esta concepción del *yihad*, que se remonta al siglo XI, sigue vigente para muchos musulmanes según hemos tenido oportunidad de comprobar. Los intentos de reforma que agitaron el mundo islámico en la segunda mitad del siglo XIX y principios del no consiguieron erradicarla⁶². Tentativas reformistas, estas, que pretendieron adaptar el Derecho musulmán a las exigencias de las nuevas realidades históricas. Del conjunto de intelectuales que alimentaron este movimiento cuatro al menos parecen generalmente aceptados como los fundadores de la corriente reformista que se denominó *Salafiyya*⁶³: el persa Yamal al-Din al-Afghani (1838-1897), su discípulo el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), el sirio Mohammed Rashid Rida (1865-1935) y el hindú Sayyid Ahmad Khan (1817-1899). Todos abogaron por una vuelta 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.

⁶¹ Para algunos, «El Corán rebosa de suras llamando a la guerra contra los judíos y los cristianos insometidos...» (DEL VALLE, A.: «Las bases del terrorismo islámico, 17/09/2001», http://www.alexandre-delvalle.com/publications.php?id_art.=170).

⁶² 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. [nota 61]).

⁶³ El término *salafiyya*, esto es, la referencia «a los piadosos ancestros» por la insistencia que la corriente hacía en volver a la inspiración creadora y progresista, sin intermediarios, de los primeros tiempos del Islam, en la actualidad se utiliza para designar a la corriente fundamentalista del wahhabismo (BENZINE, R.: *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Éditions Albin Michel, París, 2008, 2.ª edición, p. 44).

Según estos intelectuales, la inferioridad en esa época del Islam respecto de Occidente se debía al inmovilismo y poco rigor de las élites musulmanas, a la superstición popular que pervertía la pureza de la doctrina religiosa y, desde luego, a la ignorancia cuando no al desprecio de los conocimientos y avances científicos y tecnológicos, proponiendo como instrumentos para intentar cambiar ese estado de cosas el recurso a la razón, el ejercicio de la *idjtihâd* y el acercamiento de las distintas escuelas jurídicas (*supra* nota 1 de este trabajo)⁶⁴.

Estos pensadores no centraron sus reflexiones en la doctrina concreta del *yihad*, siendo el objetivo esencial de su actividad intelectual más ambicioso, al afrontar las cuestiones básicas de naturaleza política y social de las comunidades musulmanas 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 Abduh, 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. Abduh invitó a buscar los elementos comunes en las tres religiones monoteístas⁶⁵ 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 expresión, por lo que no es extraño que, en cuanto gran mufti de Egipto (la más alta autoridad religiosa en un país musulmán), Abduh emitiera diversas fetuas (*fatwa*) que hoy llamaríamos «progresistas» y que le valieron críticas muy acerbas por parte de los ulemas más conservadores, en particular en lo relativo a los derechos de las mujeres⁶⁶.

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 solo era admitido como respuesta defensiva frente a agresiones o ataques del infiel. De hecho, alguno de estos reformistas, caso probablemente el pensador indio

⁶⁴ Para un análisis más detallado de los esfuerzos del reformismo *vid.* PARADELA ALONSO: «Belicismo y espiritualidad...» cit. (nota 11), pp. 1-22, sobre todo 13 ss.; desde luego, AL-CHARIF, M.: «La evolución del concepto de *yihad* ...» cit. (nota 6); y sobre todo BENZINE: *Les nouveaux penseurs...* cit. (nota 63), pp. 31-55.

⁶⁵ Según algunas fuentes, Abduh 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 la asociación en Gran Bretaña (AL-CHARIF: «La evolución del concepto de *yihad*...» cit., p. 5).

⁶⁶ BENZINE, R.: *Les nouveaux penseurs...* cit. (nota 63), p. 45.

musulmán Sáyyid Ahmed Jan (1817-1898)⁶⁷, llegaron a una reformulación del *yihad* en términos similares a la doctrina cristiana de la «guerra justa»⁶⁸.

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 *nashk*, *vid. supra* párrafo 3). El tunecino Abdelaziz al-Thaalibi (1874-1944), uno de los reformistas islámicos, 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

⁶⁷ Para una síntesis del pensamiento y algún otro dato acerca de este reformista islámico, *vid. PARADELA ALONSO*: «Belicismo y espiritualidad...» cit. (nota 11), pp. 13-14; *BENZINE, Rachid*: *Les nouveaux penseurs...* cit., pp. 47-48.

⁶⁸ Por ejemplo, el reformista Muhammad Abduh, 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 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 Abduh, 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; Abduh, por el contrario, afirma que el Islam es una religión de perdón que sólo 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» (*AL-CHARIF*: Evolución del concepto de *yihad*...» cit. [nota 6], pp. 6-8), ni es hostil sino todo lo contrario a la amistad interreligiosa, particularmente con los cristianos; Abduh, nos cuenta *BENZINE, R.* tenía muchos amigos cristianos y asumió la defensa de los cristianos coptos en no pocas ocasiones (*Les nouveaux penseurs...* cit., p. 44).

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 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 hombres⁶⁹.

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 *salafīyya*, 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...) ⁷⁰.

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-religioso⁷¹, manteniendo solo dentro de esa esfera el llamado estatuto personal (matrimonio, divorcio, filiación, sucesiones) (*vid. supra* párrafo 2). La mayoría 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.

11. 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-

⁶⁹ En el análisis que de la doctrina de este pensador efectúa el profesor palestino AL-CHARIF, M. recoge una afirmación del mismo que me parece realmente curiosa: el tunecino 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. [nota 6], p. 21).

⁷⁰ Para un estudio detallado de los países mencionados que hemos dividido en dos grupos, puede consultarse el de PETERS, R.: *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.

⁷¹ 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.

1918) y su origen con la conjunción de factores diversos⁷². 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.

3. AL NEORREFORMISMO EN EL ISLAM

12. La irrupción en el pensamiento islámico de los nuevos reformistas alimenta la esperanza. 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 caso de la apostasía) como el auto-sacrificio (terrorismo suicida)⁷³, pues las relaciones del Islam con las demás comunidades debe fundamentarse en la paz, siendo la guerra un 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 abasí, 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 islámico⁷⁴. 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.

Pero quizás convenga profundizar algo más estas ideas.

13. Los que he llamado nuevos reformistas, para distinguirlos de quienes en el siglo XIX y principios del XX promovieron una reforma del Islam, son una generación de hombres y algunas mujeres en varios países musulmanes, de diversa procedencia y formación que sin asumir una posición común en las cuestiones religiosas o sociales

⁷² 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* (...).

⁷³ Vid. ad ex. AKTAN, H.: «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; ÇAPAN, E.: «Los ataques suicidas y el Islam», Ergün Çapan (editor): *Una perspectiva islámica. Terrorismo y ataques suicidas*, traducido por Ali Larakí, Ediciones La Fuente, Somerset (New Jersey, Estados Unidos), 2008, pp. 97-113.

⁷⁴ Se trata de una actitud que me recuerda enormemente la que con motivo del ataque israelí a Gaza (enero 2009) ha mantenido Egipto en relación con Hamás, organización islamista radical que gobierna Gaza: ante la petición de la República Islámica de Irán a ese país de que defienda a Hamás, el presidente egipcio, Hosni Mubarak, vino a decir a los peticionarios que se metieran en sus propios asuntos; y con similar contundencia, el presidente del comité para asuntos extranjeros del Parlamento egipcio declaró: «Egipto no tolerará la existencia de un Estado Islamista en sus fronteras» (citado por KARMON: «Hamás en Gaza...» cit. [nota 59], p. 10).

y políticas que analizan en el marco de sus propias sociedades y de la *umma* en general, buscan todos revisar las interpretaciones que de los textos fundamentales del Islam se llevaron a cabo a lo largo de su historia. Un estudioso de la Religión con mayúsculas los ha llamado en una interesantísima obra «los nuevos pensadores del Islam»⁷⁵, pero en la medida en que reivindican una nueva hermenéutica jurídica de sus textos sagrados y del *fiqh*, la democratización de sus sociedades y la plena libertad de conciencia de todo individuo merecen el calificativo de reformadores, de reformistas; hay quienes les conocen incluso por «los Lutero del Islam».

Como sus predecesores del siglo XIX y principios del XX, estos intelectuales se enfrentan a la problemática de la modernidad pero ésta no se presenta para ellos de la misma manera que para aquellos ni sus respuestas son las mismas que las que se dieron entonces: los primeros reformistas propiciaban aceptar la ciencia y la técnica de Occidente pero preservando íntegramente el bloque de las creencias islámicas y el de sus aplicaciones sociales y jurídicas; los nuevos reformistas creen que la modernidad es un período de la historia del hombre en el que la razón y la ciencia prevalecen sobre la primacía reconocida hasta ahora a las Escrituras, a la tradición, a la costumbre [...], y piden y utilizan, en el estudio del Islam y en el estudio e interpretación de sus textos fundamentales, las ciencias modernas, desde la lingüística y la semiología hasta la historia comparada de las religiones o la sociología [...].

Estos nuevos filósofos se apartan a la vez tanto de los primeros reformistas como de los islamistas radicales, en la medida en que no creen que pueda conseguirse la incardinación en la modernidad científica, técnica y tecnológica de las actuales sociedades musulmanas si al mismo tiempo debe garantizarse la intangibilidad de las interpretaciones religiosas tradicionales. Por el contrario, creen que debe «repensarse» el Islam en su conjunto. El pasado musulmán no es para ellos una especie de historia sagrada e intocable sino, más sencillamente, una parte de la historia del género humano que se basa en toda una diversidad de factores sociales, económicos, políticos y jurídicos que cambian y evolucionan; la interpretación de lo que es el Islam, incluidos sus textos religiosos, debe hacerse teniendo en cuenta la evolución, el estado, al que dichos factores han llegado en cada época.

Su valentía es grande en un contexto que no les es favorable (régimenes no democráticos, ulemas conservadores, masas sociales no cultivadas...) cuando mantienen la necesidad de revisar, también, el discurso religioso del Islam. Porque ellos entienden que fueron hombres y no Dios, que fueron los juristas medievales y no la Revelación, quienes definieron los principios luego aplicados para explotar los datos del Corán, la Sunna y la tradición. Los nuevos reformistas nos recuerdan que la *Sharía* concebida como la Ley Total que regula la vida general y concreta de los creyentes es ante todo una construcción humana que cristalizó nada menos que en los dos siglos siguientes a la muerte del Profeta. Y es sorprendente el vigor con el que en ocasiones expresan por escrito su pensamiento⁷⁶.

⁷⁵ BENZINE, R. cit. (*supra* nota 63).

⁷⁶ Afirmó así el Cheikh Amin AL-KHÛLI: «La renovación comienza por una investigación devastadora del pasado. Las ideas que se prohíben en una cierta etapa pueden transformarse en doctrina después, en reforma, que toma cuerpo como tal en una etapa ulterior». O el egipcio ABÛ ZAYD, N. H. en su artículo (*Al-Ahram*, 2002) «Heaven which way?»: «Necesitamos investigar con libertad en nuestra herencia religiosa. Es la condición primera para la renovación. Debemos levantar el embargo sobre el pensamiento

Estos reformadores creen que el Derecho islámico, la jurisprudencia musulmana (el *fiqh*) debe ampliarse de manera constante para tener en cuenta los desarrollos que se producido en esferas distintas de la religión. El iraní Abdul Karim Saroush, por ejemplo, defiende un nuevo discurso religioso basado en la preocupación por los derechos del ser humano y del creyente que haga evolucionar a la jurisprudencia islámica tradicional desde el «Dios de los deberes» que predicó a un «Dios de los derechos»⁷⁷. Solo una lectura de los textos fundamentales del Islam, defiende esta corriente renovadora, puede permitir armonizar sus valores cardinales con las exigencias de la modernidad y alcanzar a una apertura de la jurisprudencia tradicional, consiguiendo de este modo una adhesión verdadera del pensamiento político islámico a la democracia y a los derechos del hombre, a la realización de la igualdad entre hombres y mujeres y, en definitiva, a la emancipación de la sociedad musulmana.

14. ¿Quiénes son estos hombres y mujeres valientes que se enfrentan a una tradición secular? No son pocos, ni todos del mismo país: los hay de África del Sur (Farid Esack, Ebrahim Moosa), Argelia (Mohammed Arkoun), Egipto (como Nasr Hamid Abû Zayd, Hassan Hanafi, Amin al-Khûli o Muhammad Khalafallâh), Estados Unidos (Rifat Hassan), la India (Agghar Alí Engineer), Irán (Abdul Karim Soroush), Malasia (Chandra Muzaffar, Amina Wadud), Marruecos (Fatima Mernissi), Pakistán (Fazlur Rahman), Siria (Muhammad Sharouri), Sudán Abdullahi an-Naïm), Túnez (Abdelmajid Charfi o Mohammed Talbi)⁷⁸ [...].

No todos piensan igual ni llegan, en temas religiosos y políticos o sociales, exactamente a las mismas conclusiones pero todos tienen en común el convencimiento de que la reflexión y la interpretación del Corán y La Sunna y en general de las tradiciones islámicas deben hacerse desde las exigencias de la ciencia moderna en sus distintas ramas y de la razón.

4. «EN EL NOMBRE DE DIOS, EL CLEMENTE, EL MISERICORDIOSO»

15. La aparición del movimiento neo-reformista es, sin duda, una ventana a la esperanza, que contrasta con el islamismo radical de no pocos sectores de la *umma*. Mas la esperanza de un Islam reformado desde un punto de vista religioso, político, jurídico y cultural es muy tenue, porque las reflexiones y llamamientos de estos nuevos reformadores no parecen tener demasiada posibilidad de éxito, estando como están sus proponentes lejos de los órganos educativos y de comunicación de los países árabes y sufriendo la malquerencia en muchos casos del poder político y de los erudi-

libre. El ámbito de la renovación debería ser ilimitado. No hay lugar a “refugios doctrinales seguros” que sean inaccesibles a la crítica. Tales refugios limitan el progreso de la renovación, constituyen una censura que no tiene cabida en la historia del pensamiento islámico. Cada vez que en el pasado se ha dado esa censura, se ha inaugurado siempre una era de estancamiento y deterioro y no únicamente en el discurso religioso» (tomo ambas citas de BENZINE, R.: *Les nouveaux penseurs...* cit. [nota 63], p. 24).

⁷⁷ Para una síntesis del pensamiento de Saroush, véase BENZINE: *Les nouveaux penseurs...*, pp. 59-85.

⁷⁸ Sobre la persona e ideas de algunos de ellos (Esack, Arkoun, Abû Zayd, al-Khûli, Khalafallâh, Rahman y Charfi), vid. BENZINE, R.: *Les nouveaux penseurs...* cit. (nota 63), pp. 59 ss., 89 ss., 121 ss., 149 ss., 181 ss., 215 ss., 247 ss.

tos y autoridades religiosas, de naturaleza conservadora; enfrentándose además, como es el caso, a la hostilidad del islamismo militante que no aprecia ni su liberalismo ni su denuncia de que el concepto de Estado islámico es el resultado de una interpretación desviada de los textos fundamentales del Islam; y no contando en fin, como no cuentan, 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 maneja, ha escrito entre nosotros una gran conocedora del tema, «una cosmovisión medievalizante y anacrónica»⁷⁹. Es ese fundamentalismo, muy alejado del tópico según el cual los chífes (un 10% del Islam) son los extremistas por excelencia mientras que los 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 reprochable y creéis en Dios».

16. 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, 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»⁸⁰.

Son éstas palabras muy cercanas a las que pronunciara no hace mucho el místico y diplomático de la Orden Sufí Naqshbandi el Sheik Hisham Kabbani, Presidente del Consejo Islámico de América, en la conversación mantenida con el escritor y periodista Javier Esteban:

«No existe una cosa tal como el terrorista islámico. La fe islámica es inocente y está muy lejos de mezclarse con estos terroristas. No podemos decir “terrorista islámico”. Podemos decir terroristas que afirman ser musulmanes. No son verdaderos creyentes, porque aterrorizan a la gente. El verdadero creyente es el que ama a los otros y quien cuida de ti mejor de los que cuida de sí mismo. Ese es el verdadero creyente»⁸¹.

⁷⁹ PARADELA ALONSO, N.: «Belicosidad y espiritualismo...» cit. (nota 11), p. 20.

⁸⁰ «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.

⁸¹ Como ESTEBAN, J.: «La geopolítica del corazón (conversación con el Sheik Hishman Kabbani)», traducción al español de Abdulsamad Cobo, en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (editores): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 485-494. Sobre el misticismo sufí *vid.* además del artículo citado, AMIRIAN, N. y Martha, Z.: *El Islam sin velo*, Planeta, Barcelona, 2009, pp. 155-165; y sobre todo «Qué es el sufismo», <http://www.webislam.com/?idt=4992> (con enlaces de interés).

17. Sí, 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 ese terrorismo radical que hemos dado en llamar fundamentalista aduce para legitimar su barbarie solo supuestas justificaciones, basadas en una lectura irracional y anacrónica de sus textos sagrados⁸². O dicho de otro modo, al del profesor de Investigación Policial y Criminal de la Universidad de Lancashire (UK), Syed Manzar Abbas Zaidi en una lúcida reflexión sobre el problema, que el fundamentalismo distorsiona el verdadero mensaje del Islam⁸³.

18. Es por esto que me parece tan oportuno como inteligente (inexactitudes históricas aparte sobre al-Andalus) el nuevo enfoque con el que el Presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, ha presentado en la prestigiosa Universidad Al-Azhar de El Cairo (Egipto), la posición de su Gobierno hacia el Islam.

De un lado, admitiendo que Estados Unidos (Occidente cabría incluso entender) y el Islam «coinciden y comparten principios comunes de justicia, progreso, tolerancia y dignidad de las personas» y declarando que «América no está, ni estará jamás, en guerra con el Islam». Pero, de otro, comunicando abiertamente su determinación de enfrentarse «sin descanso a los extremistas violentos (...) puesto que rechazamos las mismas cosas que rechazan personas de todas las religiones: el asesinato de hombres, mujeres y niños inocentes»⁸⁴.

ABSTRACT

This article analyses the meaning of the concept of *yihad* in the Islam. It concludes that the *yihad* as Holy War was the predominant concept in the traditional Islamic Law (*fiqh*).

The article also studies that the above mentioned medieval concept is defended today by certain sectors of radical Islamism.

Opposite to this position, there are other voices in the islamic world which proclaim peace and conciliation with other civilizations.

RESUMÉE

Cet article étudie le sens du concept de *yihad*. Leur conclusion est que le *yihad* comme «Guerre Sainte» a dominé le Droit islamique classique (*fiqh*).

Le *yihad*, on dit aussi, bien qu'il soit invoqué aujourd'hui par secteurs de islamisme radical, ne représente pas la conception de tous les musulmans.

Il y a dans l'Islam actuel des opinions qui prônent la réforme des interprétations doctrinales établies par les juristes et les autorités religieuses médiévales et qui demandent leur insertion dans le Monde du XXI siècle et des relations de paix et coopération entre les cultures, religions et civilisations.

⁸² Vide sobre este punto las reflexiones de Gustavo DE ARISTEGUI: «Las dudosas razones del terror islamista», http://www.belt.es/expertos/experto_print.asp?id=134; así como las de los autores que he citado en la nota 72 de este estudio.

⁸³ «The fundamentalist distortion of the islamic message», *Athena Intelligence Journal*, vol. 3, núm. 4 (2008), pp. 59-75 (www.athenaintelligence.org).

⁸⁴ Las frases entrecomilladas pertenecen al texto en español del discurso pronunciado por el Presidente Americano en la Universidad egipcia y que fue calificado por el mundo islámico como de «un buen comienzo» (el texto del discurso, en formato pdf en inglés y en español, disponible en la edición digital de *El País* del sábado 6 de junio de 2009).