

Trabajo Fin de Máster

La vinculación del terrorismo a las religiones.

El caso del Islam:

Preceptos sin cabida en las palabras de Alá

Autora:

Cristina Moreno Moreno

Tutora:

Dra. Mhani Belrhib

Máster Universitario de Cooperación Internacional al Desarrollo

2015-2016



RESUMEN

Las enseñanzas del Islam recogidas en el Corán y la Sunna sufren la tergiversación de una exégesis particular que nada tiene que ver con dichas Escrituras. La particular forma de hacer terrorismo de organizaciones como Daesh ha supuesto una vinculación del Islam con la violencia, hecho que se ha apropiado de las publicaciones más divulgadas en la actualidad, fomentando la islamofobia. Éstas no suelen aludir al devenir de los acontecimientos, potenciando así la aparición de este “nuevo terrorismo”, ni tampoco los atentados contra la población civil que se han dado lugar en todas las religiones monoteístas con la palabra de Dios como trasfondo.

Palabras clave: islam, religión, terrorismo, exégesis.

ABSTRACT

The teachings of Islam included in the Koran and the Sunna have suffered distortions, the results of which have no connection with Koranic scriptures. The type of terrorism carried out by organizations like Daesh has linked Islam with violence and, perpetuated by international news outlets, contributed to the rise of Islamophobia. The international press does not explore or analyze the origins that facilitated the onset of this new terrorism, not even of the attacks against civilians that have taken place in all monotheistic religions based on the word of God.

Key words: Islam, religion, terrorism, exegesis.

ÍNDICE

<u>CONTENIDOS</u>	<u>PÁGINAS</u>
1. Introducción	4-6
1.1. Preliminares de la investigación	6-7
1.2. Objetivos e hipótesis del estudio	7-8
1.3. Metodología y técnicas de investigación	8-9
2. Marco teórico	10-21
2.1. Repaso socio-histórico de los países árabo-musulmanes	10-20
2.1.1. Colonización e independencias	10-15
2.1.2. El reformismo musulmán	15-20
2.2. La actual representación de la ideología islamista radical	20-21
3. La vinculación del terrorismo a las religiones	22-28
3.1. Terrorismo y fundamentalismo religioso	22-24
3.2. El caso del islam: justificación del terrorismo en la religión musulmana	24-28
4. Conclusiones	29-31
5. Bibliografía	32-36

1. INTRODUCCIÓN

La lectura del libro sagrado de los musulmanes, el Corán, ha sido tratada –y se sigue tratando- en muchas ocasiones, de manera que la flexibilidad interpretativa no tiene cabida. En este sentido, al Corán se le añade la Sunna¹, es decir, los hechos y dichos del Profeta que recogen los hadices o narraciones y anécdotas de Muhammad. Así, la Sunna complementa al Corán y ambos se erigen como principales fuentes de la ley islámica o *saría*, entendida como el cuerpo legislativo musulmán que rige los dominios político, social y religioso de los creyentes o de la *umma*. En muchas ocasiones, las aleyas coránicas y los hadices han sido extraídos y empleados en virtud de los actos que se quieran justificar.

Una religión como el islam se inserta en un mundo tan diverso como el musulmán, en el que no hay unidad de doctrina ni una jerarquía común; no es lo mismo el islam en Marruecos que en Indonesia, Senegal o en Arabia Saudí. Si bien estos países tienen en común la religión, no ocurre lo mismo con la cultura. Es importante aquí diferenciar entre los conceptos de árabe y musulmán. El término ‘árabe’ designa a un grupo de personas que comparten los ancestros, la cultura, las tradiciones y, fundamentalmente, el idioma árabe. No se trata de una etnia ni de una religión. El nombre procede del lugar donde nació esta lengua, en Arabia, desde donde se fue expandiendo por África y Oriente Medio. Los antiguos árabes llevaron en sus conquistas su religión: el islam. Ésta luego se extendería por otros lugares del mundo con tradiciones y culturas totalmente distintas, pero que también profesan la religión de

¹ Sunna, palabra árabe que significa, de modo general, ‘costumbre’, ‘norma de conducta’. Una vez que hubo desaparecido el Profeta del Islam, se puso de manifiesto que las prescripciones del Corán no bastaban para dar respuesta a los numerosos problemas que iban surgiendo en la comunidad musulmana, sobre todo a medida que ésta ampliaba su radio de acción mediante la incorporación de nuevos territorios. Por ello, cuando la solución de un caso concreto no aparecía formulada en el Corán, se acudía a la Sunna, palabra ésta que, antes del Islam, hacía referencia a las ‘costumbres normativas de los antiguos árabes’, y que significa ‘uso’, ‘tradición’, ‘precepto’; el vocablo, como componente de la expresión *sunnat an-nabi*, viene a significar ‘la manera de conducirse el Profeta’ [...]. Así, la manera en que el Profeta vivió, su conducta, sus manifestaciones, e incluso sus silencios, constituyeron una segura vía para los musulmanes y un ejemplo que se debe imitar para adecuar su comportamiento. [...] los detalles de la vida de Muhammad se acopiarían en forma de tradiciones (hadices), que recogen su manera de actuar en las distintas vicisitudes de la vida [...]. (Mafillo Salgado, 2005:370-372).

Muhammad. Así, un musulmán es toda persona que profesa el islam², sea cual sea su cultura, lugar de procedencia o en el que vive.

Los musulmanes, a su vez, se dividen en dos grandes ramas o corrientes ideológicas del islam: el sunismo y el chiísmo. Tras la muerte del Profeta, el islam se dividió entre suníes, que consideran que la sucesión de Muhammad corresponde a un árabe miembro de la tribu de *Quraish*, de la que procedía; y chiíes, que pretendían que dicha sucesión siguiese la línea de los descendientes de Muhammad, de los cuales el más importante es Ali Ibn Talib, primo y yerno del Profeta y primer imam para los chiíes. A grandes rasgos, el sunismo reconoce la Sunna –de la que procede su nombre– como fuente de la ley islámica o *saría*, junto al Corán, mientras que los chiíes elevan el Corán como fuente principal del derecho islámico y añaden los dichos y hechos de los imames a la Sunna. La rama con mayor número de seguidores es el sunismo, con aproximadamente el 90% de los musulmanes.

Dentro del sunismo existen cuatro escuelas jurídicas o *madahib*, mientras que el chiísmo tiene la suya propia. Mediante las *madahib* suníes se establecen las distintas formas de interpretar la jurisprudencia islámica o *fiqh*. Estas escuelas son: *malikí*, *shafí*, *hanafí* y *hanbalí*, cuyas denominaciones se corresponden con los nombres de los estudiosos musulmanes que las iniciaron en los primeros siglos del islam; en la actualidad, la interpretación viene de la mano de los ulemas o juristas musulmanes.

Se puede decir entonces que el islam suní se basa en los pilares de la fe, el Corán y la Sunna, añadiendo que para su interpretación se acude a un contexto histórico propicio. Sin embargo, el islamismo como ideología restauradora del islam pretende retornar a los periodos ancestrales sin contemplar noción histórica alguna. Para una ideología islamista, la *saría* es el único sistema válido en una sociedad islámica, debido a que la soberanía de Alá debe reinar solamente a través de esa ley islámica que permitirá el retorno a la fuente, a la tradición del siglo VII, a la fidelidad y hechos que

² Los países árabes son los siguientes: Arabia Saudí, Argelia, Bahréin, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar, Palestina, Siria, Sudán, Túnez y Yemen. Por su parte, en África, los países con población musulmana y tradiciones africanas son Benín, Burkina Faso, Camerún, Chad, Costa de Marfil, Gabón, Gambia, Guinea-Bissau, Malí, Mozambique, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Togo y Uganda. Entre ellos hay algunos estados oficialmente laicos, aunque el islam tiene mucha presencia en las relaciones sociales y, a veces, políticas. En Asia se encuentra el país con más musulmanes del mundo, Indonesia. Se añaden Turquía, Bosnia, Bangladesh, Irán, Pakistán, Malasia, Brunei, Azerbaiyán, Kasajastán, Turkmenistán, Kirguistán, Uzbekistán y Tayikistán. Además, tanto en Europa, como en Centroamérica, Latinoamérica y Oceanía hay grandes porcentajes de población musulmana.

permitieron formar la *umma* como comunidad de creyentes, sin disgregaciones ni separaciones. En la ideología islamista, esto se manifiesta cuando, en la interpretación radical, se utilizan algunos versículos del Corán y la Sunna para justificar una acción violenta, sin verificar si se está o no defendiendo correctamente la fe, al igual que en otras religiones se ha argumentado lo mismo para cometer actos similares. Por tanto, el lenguaje de cualquier religión se utiliza para justificar el terrorismo dentro de comunidades y contextos culturales diversos.

1.1. PRELIMINARES DE LA INVESTIGACIÓN

El auge de la ideología islamista en las últimas décadas ha potenciado una visión negativa y llena de estereotipos del mundo árabo-musulmán; los medios de comunicación de masas han tenido mucho que ver en esto. Éstos llevan a cabo un papel fundamental en la creación de representaciones que impregnan el imaginario colectivo de una sociedad y, en este caso, la musulmana es víctima de una selección tendenciosa de temática, fuentes e imágenes, junto con el uso de un léxico apoyado en metáforas y eufemismos, que crean una imagen negativa de este colectivo. Así mismo, se presentan a Occidente y el mundo musulmán como dos mundos antagónicos, con civilizaciones separadas y cerradas, y los binomios islam-fundamentalismo, islam-yihadismo, islam-terrorismo, islam-violencia aparecen ya muy arraigados en dichos medios.

Por otra parte, en la vasta literatura publicada sobre el mundo árabo-musulmán, sobre todo a partir de los atentados de las Torres Gemelas de Nueva York en 2001, la información inserta en todo tipo de obras y publicaciones se encuentra muy diseminada y fragmentada, lo que normalmente hace complicado y tedioso tener una idea global y objetiva de lo que está aconteciendo.

Partiendo entonces de estas referencias, en una primera parte, que corresponde al marco teórico, se tratará de ofrecer una panorámica acerca de una serie de acontecimientos que han llegado a conformar la contemporaneidad del mundo árabe y musulmán, desterrando ciertos mitos y/o aportando información que los aclare, haciendo hincapié en el reformismo musulmán. En el cuerpo de la investigación se pretende culminar con la desvinculación del terrorismo yihadista de la religión musulmana y el análisis de cómo la ideología islamista radical se sirve de extractos del

Corán y la Sunna para justificar sus actos violentos. Así, se intentará ofrecer la información necesaria para evitar caer en los estereotipos que asocian a los musulmanes con la violencia: nada más lejos de la realidad. Este análisis –quizá de mayor interés personal- es posiblemente una de las cuestiones a las que con menor frecuencia se ha dado protagonismo; esto es, las bases ideológicas del terrorismo radical y el porqué de sus actos con la palabra de cualquier Dios como trasfondo.

Desde el ámbito de la cooperación internacional, y como último objetivo, se cree necesario que toda persona vinculada a éste debe hacerse eco de la realidad, en plena actualidad, de una sociedad integrada por más de mil quinientos millones de musulmanes repartidos por todo el mundo, para poder comprenderla y divulgarla con conocimiento veraz, alejado de estereotipos que no suponen más que el fomento de una islamofobia cada vez más creciente en los últimos tiempos; entender la teología que rodea al terrorismo islamista ayudará a poder combatirla.

1.2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS DEL ESTUDIO

El objetivo primordial de la investigación gira en torno a desmontar los principales preceptos que vinculan el terrorismo yihadista con el islam. Para ello, es preciso desterrar los principales mitos que se han enraizado conformando una visión del mundo árabe como radical y conflictivo e, incluso, atender a los distintos enfoques que diversos autores hacen del tema. Durante la investigación, se ha podido comprobar cómo las ideas de distintos autores, musulmanes y no musulmanes, entran en conflicto. Por ejemplo, en la obra consultada de Abdelnour Prado (Prado, 2010), el autor añade un apartado titulado ‘El caso de Antonio Elorza’. En él discrepa con Elorza de las alusiones que hace sobre la tradición violenta del islam y el uso de referencias al Corán para dar rigor a su discurso (Elorza, 2008). Elorza también mantiene una inacabada polémica con la profesora Gema Martín Muñoz y otros arabistas españoles, disiente de la tesis del escritor palestino Edward W. Said y, en los últimos años, con Tariq Ramadán. Así, se pueden encontrar todo tipo de publicaciones, tanto en defensa de una lectura del Corán desde la paz (Gómez et al., 1997) como la idea totalmente opuesta (Salam, 2015). En este trabajo se aboga por argumentar que la vinculación de la violencia a la religión y su uso aleatorio para justificar actos criminales es inherente a todas las religiones monoteístas y no característica del islam.

De esta manera, los objetivos que se plantean en este trabajo quedan dispuestos como sigue:

→ **Objetivo general:**

Desvincular los preceptos basados en el Corán y la Sunna, que los terroristas islamistas utilizan para legitimar los actos de violencia que cometen, de los realmente consensuados y aceptados por la mayoría de musulmanes.

→ **Objetivos específicos:**

- Realizar una revisión socio-histórica que dé a conocer de forma objetiva la coyuntura actual del mundo árabo-musulmán.
- Justificar la relación entre violencia y religión como algo inherente a todas las religiones y no como característica propia del islam.

Con el cumplimiento de los objetivos planteados, se pretenden contrastar las hipótesis de las que se parte:

Hipótesis primera. El terrorismo yihadista se apoya en el Corán y la Sunna para justificar sus actos violentos y así legitimarlos, mediante la tergiversación de las fuentes de la *saríá*.

Hipótesis segunda. El terrorismo yihadista actual es consecuencia de una serie de acontecimientos cuyos protagonistas son la injerencia extranjera en el mundo árabo-musulmán y la ausencia de instituciones sólidas que ejerzan una democracia efectiva.

Hipótesis tercera. La violencia es una característica que ha estado presente en todas las religiones, y en todas ellas se han cometido actos terroristas en nombre de Dios.

1.3. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

La metodología del trabajo está basada principalmente en la revisión de fuentes secundarias, haciendo un análisis de las consideradas más actuales y objetivas para conformar la investigación. Dada la gran cantidad de bibliografía publicada acerca del tema a tratar, ha sido posible partir de datos ya divulgados, como los que apuntan a una creciente islamofobia desde los últimos atentados terroristas. En el caso europeo,

algunos han sido realizados por el centro de investigaciones Pew³ sobre la visión de la población musulmana y, en el caso español, por la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia⁴. Partiendo de dichos datos, se intentará arrojar luz a un recorrido histórico que normalmente no es difundido por los medios de comunicación, mediante el empleo de la revisión bibliográfica menos accesible, como puede ser el documento redactado por eruditos, juristas y académicos musulmanes en el que ofrecen una explicación comprensiva del Corán y de los principios del islam con el objetivo de demostrar lo erróneo de los actos y afirmaciones que promulga el terrorismo yihadista.

Para la transcripción de los términos y los nombres propios en árabe se ha preferido castellanizarlos usando el alfabeto latino para facilitar su lectura.

³ Fanego, A. (12 de julio de 2016): Más del 50% de los europeos asocia refugiado a musulmán y con terrorismo. *El Diario vasco*. Recuperado de: <http://www.diariovasco.com/internacional/union-europea/201607/12/europeos-asocia-refugiado-musulman-20160712111850-rc.html>. Más datos pueden ser consultados en: <http://www.pewresearch.org/>.

⁴ Informe Anual sobre Islamofobia en España 2015 (Febrero de 2016). *Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia*. Los datos pueden ser consultados en el siguiente enlace: <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.files.wordpress.com/2016/04/informe-islamofobia-en-espac3b1a-2015-pcci-informe-anual-20164.pdf>.

2. MARCO TEÓRICO

2.1. REPASO SOCIO-HISTÓRICO DE LOS PAÍSES ÁRABO-MUSULMANES

En las siguientes líneas se expondrán los principales acontecimientos que han dado lugar a la conformación de la realidad actual por la que atraviesa el mundo árabo-musulmán tras la pertenencia de la región y sus sociedades al Imperio Otomano y la consiguiente injerencia colonial europea tras la caída del Imperio. El devenir de las circunstancias que hoy conforman a los países árabo-musulmanes, debido tanto a factores endógenos como exógenos, ha dado lugar al resurgir de las ideas del reformismo musulmán, derivando en la desviación de las mismas en la actualidad. Esta nueva forma de ver el islam político es representada por organizaciones terroristas como *al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham*, más conocido por sus siglas provenientes del nombre en árabe, Daesh.

2.1.1. Colonización e independencias

A finales del siglo XIX y principios del XX, es una etapa marcada por la caída del Imperio Otomano -al que países árabes como Egipto, Jordania, Líbano, Omán, Palestina, Qatar, Arabia Saudí, Siria, Yemen, Argelia, Libia, Sudán y Túnez habían pertenecido hasta la Primera Guerra Mundial- y el colonialismo europeo, Francia y Gran Bretaña se repartieron el mundo árabe en colonias, protectorados o mandatos, a excepción de la Península Arábiga. Las fronteras del mundo árabe fueron establecidas de manera controvertida y aleatoria, debido a intereses estratégicos, financieros, geopolíticos, comerciales e ideológicos que no guardaban relación alguna con la cuestión civilizatoria que en un primer momento justificaban. De hecho, las primeras injerencias occidentales en el mundo árabe tuvieron lugar en Argelia (1830), por parte de Francia, cuando se aludió a la necesidad de frenar el tráfico de esclavos o suprimir la piratería; y en Egipto (1882), por actuación británica, para el restablecimiento de la paz tras la revuelta nacionalista de Orabi Pashá en contra de la mala gestión financiera del país por parte de Ismail Pashá, gobernador de Egipto bajo el control otomano, que contrajo una enorme deuda con Gran Bretaña. Las consecuencias no podían ser otras que las fuertes tensiones, algunas de los cuales perduran hoy día: en el Magreb, la cuestión del Sáhara todavía está sin resolver; en Oriente Próximo, el conflicto más

relevante es el árabe-israelí, iniciado en 1948; en el Golfo, Iraq se ha convertido en la principal fuente de inestabilidad debido a sus enfrentamientos con Irán (1980-1988), Kuwait (1990-1991) y la invasión de Estados Unidos (EEUU) y sus aliados (2003). Estos hechos proyectan la imagen del mundo árabe como una región en permanente conflicto, en contraposición a la supuesta estabilidad que vive Occidente en general y Europa en particular desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

La supremacía política y de civilización creada por Occidente, con su consiguiente interpretación etnocentrista del mundo, impuso ciertos esquemas en las colonias árabes dejando profundas secuelas en las sociedades y en la economía, pues careció de un proceso de desarrollo armónico entre la economía y la sociedad, sin las debidas modificaciones estructurales, en un mundo tan heterogéneo como el árabe: el sustrato étnico de las regiones árabes es de especial relevancia para entender su Historia: beréber en el Magreb, faraónico y copto en Egipto y arameo y kurdo en Oriente Próximo. La administración colonial intentó imponer una modernización forzosa basada en una estricta separación de poderes y en la introducción de códigos civiles europeos, lo que fue interpretado con frecuencia como un ataque a los sistemas tradicionales de gobierno y a la propia religión musulmana.

La reacción de los países árabes contra la invasión occidental se manifestó a comienzos del siglo XX con el resurgir de un nacionalismo árabe a favor de las independencias y la unidad árabes⁵; pero la colonización abrió una doble dinámica, de imposición y de imitación, de los valores modernos en el mundo colonizado. De imposición, porque el etnocentrismo cultural occidental dejó sin valor la tradición que hasta entonces había regido a la sociedad y apartó autoritariamente al islam del campo de la organización política y social del Estado. De imitación, porque las élites nacionalistas de la época se inspiraron en los valores occidentales dominados por la idea de que siguiendo el modelo europeo alcanzarían el desarrollo y auge que los países de Europa habían logrado.

⁵ El nacionalismo árabe surgió un siglo antes, en el XIX, contra la dominación turca y el nacionalismo sionista judío; este último nació en el exilio europeo y tuvo su apoyo decisivo con la Declaración de Balfour (1917), por la que el gobierno británico apoyó la creación de un Estado judío propio en Palestina (Martínez Carreras, 2000:12).

Este resurgir de la identidad árabe parecía poder ponerse en práctica tras las independencias, que comenzaron a darse tras la Primera Guerra Mundial. Distintos acuerdos parecían aceptar el principio de independencia de los países árabes: nada más lejos de la realidad. Los acuerdos de Sykes-Picot, de mayo de 1916, o la Declaración de Balfour de 1917, en que Francia y Gran Bretaña se repartían Oriente Medio y se afirmaba que la creación de un Estado judío en Palestina era posible, respectivamente. Los países árabes fueron considerados incapaces de gobernarse a sí mismos, y así lo estableció la Sociedad de Naciones⁶ en su artículo 22:

Los siguientes principios se aplicarán a las colonias y territorios que, consecuencia de la guerra, han dejado de estar bajo la soberanía de los que anteriormente los gobernaban y que están habitados por pueblos que todavía no son capaces de dirigirse por sí mismo en las condiciones espacialmente difíciles del mundo moderno [...].

A pesar de que la emancipación total de los países árabes no llegó a darse en un primer momento, sí se vivieron breves experimentos liberales tras el proceso de independencia. Éstos comenzaron en Egipto -primer país árabe en ser considerado independiente bajo mandato británico-, en 1952, con el florecimiento del nacionalismo árabe laico como conciencia de un despertar de los pueblos árabes en su identidad y su propia dominación económica, política, jurídica y cultural. El movimiento estuvo liderado por el militar y político egipcio, impulsor del panarabismo y del socialismo árabe, Yamal Abdel Nasser, presidente de la República de Egipto entre 1956 y 1970. A la independencia de Egipto le siguieron las de Iraq, Siria, Líbano y la actual Jordania. El nacionalismo árabe aspiraba, no sólo a la independencia sino también a la unidad árabe, mediante la creación de una organización panárabe que fortalecería las relaciones entre los Estados miembros, coordinando sus políticas para realizar la cooperación entre ellos y salvaguardando cuanto afectara a los asuntos e intereses de los países árabes; en definitiva, una coordinación y cooperación de respeto a las decisiones de soberanía de sus miembros y de solidaridad para solucionar los asuntos en las materias económicas, financieras, sociales y culturales. La aspiración del proyecto árabe conjunto se vio

⁶ También llamada 'Liga de las Naciones', fue un organismo internacional creado por el Tratado de Versalles, firmado por más de 50 países el 28 de junio de 1919, y cuya entrada en vigor fue el 10 de enero de 1920, para restablecer la paz y la reorganización de las relaciones internacionales tras la Primera Guerra Mundial (Martínez Carreras, 2000:7).

materializada en la creación de la Liga de Estados Árabes⁷; sin embargo, ésta no satisfacía plenamente las aspiraciones de sus miembros⁸. La falta de perspectivas comunes y el transcurso de las negociaciones coloniales truncaron el sueño panárabe de los países de Oriente Próximo. En noviembre de 1947, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la resolución sobre la partición de Palestina⁹ -que había comenzado a plantearse en la Declaración de Balfour de 1917- creándose, un año después, el Estado de Israel en Palestina, y generando así un conflicto que dura hasta hoy. Tanto EEUU como la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), seguidos de otras muchas naciones, reconocieron inmediatamente el nuevo Estado israelí, mientras que los Estados árabes se implicaron en la guerra civil liderada por Palestina contra la colonización de Israel. La derrota árabe frente a las tropas judías en la guerra de 1967 marcó el colapso de los movimientos nacionalistas y acentuó el divorcio entre sociedad y Estado. Esta derrota marcó el principio del fin del sueño panarabista. Fue tras la siguiente guerra árabe-israelí, la del Yom Kippur de 1973, cuando Arabia Saudí pasó a formar parte del mecanismo de toma de decisiones del sistema árabe y destacó como el mayor promotor del panislamismo como alternativa al panarabismo. El rey saudí entonces, Faysal Ibn Abdel Aziz, planteó una alternativa al movimiento panarabista basada en la solidaridad islámica, propagada mediante la promoción de la identidad islámica en la cultura, la economía y la educación, con un claro trasfondo de su ultraortodoxo rito *wahabí*¹⁰ dentro y fuera de las fronteras del país.

Cabe destacar que el ascenso al poder de una élite nacionalista tras las independencias nacionales no implicó que el sistema adquiriese mayor flexibilidad o se democratizase. La nueva élite moderna no estaba dispuesta a compartir el poder: los responsables de la independencia se reservaron el monopolio del juego político y el

⁷ El 22 de marzo de 1945 se reunió la Conferencia de El Cairo, donde se acordó la fundación de la Liga de Estados Árabes, siendo sus Estados miembros fundadores Egipto, Iraq, Siria, Líbano, Arabia Saudí, Transjordania y Yemen, y estando abierta a la incorporación de nuevos Estados árabes (Martínez Carreras, 2000:12).

⁸ Los proyectos elaborados y presentados como base para la fundación de la Liga Árabe atisbaban aspiraciones de dominación del mundo árabe por parte de sus fundadores, creando las primeras tensiones internas, como fue el caso de Iraq, gobernado por la dinastía hachemita impuesta por Gran Bretaña (Martínez Carreras, 2000:12).

⁹ El resultado de la votación de la Resolución 181 fue de 33 votos a favor, 13 en contra y 10 abstenciones (Martínez Carreras, 2000:13).

¹⁰ El movimiento *wahabí* será explicado más adelante como precedente de la doctrina *takfirí*.

ejercicio del gobierno, unos optando por la instauración de regímenes militares unipartidistas, como Egipto, Argelia, Siria o Iraq, y otros por monarquías absolutas, como Marruecos o Arabia Saudí. En las décadas de los cincuenta y los sesenta, las agendas autoritarias se imponían con el pretexto de que tan sólo un Estado fuerte podría movilizar todos los recursos para alcanzar el crecimiento económico, lograr la justicia social y combatir a Israel. Parecía que sólo con la ayuda del modelo occidental podía conseguirse la estabilidad a la que se aspiraba.

Dicho modelo, con Gran Bretaña como potencia predominante en la región, pasó a ser capitaneado por EEUU, cuya presencia casi exclusiva comenzó a darse en los años siguientes a la creación del Estado de Israel, en 1948. Por esta época se estaban produciendo las independencias de algunos países del Golfo Pérsico, siendo éstos los principales protagonistas del cambio de injerencia colonial occidental. El descubrimiento del petróleo en esta región fue considerado una bendición divina por los monarcas y emires. No obstante, también se convirtió en una fuente de problemas, ya que les convirtió en Estados rentistas e hizo que su economía fuera exclusivamente dependiente de las fluctuaciones del precio del crudo. Como apunta el economista libanés George Corm, Arabia Saudí se convierte así *en el gran catalizador de la santa alianza entre la religión y el petróleo* (Álvarez-Ossorio, 2011:62).

En años posteriores, la década de los ochenta estuvo marcada por una grave crisis económica, social y política. El modelo seguido desde las independencias fracasaba y la “desmitificación del Estado moderno” por parte de los intelectuales árabes se hacía patente: los planes de ajuste estructural impuestos por el Fondo Monetario Internacional (FMI) para restablecer el equilibrio financiero y hacer frente a la fuerte deuda externa y las medidas implacables de reducción de fondos destinados a los servicios sociales, dieron paso a la movilización de la sociedad civil: estudiantes, sindicatos, partidos políticos, asociaciones feministas, activistas de los derechos humanos y, sobre todo, actores islamistas.

Ante tales protestas, los regímenes árabes permitieron emprender una limitada apertura política basada en la aceptación formal del multipartidismo y la celebración de elecciones, abriendo la puerta de los Parlamentos a los sectores islamistas. Parecía una *compensación por parte del Estado ante su incapacidad para hacer frente a las necesidades socioeconómicas de la población* (Ibrahim, 2002:262).

Podría considerarse éste el momento en que los grupos islamistas toman partido en la vida política de los países árabes, pero la base de la ideología propiamente islamista también tiene un recorrido histórico al que se debe aludir.

En este sentido, el islamismo o islam político ha experimentado, en las últimas décadas, un importante avance cuyas causas, en la mayor parte de las ocasiones, como se ha podido comprobar, responden a lógicas políticas, económicas y sociales. Los intentos regeneradores del islam abogan por una nueva visión de la religión islámica y un replanteamiento en la organización política y social de su tiempo. A menudo, este retorno a la religión ha sido contemplado con temor por el mundo occidental y ha servido para consolidar esa imagen conflictiva del mundo árabe.

2.1.2. El reformismo musulmán

Mientras que el islam es una religión, el islamismo es un pensamiento político que ha participado en el devenir histórico del mundo árabo-musulmán y es protagonista en la actualidad. Se materializa en el reformismo musulmán como tendencia ideológica cuyos intereses y objetivos residen en la preservación de la autenticidad del islam, su fe y moralidad frente a, primero, la desviación en la interpretación de las fuentes principales del islam, el Corán y la Sunna y, segundo, a la contaminación del modelo occidental. El islam político cuenta con una larga trayectoria a través de la cual ha ido experimentando cambios, evoluciones y una gran diversidad de tenencias y corrientes diferentes. Entre éstas, las violentas son una pequeña minoría que ha traído el gran impacto mediático sobredimensionado.

Ya durante la decadencia de los otomanos hubo cambios a la hora de interpretar el Corán y la Sunna. En lo referente al islam, la religión mayoritaria del Imperio, éste determinaba el modo de pensar y actuar de los creyentes, así como regía gran parte de las relaciones sociales y con otras naciones. No obstante, en ningún momento los otomanos intentaron una unificación religiosa de los distintos pueblos bajo su dominio y, cuando la descomposición ya era inevitable, hubo un intento de unificación panislamista sin éxito.

Durante esta época y en lo referente a la exégesis de las fuentes, el concepto de *taqlid* cobra relevancia; alude a asumir las opiniones de los imames fundadores de las escuelas jurídicas sin cuestionarlas, puesto que fueron sacralizadas y sus preceptos convertidos en ortodoxia. Un instrumento jurídico muy importante de la época fue el *qiyás* o analogía, por el que ante un caso jurídico para el que no existía regulación se extraía una norma de un caso similar anterior mediante deducción analógica. En pocos casos se recurría a las fuentes originales del derecho -Corán y Sunna- para extraer una interpretación innovadora aplicable a nuevos supuestos legales, sino que se multiplicaban y acumulaban imitaciones mecanizadas de opiniones anteriores, hasta el punto de convertirse tal práctica en algo ampliamente aceptado (Salinas, 2015:10). Con la práctica del *qiyás* había que buscar una conducta análoga similar al tema a resolver, puesto que no había un ejemplo anterior. Esto fue considerado una desviación del islam, ya que la analogía no implicaba una reflexión profunda de la Sunna. Es a lo que en el islam se le llama *bid'a*. Por tanto, ésta fue una etapa en la que el islam se encuentra ante un proceso de simplificación con meras conductas repetitivas sin trasfondo reflexivo.

Otros conceptos importantes del reformismo musulmán son el *ijtihad* y la *sura*. El *ijtihad* es considerado un esfuerzo de razonamiento e interpretación individual y crítica de las fuentes. Fue una de las principales herramientas para codificar la ley islámica en los inicios de la Revelación. Esta labor de interpretación por parte de los sabios y maestros fue la que dio lugar a las cuatro escuelas jurídicas suníes. Los reformistas, a favor del *ijtihad*, consideraron que aplicar la razón crítica en la interpretación del Corán y la Sunna era deber de todo musulmán. Por su parte, *sura* significa literalmente “consulta” o “concertación”. Este concepto ya estaba presente en la sociedad preislámica y se refería a la consulta sobre asuntos importantes que el líder de la tribu realizaba al consejo de la *sura*, compuesto por sus hombres de confianza, que solían ser sabios y personas notables.

Estas concepciones –*taqlid*, *qiyás*, *bid'a*, *ijtihad*, *sura*-, fueron la base de la renovación teológica del reformismo musulmán en su intento por conciliar fe y modernidad, demostrando que a partir de ellas se podría erigir un estado islámico donde *saría*, liberalismo político y modernidad conviviesen (Salinas, 2015:18).

Históricamente, la manera de gestionar la convivencia de las religiones del Imperio Otomano dio lugar a la reacción y aparición de una figura importante dentro de la ideología islamista. En el siglo XVIII, Muhammad Abdel Wahhab, teólogo e influyente religioso procedente de *Nayd* (Arabia Saudí), se reveló contra el Imperio Otomano. Estaba convencido de que la interpretación puritana e intransigente del islam podía ser llevada a la práctica. Así, fue fundador del movimiento religioso-político que deriva de su nombre: el *wahabismo*. Su discurso encerraba un notable potencial expansivo fundado sobre la *yihad*¹¹. Según Abdel Wahhab, la muerte del Profeta hizo que el islam se desviara del camino correcto, el revelado por Alá en el Corán. Tras Él, los nuevos textos que dieron lugar a partir del consenso o *iyma'* de los eruditos y juristas -considerados para Abdel Wahhab insignificantes hombres-, habían traído la *bid'a*, que conducía a la profanación de la palabra de Alá y destruían del mensaje divino. Surge así el movimiento de la reivindicación de los *salaf*¹², conocido como *salafiyya*.

Con el *wahabismo* se materializa la corriente teológica de los siglos XIII y XVI, formalizada por su predecesor, Ibn Taymiyya¹³, a partir de la escuela jurídica ultraortodoxa constituida en el siglo IX por Ahmad Ibn Hanbal, promoviendo el regreso a la religión pura de los antiguos y rechazando la doctrina de la *iyma'*. De las cuatro escuelas de pensamiento jurídico del islam sunní, Ibn Hanbal fue el fundador de la *hanbalí*, la más intransigente de ellas, que aspira a preservar la literalidad de lo revelado por Alá a los hombres a través del Corán y la Sunna. Ibn Hanbal plasmó su ideología en la obra *Musnad*, una compilación de hadices que, junto a otros de reputación y

¹¹ El término *yihad*, de crucial importancia en el discurso del terrorismo yihadista, será analizado en el apartado 3.2.

¹² En la época de los *salaf* o primeros musulmanes -generalmente en referencia a los tres primeros siglos del islam- no existían escuelas jurídicas ni corpus legislativo. A partir de una interpretación directa del Corán y la tradición profética se legislaba para una sociedad recién estructurada, que había transformado muchas de sus costumbres con el nacimiento del islam y que a diario se encontraba con nuevas situaciones para las que no había sido prescrito ningún mandamiento explícito (Ramadán, 2000:61).

¹³ La figura de Ibn Taymiyya aparece a finales del siglo XIII y principios del XIV, en una época convulsa por la instauración del poder de los mamelucos y la invasión mongol. Desarrolló una intensa labor doctrinal cuyo eje central es la ortodoxia islámica (Elorza, 2008:67).

prestigio¹⁴, conforman el conjunto de la literatura canónica de las tradiciones, lo que hace destacar la fuerte relevancia ideológica de sus palabras.

Abdel Wahhab encontró aceptación en sus ideas en el emir Muhammad Ibn Saúd, de la dinastía Al-Saúd, el cual buscaba expandir su influencia política frente a dinastías rivales. Juntos establecieron la alianza entre religión y gobierno y relanzaron la identidad árabe del islam mediante la aplicación de la *saríá*. El *wahabismo* es, desde entonces, representado por el rígido modelo de Arabia Saudí, extendido gracias a la financiación de mezquitas, escuelas coránicas y redes caritativas; critica la decadencia moral de Occidente. Aun así, la potencia petrolera árabe por excelencia evita chocar con su principal aliado: Estados Unidos.

Abdel Wahhab empleó, además, el *takfir*. Sobre la doctrina *takfirí* descansa todo el armazón doctrinal del pensamiento del teólogo, pues su aceptación implicaba automáticamente la renuncia explícita del musulmán a todo comportamiento indeseado. El término *takfir* deriva de la palabra *kafir*, que alude a la calificación de un musulmán por otro musulmán como infiel, traidor, e incluso apóstata de su propia religión y, por tanto, es merecedor de la muerte; no sólo la merece, sino que también la legitima. La base del ideario *takfirí* consiste en la percepción individualista de la religión y el uso anárquico de la violencia para cumplir lo que se entiende por *saríá* dentro de la doctrina. La doctrina *takfirí* se inserta como la versión más radical del islam político y trasfondo del terrorismo yihadista. Se trata de un movimiento sectario ultra radical islamista de orientación suní, cuyo máximo exponente es el grupo conocido como *Takfir wal-hiyra* - se traduce como ‘Anatema y Exilio’, pero también como ‘Apostasía y Emigración’ o ‘Excomuniación y Hégira’-, que surgió en 1969 bajo los preceptos radicales de su fundador, el ingeniero agrónomo egipcio Shukri Mustafa. A la ideología *takfirí*, por la que se rigen las organizaciones que representan la ideología islamista radical en la actualidad, se le añade como principio básico la creencia de la teoría de la unicidad de Dios o *tawhid*.

¹⁴ Entre ellas resaltan, por su importancia y mayor popularidad, los *Sahih*, sanos o auténticos, de al-Bujari (810-870) y los de Muslim (815-875) —ambas colecciones son la autoridad máxima tras el Corán—, a los que se le añaden otros cuatro, conformando así los «seis libros» (*al-kutub as-sitta*), incluida la *Musnad* de Ibn Hanbal (Maíllo Salgado, 2005:108).

La teología de la unicidad o *tawhid*, escrita por Muhammad Abduh en *Risalat at-Tawhid*, es la ciencia que estudia el ser y los atributos de Alá, demostrando la unicidad de Alá en Sí mismo y en el acto de la creación. El significado originario de *tawhid* es la creencia en que Alá es una divinidad única e inalienable; exalta sus atributos con capacidad única para gobernar y no pueden ser adquiridos por otros dioses o seres. La unicidad de Dios está expresada en la primera frase de la profesión de fe o *shahada*: *la-ilaha il-la-Al-lah*: no hay más Dios que Alá.

A los representantes destacados del reformismo musulmán, Ibn Taymiyya, Abdel Wahhab, Ibn Hanbal y Muhammad Abduh, hay que unir la figura de Hassan al-Banna. Ya en el siglo XX, con el colonialismo manifestado como un fenómeno meramente interesado y vacío de toda ética, los referentes del reformismo musulmán se fueron materializando en proyectos sociales y políticos reales. En esta etapa destaca la labor del egipcio al-Banna, fundador de la organización Hermanos Musulmanes en 1928; a ésta se le unen sus ramificaciones en Jordania, Siria, Palestina, Kuwait, Iraq y Líbano.

Los Hermanos Musulmanes se opusieron al gobierno egipcio y a sus aliados británicos desde el activismo social. Manifestaban su desacuerdo en contra de la administración en ámbitos como el de la educación, la sanidad y la economía en las zonas rurales. Ganaron adeptos tanto dentro como fuera del país, pero la fuerte represión del gobierno en contra de la organización se intensificó tras el apoyo de los Hermanos Musulmanes al golpe de Estado de 1952 de la mano del movimiento militar de los Oficiales Libres cuando Muhammad Nayib era presidente -el primero- de la República de Egipto. A este hecho se le unió, dos años más tarde, el intento de asesinato de Yamal Abdel Nasser -en aquel momento vicepresidente de la República- por parte de uno de los miembros de los Hermanos Musulmanes. Muchos de ellos comenzaron a ser perseguidos, encarcelados y ejecutados; fue el caso de Sayid Qotb, cuyo discurso era más radical que el de sus compañeros. Qotb recuperó conceptos como el de la *yahiliyya*, para referirse a quienes viven apartados del mensaje de la Revelación, y por tanto, en la ignorancia. La represión contra los Hermanos Musulmanes hizo que muchos de ellos fueran exiliados principalmente en Palestina, Siria y Jordania, y con vínculos en otros muchos países. A partir de los años 70, la idea de combatir al gobierno desde la lucha armada fue forjándose en las cárceles nacionales o en el exilio, dando lugar a grupos como *al-Yihad* o *al-Yama'a al-Islamiyya*, que organizaron ataques violentos contra

intereses extranjeros o cargos del gobierno egipcio, como fue el asesinato del presidente egipcio Anwar al-Sadat, en el cargo desde 1970 después de Nasser, tras la firma del Tratado de Paz de 1979 entre Egipto e Israel. La represión del gobierno contra los Hermanos Musulmanes tras el asesinato de al-Sadat volvió a enviar a sus líderes y miembros a la cárcel o al exilio. Gran parte de ellos encontraron refugio en Afganistán, donde los intereses de EEUU y Arabia Saudí por combatir la frontera sur de la URSS hicieron que muchos de ellos se convirtieran en muyahidines¹⁵ y otros, más adelante, en partidarios y combatientes del movimiento talibán¹⁶.

2.2. LA ACTUAL REPRESENTACIÓN DE LA IDEOLOGÍA ISLAMISTA RADICAL

La desviación de la ideología reformista musulmana ha dado lugar a una similar pero más violenta, que defiende la lucha armada y la práctica del irredentismo violento a través de ataques y atentados. Los individuos partidarios de la expansión del islam a través de la violencia se definen como musulmanes¹⁷ y cuando perpetúan sus actos terroristas lo hacen justificándolos con pasajes del Corán y la Sunna. El grupo terrorista Daesh sigue esta línea de violencia, promueve la ideología *takfirí*, además de pretender

¹⁵ Muyahidín (pl. muyahidines) significa, literalmente, “persona que hace la yihad”, en el sentido de yihad como esfuerzo espiritual. En los años 70, Afganistán estaba gobernada de manera autoritaria por el militar Mohammed Daud Khan. Tras un golpe de Estado en 1978, Daud fue derrocado y en su lugar se implantó un gobierno marxista que, según se dijo, había sido apoyado por los soviéticos. A partir de entonces, EEUU y Reino Unido comenzaron a entrenar –a través de la CIA- y financiar a yihadistas para combatir a los comunistas. Uno de estos muyahidines fue Osama Bin Laden, creador de al-Qaeda en 1988 (Reyes, 2005:18).

¹⁶ Los talibanes forman un movimiento de estricta ideología islamista que nace en 1994 para combatir a los muyahidines instalados en Afganistán y luchar contra la invasión de la Unión Soviética (1978-1992). Tras la caída de la capital, Kabul, en manos de los talibanes en septiembre de 1996, éstos forman el Emirato Islámico de Afganistán, apoyados por Pakistán, Arabia Saudí y Emiratos Árabes Unidos. Actualmente, a pesar de ser derrocados por la guerra iniciada en 2001 por EEUU, pues acusó a los talibanes de dar protección y refugio a los terroristas de al-Qaeda –Bin Laden entre ellos- siguen actuando en Afganistán y Pakistán para mantener y expandir su poder (Berástegui, 2001:30).

¹⁷ La Universidad de al-Azhar, reconocida como el centro teológico de mayor autoridad del Islam sunita, consideró en la Conferencia Internacional sobre el Terrorismo, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 2014, en El Cairo, que siguen siendo musulmanes, y que la definición de infiel o apóstata no se puede aplicar a los terroristas, sino sólo a los que niegan la *shahada* –la definición de fe con la que se proclama que no hay más Dios que Alá y Muhammad es su profeta-, y éste no es el caso. Calificar a los terroristas de apóstatas sería caer en el error practicado por el *takfirismo*, según al-Azhar (Fouad, 2015). Por su parte, tanto Barack Obama como John Kerry afirman lo contrario (Goodenough, 2016).

crear y expandir un Estado Islámico sobre todos los territorios musulmanes mediante su forma de interpretar el concepto de *yihad*.

El Daesh tiene su germen en el grupo *Yund al-Sham*, creado por el jordano Abu Musab al-Zarqawi a finales de la década de 1990. Al-Zarqawi ya había pertenecido anteriormente al grupo yihadista *Bayat al-Imam*, fundado en 1992 por el ideólogo, también jordano, Abu Muhammad al-Maqqdisi; por su pertenencia a este grupo había estado en la cárcel. Tras salir en libertad, al-Zarqawi marchó a Afganistán, donde conoció al saudí Osama Bin Laden, el cual financió la puesta en marcha de un campo de entrenamiento promovido por al-Zarqawi. *Yund al-Sham* pasó a denominarse *Yama'at at-Tawhid wa al-Yihad* y al-Zarqawi, operando desde Afganistán contra el gobierno jordano, ampliaba miras con la pretensión de implantar su ideología en Iraq. En 2001, tras la invasión de EEUU a Afganistán, al-Zarqawi se instaló al norte de Iraq, en la provincia kurda de Sulaymaniyya, donde ya antes había establecido contacto con la organización yihadista *Ansar al-Islam*, instaurada en el Kurdistán iraquí. La relación entre Bin Laden y al-Zarqawi obedecía a intereses políticos por ambas partes: mientras el primero quería que al-Qaeda tuviera presencia en Iraq, el segundo deseaba atraer voluntarios y financiación. El grupo de al-Zarqawi pasó a denominarse Al-Qaeda en la Tierra de los Dos Ríos, más conocido como Al-Qaeda en Iraq (AQI). En junio de 2006, al-Zarqawi murió en una ofensiva estadounidense y el egipcio Abu Ayub al-Maṣri fue su sucesor. Cuatro meses más tarde, AQI pasó a llamarse Estado Islámico de Iraq, al mando del emir supremo Abu Omar al-Bagdadi y al-Maṣri se convirtió en el Ministro de Defensa de la organización; ambos morirían en 2010. El sucesor de Abu Omar al-Bagdadi sería el autoproclamado califa Abu Bakr al-Bagdadi. Éste aprovechó la coyuntura de la guerra civil siria para luchar en el territorio en el que ya combaten el gobierno y los partidarios del presidente sirio Bashar al-Assad contra los opositores al régimen. A la guerra se une la organización *Yabhat al-Nusra* o Frente de la Victoria, creada por Abu Muhammad al-Golani en 2012; es la rama siria de al-Qaeda. A raíz de su creación se produce la escisión entre al-Qaeda y el Estado Islámico de Iraq, ya que al-Bagdadi quiso anexionarse *Yabhat al-Nusra* y luchar en un único bloque bajo el nombre de Estado Islámico de Iraq y Levante. Al-Zawahiri, líder de al-Qaeda Central tras la muerte de Bin Laden, amonestó a al-Bagdadi por emitir un comunicado en el que anunciaba dicha anexión, ya que se había decidido que *Yabhat al-Nusra* sería la única organización yihadista en luchar en Siria como aliada de al-Qaeda Central.

3. LA VINCULACIÓN DEL TERRORISMO A LAS RELIGIONES

3.1. TERRORISMO Y FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Aunque la definición de terrorismo aún está por precisar –especialistas como criminólogos, sociólogos, politólogos, filósofos, etc., son incapaces de llegar a un acuerdo sobre su alcance-, es posible atender a tres elementos centrales que aparecen en toda forma de terrorismo y que permiten distinguirlo de otras formas de violencia: en primer lugar, el uso o amenaza de la violencia; una motivación política como segunda característica; y un tercer elemento que supondría la búsqueda de una audiencia general. Tampoco el término fundamentalismo¹⁸ ha sido precisado con rigor, pero reúne igualmente una serie de características propias que Stiglitz (2003) enumera: la imposición de una visión concreta de las cosas, no admitiendo ninguna disidencia; negación de la evidencia que a otros les parecen certezas; el autoritarismo suele erigirse como la vía de difusión de la ideología dominante; la descontextualización a nivel argumentativo es patente; o recurren a la descalificación de todas las demás concepciones que pongan en entredicho la “auténtica visión” (Castro, 2013:11). Así, tanto el terrorismo como el fundamentalismo pueden atribuirse a la cuestión religiosa – entre otras- pero, a veces, ambos términos son asociados con el islam. Sin embargo, sería absurdo dar credibilidad a tal relación si se atiende al origen y la herencia de la historia de las grandes religiones, en las que *la tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni el comportamiento con sus fieles ni en su actitud en la sociedad* (Tamayo, 2004:73). El terrorismo de inspiración religiosa como patrón se repite en todas las religiones monoteístas.

A pesar de ser el islam y su trayectoria como religión vinculada a la violencia el caso de estudio, se cree preciso aludir brevemente a dicha vinculación en otras religiones y, constatar así, que no es sólo a la religión musulmana a la que se le atribuyen acciones violentas. En el cristianismo y el judaísmo, los actos terroristas se han justificado mediante la idea de reafirmar el dominio de Dios sobre todas las cosas y

¹⁸ El término fundamentalismo aparece por primera vez en la literatura cristiana norteamericana del siglo XIX como movimiento en que se tiende a ser enemigo de la razón moderna, la secularización de la sociedad y el papel crítico de la ciencia frente al inmovilismo religioso (Castro, 2013:13).

la legitimación de esta afirmación mediante ejemplos bíblicos, al igual que el terrorismo islamista hace con el Corán y la Sunna. En estas dos religiones también se involucran los precedentes históricos y políticos como causas de la violencia y se alude a la exaltación de una y otra como las religiones elegidas para regir la vida de creyentes y no creyentes. Así, los cristianos protestantes más conservadores se han regido por dos teorías, la de la dominación y la de la reconstrucción. En ellas se justifica el empleo de la violencia en según qué condiciones y, como pueblo elegido de Dios, están destinados a dominar el mundo. En este sentido, los cristianos tienen la obligación de proporcionar las condiciones políticas y religiosas que harán posible la vuelta de Cristo bajo la idea cristiana de milenio: Cristo volverá a la tierra sólo tras los mil años de gobierno religioso. En el caso del judaísmo, las políticas de paz con Palestina han tenido mucho que ver en el ensalzamiento de la religión para legitimar la violencia. Para muchos judíos sionistas, estos procesos de paz se han visto como una humillación a la que hay que responder por medio de las armas pues, según ellos, para la llegada del Mesías es imprescindible que el pueblo judío recupere todos los territorios de la tierra prometida. Por tanto, ensalzar la religión como la verdad absoluta en cada cultura y contexto y legitimar el proceso mediante el uso de la violencia, son ideas intrínsecas a todas las religiones.

En el caso del islam, es preciso apuntar que el terrorismo de corte yihadista ha supuesto una nueva forma del empleo de la violencia que difiere de las de otras religiones. Así, el perfil de los terroristas, las víctimas y el concepto de enemigo, la delimitación de los espacios de actuación y la estructura interna de las organizaciones son rasgos diferentes en comparación con ese “viejo terrorismo” que se había venido sucediendo. En cuanto al primer elemento, los tipos de perfiles en este terrorismo se caracterizan por ser sujetos anónimos, pertenecientes y diseminados en todos los estratos y grupos sociales. Entre ellos, son muchos los adeptos a Daesh de origen europeo que suelen ser hijos de inmigrantes de ascendencia musulmana, lo que implica que el terrorismo yihadista ha traspasado las fronteras de los países musulmanes para generarse también –y sobre todo- a nivel europeo. Por ello, las víctimas a las que estos individuos dirigen sus ataques se eligen de manera totalmente indiscriminada, considerando infieles al grueso de la población civil. Esto hace ver el alcance internacional del problema, sin límites determinados ni actuaciones organizadas –como el caso de los “lobos solitarios”- algo que deriva también en la dificultad por crear una

verticalidad jerárquica potente en la estructura interna de estas organizaciones terroristas.

Otra distinción de este “nuevo terrorismo” es la legitimación de carácter divino o teológico con una continua alusión al Corán y a la Sunna pues, si bien las formas de fundamentalismo y terrorismo –y sus características antes citadas- podían darse en diversos ámbitos, en el caso del islam, la *saríá* engloba todas las esferas de la vida de los creyentes: política, económica, ética, filosófica, etc.

3.2. EL CASO DEL ISLAM: JUSTIFICACIÓN DEL TERRORISMO EN LA RELIGIÓN MUSULMANA

A continuación se explican los principales preceptos de la ideología más extrema del islamismo, en la que Daesh como representante de la misma basa sus acciones terroristas usando aleyas coránicas y de la Sunna para legitimarlas. Para ello, entre otras referencias, se ha empleado una carta abierta (*Risala Maftuha*, 2014) a Al-Bagdadi elaborada por 126 imames sunníes de todo el mundo, en la que desmontan su discurso a favor de la correcta exégesis de las fuentes del islam. Las ideas más importantes que derivan de esta *Risala Maftuha* son: la exégesis del Corán y la Sunna, la implantación de un califato musulmán mediante el uso de la *yihad*, lo referente a la ideología *takfirí* y el trato que reciben los musulmanes y la Gente del Libro por parte de los terroristas.

Comenzando por la exégesis, como se ha dicho, ésta deriva de los dichos y hechos del Profeta narrados en los hadices, y no debe hacerse mezclando fragmentos en beneficio de lo que se quiere argumentar. Abu Muhammad al-Adnani, portavoz de Daesh, dijo en uno de sus discursos: *Dios bendiga al Profeta Muhammad, que fue enviado con la espada como misericordia para todos los mundos*¹⁹. Efectivamente, que Dios envió al Profeta Muhammad como misericordia para todos los mundos puede leerse en el Corán: *Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo* (*Al-Anbiya*, “Los Profetas”, azora 21, aleya 107). Sin embargo, la frase “enviado con la espada” ha sido insertada en esta aleya coránica y procede de un hadiz específico

¹⁹ Publicado por SawarimMedia en YouTube, el 3 de abril de 2014.

para un determinado tiempo y lugar²⁰ y cuya cadena de transmisores es débil²¹; dice así: *Fui enviado con la espada en señal de la hora final para que nada ni nadie sea adorado excepto Dios, solo, sin asociado. Mi sustento ha sido puesto bajo la sombra de mi lanza. La desgracia y la humillación vendrán a aquellos que desobedezcan mis enseñanzas. Cualquiera que imite a la gente es uno de ellos*” (Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 20, p. 50). En este caso, la “misericordia de los mundos” –procedente del Corán- ha sido subordinada a la frase “enviado con la espada” –derivada de un hadiz con un isnad sin rigor. La exégesis del Corán no contempla esta mezcla de aleyas y hadices; por tanto, la relación entre la misericordia y la espada no es real.

Tampoco está permitido en la interpretación de las fuentes elegir un fragmento del Corán –en este caso sin mezclarlo con hadiz- sin comprenderlo en su contexto completo. Además, es preciso hacer distinción entre lo general y lo específico, así como de lo condicional y lo incondicional, entendido como lo que se ha precisado atendiendo al contexto, lugar y tiempo determinados.

La segunda idea parte de la ambición del terrorismo yihadista de implantar un califato en tierras musulmanas, e incluso más allá de sus fronteras, mediante la *yihad*. El último califato de la historia del islam es el Otomano, que se extendió desde 1517 a 1924, fecha en la que el jerife de la Meca, Husayn Ibn Ali, se declaró a sí mismo califa, aunque muy pocos musulmanes lo reconocieron como tal. Establecer un califato no es posible si no es aprobado por el consenso de los musulmanes mediante la consulta o *sura*. Anunciar la fundación del mismo sin dicho consenso se considera *fitna*²² o división, ya que hace que la mayoría de los musulmanes que no lo aprobaron estén fuera del califato (*Risala Maftuha*, 2014:33). Esta división comenzó cuando los imames sunníes de Mosul, en Iraq, no juraron lealtad a Daesh y fueron asesinados. La organización terrorista dijo: *Sólo nosotros somos verdaderos musulmanes, y decidimos*

²⁰ Ibn Hanbal narra este hadiz en su *Musnad* (vol. 20, p. 50) bajo la autoridad de Ibn Umar (ca. 614-693), y al-Bujari (810-870) lo cita (*Risala Maftuha*, 2014:6).

²¹ El hadiz consta de dos partes: el *isnad* o cadena de transmisores que da autenticidad al relato. En él se tiene en cuenta la biografía de los miembros de la cadena de transmisión, pues era necesario una conducta digna por parte de éstos y, si no era así, la cadena quedaba invalidada; en este caso, se puede hablar de la debilidad de la cadena de transmisores y, por tanto, del hadiz. La segunda parte es el *matn*, el texto que relata las narraciones o hechos del Profeta. Los hadices más reputados son los *Sahih*, sanos o auténticos, cuyos autores son al-Bujari y Muslim (Hourani, 2010:24).

²² Según Maíllo Salgado (2013:18), *fitna* se define como “sedición, discordia, tumulto, desorden, guerra civil, pero una guerra civil que porta cismas y pone en grave peligro la pureza de fe de los musulmanes”.

quién es el califa, hemos elegido uno y por lo tanto el que no acepta a nuestro califa no es musulmán. Por tanto, los que se atribuyen ser ‘verdaderos musulmanes’ están admitiendo que más del 99% de los musulmanes no lo son, porque no están de acuerdo con la implantación de ese califato, pues ni se les ha consultado ni se ha consensuado. Así, los mil quinientos millones de musulmanes de todo el mundo no les han dado autoridad para que ejerzan el poder sobre ellos.

De la implantación de un califato musulmán deriva el concepto de *yihad* como herramienta para constituirlo. El terrorismo yihadista utiliza el concepto de *yihad* para lograr sus fines políticos. Procede de la raíz *yhd* (ﻲﮦﺪ) y significa, literalmente, “esfuerzo en el camino de Dios”; no significa “guerra santa” ni incorpora de manera semántica el carácter bélico que se le atribuye en la actualidad. El concepto tiene dos sentidos: la *yihad al-akbar* (gran esfuerzo) significaba la lucha contra sí mismo (egoísmo, ambiciones personales, mala intención, etc.); en cambio, la *yihad al-asgar* (pequeño esfuerzo) alude a la lucha contra los que amenazan la comunidad mediante el combate, ya sean de otra religión o musulmanes que no cumplen con la protección de sus hermanos en la fe. Si bien es cierto que la *yihad al-asgar* alude a defender el islam cuando es atacado, ésta depende de la *yihad al-akbar* como primer ‘esfuerzo’ a conseguir, y así queda establecido en el Corán: *No obedezcas pues, a los infieles y lucha esforzadamente* (literalmente, *yihad al-akbar*) *contra ellos, por medio de él* (el Corán) (*Al-Furqan*, “El Criterio”, azora 25, aleya 52).

La razón detrás de la *yihad* para los musulmanes es luchar contra aquellos que los combaten, y no luchar contra cualquiera que no lucha contra ellos, ni agredir a cualquiera que no los ha agredido. De esta manera, la *yihad* se establece como medio para la seguridad, la libertad de religión, el haber sido tratado injustamente y el ser desalojado de la propia tierra (*Risala Maftuha*, 2014:17-18). Así lo dice el Corán: *Les está permitido a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente –Dios es, ciertamente, poderoso para auxiliarles. A quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares, sólo por haber dicho: «¡Nuestro Señor es Dios!» Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros, habrían sido demolidas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se menciona mucho el nombre de Dios. Dios auxiliará, ciertamente, a quienes Le auxilien. Dios es, en verdad, fuerte, poderoso* (*Al-Hayy*, “La Peregrinación”, azora 22, aleyas 39 y 40).

Los terroristas de Daesh tergiversan esta idea y se atribuyen el concepto *yihad* como la lucha contra todos aquellos que no profesen su misma interpretación radical y extremista del islam, y contra todos que se opongan a su poder político. Pero para poder aplicar la *yihad* es necesario que la predique un poder central que reúna bajo su mando a todos los musulmanes, es el único elemento que otorga legitimidad al conflicto. Por tanto, quien predique la *yihad* deber reunir bajo su mando todos los musulmanes fieles y esto, evidentemente, no es posible ante la gran mayoría de musulmanes que siguen un islam moderado.

Precisamente, una de las prácticas que más llaman la atención de la ideología islamista radical es la calificación de estos musulmanes que sigue un islam moderado como infieles (*kafir*). Respecto al término *takfir* en el islam –declarar la condición de no musulmán- si un musulmán dice serlo, no tiene por qué ser tachado de incrédulo, ya que la incredulidad sólo puede declararse a individuos dependiendo de sus acciones e intenciones. El Profeta añade en un hadiz: *Ciertamente, las acciones están contenidas en la intención [y no por su apariencia], y cada persona será recompensada según su intención*²³. Aun así, Daesh emplea este concepto para justificar el derramamiento de sangre musulmana, a pesar de que Dios dice: *Y quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la gehena como retribución, eternamente. Dios se irritará con él, le maldecirá y le preparará un castigo terrible* (*An-Nisa`*, “Las Mujeres”, azora 4, aleya 93). Además de que no está permitido matar a ningún musulmán ni a ningún ser humano que esté desarmado y no sea combatiente (*Risala Maftuha*, 2014:23).

En la *Risala Maftuha*, los imames suníes tratan esta última idea, la de tachar a un musulmán de infiel y, mediante el uso anárquico de la *yihad*, condenarlo a muerte. Advierten que algunos estudiosos salafistas han exagerado la idea de la doctrina *takfir* como la plantearon Ibn Taymiyya o Ibn Qayyim al-Yauziyyah, otro prestigioso jurista y exégeta del Corán. Ibn Taymiyya decía: *[...] Alá ordena a sus servidores (´abd) que Le obedezcan y obedezcan a Sus enviados. Les prohíbe la desobediencia. Por otra parte, Alá ama a las gentes piadosas, a los que hacen el bien y son justos. Le placen aquellos que creen obran virtuosamente. No ama a los infieles. No Le placen aquellos que cometen faltas graves. No ordena nada dañino. No le place la infidelidad (kufr) entre*

²³ Narrado por al-Bujari en *Kitab Bad' al-Wahí*, núm. 1, y citado por Muslim en *Kitab al-Imarah*, núm. 1907. (*Risala Maftuha*, 2014:23).

sus servidores y no ama el desorden (Ibn Taymiyya, “Profesión de fe” – *Wasitiyya* (1298-1299). Estas palabras de Ibn Taymiyya califican de infieles a los que “cometen faltas graves” y Dios repele lo dañino y el desorden.

Tachar a un musulmán de infiel no sólo se produce fuera de la organización terrorista, sino que Daesh ha emitido fatuas²⁴ u opiniones legales para dar legitimidad a su discurso, como el de rebatir la ideología de la organización o intentar abandonarla, que supondría el castigo físico o incluso llegar a la muerte. También en la emisión de fatuas discrepan del islam, pues está prohibido hacerlo sin tener los requisitos de conocimiento necesario, es decir, ser especialista en *fiqh*, respetándolo tal y como se define en los textos clásicos mediante su exégesis correcta y consensuada.

Si los propios musulmanes que no se rigen por la ideología islamista radical están en el punto de mira del terrorismo yihadista, no es de extrañar que también lo estén las personas que no profesan el islam. En la *Risala Maftuha* a Al-Bagdadi (2014:25), los imames suníes están de acuerdo en que los antepasados de los cristianos han vivido en tierras del islam como vecinos y amigos, pues proceden de pueblos originarios de esas mismas tierras. Además, se incluyen en el Corán como *Ahl al-Kitab* o Gente del Libro, a la que se respeta y se aceptan como creyentes de Dios. Respecto a esto, el Corán dice: *Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los que son equitativos* (*Al-Mumtahanah*, “La Examinada”, azora 60, aleya 8). Entre la *Ahl al-Kitab* se incluyen a los yazidíes²⁵, pero el Daesh ha atacado y matado a muchos de ellos rigiéndose por la *yihad*, aunque ellos nunca le han declarado la guerra, ni a la organización ni a los musulmanes.

²⁴ Fatua (pl. *fatawa*), ‘dictamen jurisprudencial’, respuesta dada a una cuestión jurídica por un especialista en *fiqh*. La opinión del jurisconsulto debe apoyarse en su juicio, en precedentes determinados y ajustarse a los principios de su escuela jurídica, y no tiene más valor que la autoridad moral que goza quien la emite —pues no es ejecutoria, aunque puede tomarse en consideración, siendo solamente válida para los adeptos a la misma escuela, siempre que ese pronunciamiento jurisprudencial fuera aceptado por consenso y se convirtiera en norma. (Maillo Salgado, 2005:79-80).

²⁵ Los yazidíes tienen una creencia con elementos judíos, zoroastrianos, sabeos, maniqueos y gnósticos. Su “Libro de la Revelación” (*Kitab al-Yilwah*) reúne sus principales creencias. (*Risala Maftuha*, 2014:3).

4. CONCLUSIONES

Estudiar el mundo musulmán es hablar de heterogeneidad, diversidad y riqueza cultural. Estas características hacen que analizarlo no sea fácil sin entrar en discusiones sobre la conformación de sus sociedades, las políticas que las rigen y las ideologías que han derivado de la historia de su religión, el islam. Igualmente, atender a la terminología correcta para su estudio es crucial para entender qué ha propiciado que el islam esté en el punto de mira de las noticias y publicaciones más actuales. Es necesario diferenciar términos como ‘árabe’ y ‘musulmán’ o discernir entre ‘islam’, ‘islamismo’ e ‘islamista’. Esto no siempre se hace, por lo que la realidad del mundo árabo-musulmán, como caso elegido para su estudio, no siempre ha sido tratada de forma justa y objetiva según el contexto y las circunstancias que la conforman.

Atendiendo al transcurso de la historia de los países árabo-musulmanes, la identidad de sus sociedades se ha visto en muchas ocasiones desprestigiada a favor de intereses políticos, económicos y culturales. No se ha tenido en cuenta una cultura estrechamente vinculada a la religión pues, como se ha dicho, la *saría* o ley islámica rige todas las esferas de la vida de los creyentes: política, económica, ética, filosófica, etc. Desde la pertenencia de estos países al Imperio Otomano y las posteriores injerencias europeas y estadounidense, respectivamente, se ha venido dando la exigencia de conformar una sociedad árabo-musulmana acorde al modelo occidental sin atender a las diferencias entre una y otra cultura. Por tanto, en muchas ocasiones se ha optado por la búsqueda de la identidad cultural y religiosa tal y como se conformó, sin contaminación externa y desigual en valores.

La búsqueda de identidad religiosa, en este caso, fue materializada en la ideología islamista que deriva del reformismo musulmán, entendido como el retorno a las fuentes que conforman la *saría*, el Corán y la Sunna; su objetivo es la preservación de la autenticidad del islam, su fe y moralidad. Es necesario recordar que una de las particularidades de la ideología islamista es la desvinculación de esta preservación del islam sin atender a su historia y a los cambios que ésta provoca, por lo que no siempre se ha estado de acuerdo en verla como una posible alternativa a la reconstrucción de la identidad musulmana. De hecho, han sido muchos los estudiosos y teólogos que han dado su visión e incorporado sus ideas, entrando así en discusión las opiniones de unos y otros.

La conformación de estas ideas sobre la ideología islamista, unida a los acontecimientos históricos, políticos y sociales desencadenados en el mundo árabo-musulmán, ha dado lugar a la radicalización de sus principios, materializada en la actualidad en un nuevo terrorismo de inspiración religiosa. Aunque el terrorismo vinculado a la religión se ha dado en todas las religiones monoteístas, el de corte yihadista tiene sus particularidades: desde el perfil de los terroristas hasta las víctimas de los atentados, pasando por la finalidad de implantar un califato musulmán dentro y fuera de las fronteras del mundo árabo-musulmán. La *yihad* ha sido tomada como una herramienta eficaz para instaurar dicho califato y, como este concepto religioso, muchos otros han sido utilizados para legitimar los actos terroristas que llevan a cabo. Es decir, han tomado una particular forma de interpretar el Corán y la Sunna para justificar que sus intenciones van acordes con las fuentes de la *saríá*.

La exégesis del Corán y la Sunna tampoco es un ejercicio fácil ni accesible a todo el mundo. Resulta de criterios a tener en cuenta –*qiyás, bid´a, ijtiḥad, sura, iyma´*...-y de las distintas formas de interpretar las principales fuentes de la *saríá*, surgidas a partir del establecimiento de las *madahib*. Para mantener el bienestar de la *umma* a lo largo de los años, los estudiosos del islam han sabido adaptar de modo consensuado la correcta interpretación de unas Escrituras reveladas en el siglo VII d.C. Sin conocer cómo se realiza esta labor, la tergiversación está asegurada, y más si procede de individuos que no conocen el islam o su conversión a esta religión ha sido reciente, normalmente derivada de esa falta de identidad que revelan los perfiles de los terroristas.

El conflicto de identidad del que se hablaba, ya no musulmán sino por el que se caracterizan los terroristas, es clave para entender cómo se ha llegado a conformar la ideología islamista radical. Normalmente, los adeptos a la *salafiyya* violenta buscan dar un nuevo rumbo a su vida, con un ambiente similar al suyo en el que sentirse identificados. Coinciden en no haber encontrado una salida a la frustración de no sentirse reconocidos ni en sus países de origen ni en los de adopción, a pesar de ser muchos nacidos en Estados occidentales. Posiblemente, el trato recibido mediante el fracaso de procesos democráticos y políticas de integración, respectivamente, hayan tenido mucho que ver.

En definitiva, tanto las circunstancias de estos individuos como las de las sociedades musulmanas deben ser entendidas para conocer la actualidad del terrorismo yihadista. La ideología *takfirí* que practican los primeros, por la que se tacha de infieles a aproximadamente mil quinientos millones de creyentes de su propia religión, y a la población civil en su conjunto, por no seguir la violencia extrema, hace patente que la violencia está en manos de una minoría y el islam como religión no es sinónimo de terrorismo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-OSSORIO, I. (2011): “El mito de la conflictividad en el mundo árabe. De la época colonial a las revueltas populares”. En *Revista Investigaciones Geográficas*, Universidad de Alicante, núm. 55, pp. 55-70.
- AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, F. (2015): “Los componentes ideológicos del yihadismo”, en *Cuadernos de Estrategia 173: La internacional yihadista*. Instituto Español de Estudios Estratégicos, cap. 2, pp. 71-108.
- BATALLA, C. (30 de mayo de 2015). Si diferenciamos yihadismo de islam ganaremos esta guerra ideológica. *Público*. Recuperado de <http://www.publico.es/internacional/diferenciamos-yihadismo-islam-ganaremos-guerra.html>.
- BERÁSTEGUI, R. (2001): “Pasados presentes: Claves de los ‘ultras’ de Alá”. *Revista Estudios Públicos*, núm. 84, pp. 13-32.
- Carta abierta a al-Bagdadi, Risala Maftuha* (19 de septiembre de 2014). Disponible en: <http://lettertobaghdadi.com/translations/spanish.pdf>.
- CASTRO TOLEDO, F. J. (2013): *El terrorismo yihadista. Fundamentos filosóficos e investigación criminológica*. Trabajo Fin de Máster en Filosofía Teórica y Práctica. UNED, Madrid.
- CORTÉS, J. (trad.). (2005): *El Sagrado Corán*. Centro Cultural Islámico «Fátimah Az-Zahra». El Salvador: Publicaciones Electrónicas. Disponible en: http://islamoriente.com/sites/default/files/cckfilefield/Book_pdf_file/El%20Sagrado%20Cor%C3%A1n-%20Versi%C3%B3n%20Castellana%20de%20Julio%20Cort%C3%A9s.pdf
- ELORZA, A. (2008): *Umma, el integrismo en el islam*. Madrid: Alianza.
- FANEGO, A. (12 de julio de 2016): Más del 50% de los europeos asocia refugiado a musulmán con terrorismo. *El Diario vasco*. Recuperado de: <http://www.diariovasco.com/internacional/union-europea/201607/12/europeos-asocia-refugiado-musulman-20160712111850-rc.html>.

FERNÁNDEZ, Y. (8 de enero de 2015): El terrorismo yihadista contra el islam. *El Mundo*. Recuperado de <http://www.elmundo.es/opinion/2015/01/08/54ad8d9fe2704ebd3b8b4574.html>.

FOUAD, A. (12 de febrero de 2015). Al-Azhar refuses to consider the Islamic State an apostate. *Al-Monitor*. Recuperado de: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/02/azhar-egypt-radicals-islamic-state-apostates.html>.

FUENTE COBO, I. (2015): “El yihadismo en su contexto histórico”, en *Cuadernos de Estrategia 173: La internacional yihadista*. Instituto Español de Estudios Estratégicos, cap. 1, pp. 37-70.

FUNDACIÓN DE CULTURA ISLÁMICA (10 de diciembre de 2015): Carta abierta sobre el islam. *Twist Islamophobia*. Recuperado de <http://twistislamophobia.org/2015/12/10/carta-abierta-sobre-el-islam/>.

GÓMEZ CAMARERO, C., MOLINA RUEDA, B., PÉREZ BELTRÁN, C. VIDAL LUENGO, A. R. (1997): “Una lectura del Corán desde la paz”, en *Revista Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (MEAH), Sección árabe-islam*, núm. 46, Granada, pp. 113-148.

GONZÁLEZ FERRÍN, E. (2010): “Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico”, en *Revista AWRAQ*, núm. 1, pp. 5-25.

GOODENOUGH, P. (3 de febrero de 2016). Kerry Calls ISIS ‘Apostates’; Not Even World’s Top Sunni Authority Has Done So. *CNSNews.com*. Recuperado de: <http://www.cnsnews.com/news/article/patrick-goodenough/kerry-calls-isis-apostates-not-even-worlds-top-sunni-authority-has>.

GUTIÉRREZ DE TERÁN, I. (2004): “Islamismo, política y terrorismo: Desde la constitución de la umma hasta la emergencia del islam radical”, en *Revista Eguzkilo*, núm. 18, San Sebastián, pp. 159-170.

GUZMÁN, A. (16 de septiembre de 2008): “El historiador Antonio Elorza afirma que ‘existe algo en el islam que se presta al integrismo’”. *Noticiasdenavarra.com*. Recuperado de: <http://islamhispania.blogspot.com.es/2008/09/el-historiador->

antonio-elorza-afirma.html y <http://culturlib.blogspot.com.es/2009/12/antonio-elorza.html>.

HOLT, H. (1999): “Murder in the Name of God. The plot to kill Yitzhak Rabin”. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/books/first/k/karpin-murder.html>.

HOURANI, A. (2010): *La historia de los árabes*. Barcelona: Zeta.

IBRAHIM, S. E. (2002): *Egypt: Islam and Democracy. Critical Essays*. The American University in Cairo Press.

JORDÁN, J. (2004). *Profetas del miedo: aproximación al terrorismo islamista*. Pamplona: Eunsa.

----- (2015): “El Daesh”, en *Cuadernos de Estrategia 173: La internacional yihadista*. Instituto Español de Estudios Estratégicos, cap. 3, pp. 109-147.

JUERGENSMEYER, M. (2001). *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

MAÍLLO SALGADO, F. (2005): *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea.

MARTÍN MUÑOZ, G. (1999): *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Madrid: Biblioteca del Islam Contemporáneo.

----- (2013): “Democracia e islamismo en las transiciones políticas árabes”, en *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, núm. 30, pp. 163-185.

MARTÍNEZ CARRERAS, J. U. (2000): *El conflicto del Próximo Oriente*. Cuadernos de Historia, núm. 75. Madrid: Arco/Libros S.L.

MARZUCA BUTTO, R. (2005): “Colonialismo y orden regional en el mundo árabe”, en *Revista de Estudios Árabes*, Año 1, número 1, pp. 77-113.

MENÉNDEZ DEL VALLE, E. (1997): *Islam y democracia en el mundo que viene*. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, UCM, Madrid: Catarata.

- PÉREZ VENTURA, O. (2013): “Takfīr wal-Hiŷra, entre la doctrina radical y el terrorismo yihadista”. *Instituto Español de Estudios Estratégicos del Ministerio de Defensa*.
- PIQUER MARTÍ, S. (2015): “La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón”, en *Revista Dirāsāt Hispānicas*, núm. 2, pp. 137-156.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (Febrero de 2016): *Informe anual sobre la Islamofobia en España 2015*. Recuperado de: <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.files.wordpress.com/2016/04/informe-islamofobia-en-espac3b1a-2015-pcci-informe-anual-20164.pdf>.
- PRADO, A. (2010): *El lenguaje político del Corán. Democracia, pluralismo y justicia social en el islam*. Madrid: Popular.
- RAMADAN, T. (2000): *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.
- REINARES, F. (2005): “Conceptualizando el terrorismo internacional”, en *ARI*, núm. 82, *Real Instituto Elcano*.
- y GARCÍA-CALVO, C. (2016): *Informe Estado Islámico en España*. Real Instituto Elcano, Madrid.
- REYES DÍAZ, M. J. (2005): “Sobre voces y referentes de la comunidad musulmana”. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, núm. 43 (2), pp. 11-26.
- SAID, E. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SALAM, R. (2015): *Este es el Islam*. León: Monte Riego.
- SALINAS GONZÁLEZ, S. (2015): *El reformismo islámico*. Trabajo Fin de Grado en Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Salamanca.
- STIGLITZ, J. (2003): *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.
- TAMAYO, J. J. (2004): *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.

VON CHRISMAR MEDINA, M. P. (2007): “Fundamentalismo en el islam: La ‘guerra santa’ como propaganda política”, en *Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. VIII, núm. 2, pp. 27-40.

WOOD, G. (6 de mayo de 2015): Estado Islámico, crónica del horror. *El País*. Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2015/05/05/eps/1430834532_513617.html.