

Islamismo y resentimiento

Dr. Giulio Battioni
Sapienza Università di Roma

RESUMEN

En la época de la “revancha de Dios”, tras unos siglos de secularización ilustrada y coactiva, culminada en las ideologías revolucionarias y totalitarias, es fundamental dar cuenta de las creencias religiosas y los conocimientos espirituales que determinan las conductas socialmente relevantes, hasta las más radicales y violentas. El foco de este trabajo concierne al fenómeno del fundamentalismo religioso y pseudo-religioso, es decir, el fenómeno de reducción de la religión a ideología política, a partir del islamismo radical.

Palabras claves: islamismo; fundamentalismo; religión; cristianismo

ABSTRACT

At the time of the "revenge of God", after a few centuries of secularization illustrated and enforced, wich culminated in the revolutionary and totalitarian ideologies, it is essential to expose the religious beliefs and spiritual knowledge that determine relevant social behaviour, even the most radical and violent. The focus of this work concerns the phenomenon of fundamentalism religious and pseudo-religioso, i.e. the phenomenon of reduction of religion to political ideology, starting from radical Islamism.

Keywords: Islamism; fundamentalism; religion; Christianity

Introducción

“Si no quieres tener Dios (y Él es un Dios celoso), tendrás que rendir homenaje a Hitler o Stalin”, dijo T.S. Eliot, citado por Samuel Huntington en su *best-seller: El choque de civilizaciones* (1997: 113). Total, pasar de la religión, como experiencia de lo divino que mueve la voluntad de los hombres y de las comunidades políticas, sería hoy por hoy el error más grave que las ciencias sociales pudieran cometer. Efectivamente, en la época de la “revancha de Dios”, tras unos siglos de secularización ilustrada y coactiva, culminada en las ideologías revolucionarias y totalitarias, es fundamental echar las cuentas con las creencias religiosas y los conocimientos espirituales que determinan las conductas socialmente relevantes, hasta las más radicales y violentas. El foco de este trabajo, pues, concierne al fenómeno del fundamentalismo religioso y pseudo-religioso, es decir, el fenómeno de la reducción de la religión a ideología política, a partir del islamismo radical. Nuestra estructura argumental comienza con una definición esencial de religión que pone de relieve o, al menos deja vislumbrar, los modelos epistemológicos propios del enfoque filosófico y de la aproximación sociológica. El segundo apartado trata de presentar una génesis histórico-religiosa del sujeto-“fundamentalismo”, procurando distinguirlo de otras categorías como “integrista” y “tradicionalista”. Tras detenernos sobre el origen cristiano-protestante del fundamentalismo y evidenciar sus rasgos básicos, vamos al grano pasando por el tamiz, según los espacios y los tiempos permitidos, a un mundo magmático cuyas raíces remontan al siglo XVIII para luego cuajar y estructurarse en las décadas del '20 y el '30 del siglo XX. Llegamos finalmente al último apartado donde intentamos contestar a Huntington, ofreciendo una panorámica histórica de las relaciones cristiano-musulmanas.

La “revancha de Dios”: el fenómeno religioso entre la filosofía y la sociología

Como fuera dicho por los nietos de la Ilustración y del racionalismo secularizador, la religión, en lo bueno y en lo malo, en sus formas antiguas o nuevas, como integrista o como compromiso pacífico individual o colectivo, íntimo y operoso, ha vuelto a protagonizar el escenario político-público. Tras dos siglos dominados por los grandes relatos ideológicos que ni por casualidad desembocaron en las tragedias totalitarias del siglo XX, la religión, por lo menos en su tradición teológica, espiritual y cultural europea, por tanto judeo-cristiana, parece que ha despertado verdaderamente el corazón de los hombres, pese a que cada día parezca apabullarlo con el espectáculo macabro ofrecido por el fanatismo tanto en Oriente Próximo como en Indonesia, en China, en India o en África negra. El fundamentalismo y la ideología, pues, que adquieren elementos religiosos, han sido y siguen siendo la cara oscura y deformante de una aspiración, una dimensión, una experiencia profunda y constitutiva del ser humano. Gilles Kepel (2005) ha hablado hasta de una “revancha de Dios” (título de uno de sus más exitosos ensayos), que finalmente parece haber regresado al alma de las personas y las comunidades, llegando incluso a ser un factor significativo en los principales conflictos políticos internacionales. Tal es así, que ante todo hemos de aclarar qué es religión y qué no lo es. El filósofo Adriano Alessi asevera que

desde luego la religión de por sí no existe. Lo que existe son tan sólo las religiones históricas concretas. No obstante, la experiencia de lo divino, aun no expresándose si no en actos históricamente individualizables, no se agota en ninguna de las manifestaciones

concretas, ni siquiera en su suma sencilla. [...] Esto no significa estar en busca de una religión indiferenciada que haría de denominador común a todas las experiencias religiosas [...]. En efecto es preciso no confundir lo universal con lo abstracto y lo genérico, ni con el simple conjunto de los concretos (1991: 32; mi traducción).

Desde el inicio, el fragmento nos dice muchísimo. A nivel filosófico, la religión es una “experiencia de lo divino” tanto particular como universal. Una experiencia particular concreta, es decir, “encarnada” por las personas y las comunidades que sienten, piensan, creen y actúan en la historia real, en un tiempo específico, a través de unas formas culturales determinadas, según sus pertenencias familiares y sociales. Pero, por otra parte, la religión es una experiencia universal o sea un *erlebnis* meta-histórico y meta-cultural que trasciende el mundo empírico o meramente sensible. Lo religioso es un acontecimiento del ser en el que se produce una inteligencia espiritual que no coincide con lo indiferenciado abstracto, sino con una realidad fundamental e imprescindible. Una realidad objetiva, lo divino, que cambia de rostro, imagen, calidad, según tipologías múltiples y variadas: adoptando el criterio del “sentimiento religioso” tendremos religiones del alejamiento o de la huida, de la lucha o de la quietud, de lo infinito o de la ascesis, de la nada o de la piedad, de la voluntad o de la obediencia, de la majestad o de la humildad, religiones del amor; el criterio de la “universalidad” permite clasificar las formas religiosas con respecto a su difusión y a su percepción subjetiva: aquí domina la pareja integrada por las religiones “nacionales”, legitimadas fundamentadas por la pertenencia grupal, nacional, étnica o clánica, y las religiones “universales”, caracterizadas por el proselitismo, el espíritu misionero y la apertura para con el extranjero. Otro criterio, además, puede ser la “relación personal” por el cual hay religiones “místicas” en las que se busca una unión directa con un divino absoluto y las religiones “proféticas” en las que se establece una relación dialógica de comunión entre la trascendencia y el mundo terrenal. Pero en cuanto a lo divino en sí mismo los modelos eminentes son las religiones primitivas, las politeístas, las dualistas, las monistas, las religiones del silencio de Dios y el monoteísmo. Por lo tanto, podemos decir que lo divino monoteísta favorece una experiencia de la trascendencia, en la encrucijada de lo universal y lo particular gracias a sus requisitos teístas de “personalidad”, “exclusividad”, “unicidad”, “irrepetibilidad” y “comunicatividad”, que entra en la historia revelándose en el tiempo y en el espacio (Alessi 1991: 43-8). A nivel sociológico, en cambio, la religión resalta como la “institucionalización histórica” de un determinado universo simbólico. Ya no importa el conocimiento social el “fundamento onto-teo-lógico” o el contenido de la experiencia religiosa, ni siquiera su representación metafísica. Es más, la sociología de la religión sitúa su análisis en el “sistema cultural” de una “modernidad” cuyo evento crucial es la “muerte de Dios”, o sea la muerte del Dios (*theós*) personal, metafísico y trascendente que acabamos de esbozar por pinceladas generales. Hemos dicho, pues, que la religión es sociológicamente un universo simbólico, es decir, un sistema de significado “socialmente objetivado” que puede experimentarse tanto en la trascendencia como en la vida terrenal. Una aproximación sociológica a lo religioso, por lo tanto, se dedica a investigar

cómo se objetivan socialmente los universos simbólicos en general, y el cosmos religioso en particular. Como paso siguiente [...] las condiciones bajo las que se institucionalizan las bases sociales de un cosmos religioso (Luckmann 1973: 53-54).

Ahora bien, cabe detenerse algo más en esa peculiaridad del universo simbólico de naturaleza religiosa. A través de Max Weber y del potente legado de Nietzsche, las problemáticas que aquí iremos desarrollando encajan en una “modernidad tardía”,

caracterizada por la racionalización y la diferenciación socio-cultural de las opciones de sentido moral, político, técnico, religioso y estético, acompañadas por el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) y el “crepúsculo de los ídolos”, de las cosmovisiones tradicionales, teología, metafísica y dogmática incluidas. Así la autonomización de las creencias individuales y de los sentimientos colectivos en la esfera de “lo sagrado” ha ocasionado una reducción de la religión a un “subsistema de símbolos” que ofrece sentido y salvación igual que otros subsistemas substanciados por “realidades trascendentes intermedias sustitutivas profanizadas” como la clase social, la nación, el grupo étnico o el partido político (Berriain 2000: 213). Además, el desencantamiento, donde haya habido, de las instituciones autoritativas tradicionales produjo aquella secularización o desacralización del espacio simbólico que tiene muchas consecuencias en la más reciente “politización” de la religión en el supuesto “choque de civilizaciones” contemporáneo. En fin, pues, a la mirada sociológica no le importan los relieves teóricos de la teología y de la filosofía sino más bien el “potencial re-ligador” para el individuo y la colectividad de la experiencia religiosa:

Si consideramos que lo que define al fenómeno religioso no es el contenido sino la forma, lo que es relevante en el nivel del sentido no es tanto la presencia o ausencia de seres sobrenaturales sino el potencial re-ligador de determinados símbolos para el individuo. El individuo sigue planteándose hoy -quizás más que nunca- toda una serie de preguntas primordiales de un orden general de la existencia, en torno al significado de la muerte, del sufrimiento, de la soledad, que trascienden el ámbito intramundano de nuestra acción [...]. El hecho de que la “religión-iglesia” no exista ya como única forma de experiencia religiosa no significa que haya desaparecido la religión sino que se manifiesta de formas diferentes. Viejas y nuevas trascendencias comparecen en el seno de la “re-ligación invisible” en las historias divinas, en los cuentos, en las historias heroicas, en los relatos sobre el origen del mundo, en los motivos y personajes que se expresan en la literatura, la escultura, la pintura, la música o la danza, en los hechos religiosos actuales que se manifiestan en la religiosidad profana que considera al cuerpo como objeto de culto, en el revival místico de nuestra época que recoge un elenco amplio de religiosidad sincretista, y la fascinación por lo oscuro. Todas ellas no son sino manifestaciones de re-ligación polimorfa, propia de una sociedad diferenciada (Berriain 2000: 142-143).

Del fundamentalismo protestante al radicalismo islámico

Sin desbordar nuestro terreno de análisis, ante ese surtido tan variado de manifestaciones, modelos, sistemas de “re-ligación” sobresale aquella clase de “religión política” que hoy día está cada vez más en el candelero mediático global: el fundamentalismo. De primera, el fundamentalismo reúne en sí mismo todos los movimientos políticos que se sirven de “material religioso” para perseguir un “proyecto de cambio social”(Kepel 1995: 15). Pero su ambigüedad conlleva la necesidad de focalizar más su alcance, comenzando por sus orígenes. El término “fundamentalismo” surge en las postrimerías del siglo XIX, en Estados Unidos, para denominar una corriente exegético-teológica contraria a las interpretaciones “liberales” de la Biblia. La falta de una autoridad normativa y el principio de “libre examen” de las Escrituras, de clarísima procedencia luterano-calvinista, habían producido la entrada en la exégesis de las ciencias filológico-lingüístico-histórico-arqueológicas, por un lado, y de las ciencias humanas, la sociología, la etnología, la antropología cultural y, asimismo, la psicología analítica y la psicoanálisis, por otro. Los teólogos fundamentalistas sostenían que someter la Sagrada Escritura a los mismos procedimientos metodológico-críticos utilizados con

otros textos y objetos históricos fuera inútil bajo el perfil conceptual, ya que la Escritura está dotada de caracteres propios que trascienden la humana comprensión racional, e impío desde el punto de vista teológico-moral, en cuanto corría el riesgo de atacar, cuestionar, malentender o contaminar las verdades fundamentales allí contenidas. La fecha clave del fundamentalismo norteamericano es 1895, cuando en Niagara Falls se celebró una conferencia de los teólogos protestantes más tradicionalistas en la que se fijaron los enunciados inalienables e incontrovertibles de cualquier saber teológico respetuoso de la Verdad: la inerrancia de las Sagradas Escrituras; la Divinidad de Jesucristo; su nacimiento de una Virgen; la Redención universal; la certeza de la Resurrección de la carne y la segunda venida de Jesucristo. En el ámbito católico, una reacción bastante similar la tuvimos a principios del siglo XX cuando en 1907, frente al sesgo modernista tomado por algunos sectores, la Iglesia sacó la Encíclica “*Pascendi*”.

Volviendo a la orilla allende el océano, entre 1909 y 1915, se difunden las tesis fundamentalistas. Dos pastores baptistas publican una colección de opúsculos intitolado “*The Fundamentals*”. El bautizo oficial del movimiento fundamentalista fue en 1919 cuando se instituyó el WCFA, el “*World Christian Fundamentals Association*”, protagonista en los años ’20 de muchas batallas judiciales en el campo de la enseñanza y la educación religiosa. El movimiento tuvo nuevos alicientes y volvió a dar señales de vida en la década de los ’70, enfrentándose a las manifestaciones “*liberal*” de los *hippies*, respaldado por los presidentes Carter y Reagan. Las asociaciones neo-fundamentalistas: “*Moral Majority*”, “*Christian Voice*” y “*Christian Coalition*”, fundadas en 1979, cobran importancia y consenso, también gracias a los medios de comunicación y a los instrumentos informáticos-telemáticos, llegando a ser la voz, sin embargo extremadamente heterogénea, de la cultura WASP (“*White, Anglo-Saxon, Protestant*”). Desde luego, en Estados Unidos, el movimiento neo-fundamentalista tiene un sesgo mayoritariamente “conservador”, mientras que en el mismo continente americano, hacia el sur, asume contornos racionalistas y progresistas. Brasil, cuna de todo “sectarismo” religioso, desplegado en contra de la Iglesia católica y reconectado con el independentismo anti-ibérico de los siglos XVIII-XIX, puede ser un ejemplo clarificador. Por evidentes límites de exposición, sería impropio ampliar nuestra mirada a la dimensión re-ligadora de los fundamentalismos político-religiosos contemporáneos. De todos modos, no pudiendo detenernos en las áreas de cultura hinduista, budista, así como en la tradición *sikh*, sea dicho de paso que también en el judaísmo tenemos un fenómeno fundamentalista, también muy violento. En 1991, fue fundado el movimiento “*Kahande Ha?*”, inspirado en la predicación de un rabino radical, Benjamin Kahande. Por aquellas fechas, incrementó su consenso el grupo nacional-religioso “*Kach*”, del cual han salido los colonos Baruch Goldstein, responsable de la masacre de la mezquita de Hebron en febrero de 1994 y Ygal Amir, el extremista que asesinó al general Itzhak Rabin en noviembre de 1995. El hecho de que el fundamentalismo hebreo esté entretelado con el nacionalismo sionista, de notoria inspiración “laicista”, y por ende, objeto de recelo y menosprecio por los grupos religiosos más tradicionales, prueba aún más el rasgo eminentemente político y el rol meramente “sustitutivo” del argumento religioso.

Si en la perspectiva sociológica la cosmovisión fundamentalista pivota sobre seis principios esenciales, o sea la “inerrancia de la Escritura”, la “a-storiedad” y la “meta-historicidad” de la Verdad, la “superioridad de la Ley divina sobre cualquier ley terrenal”, el “mito de fundación”, la “búsqueda de una identidad fuerte y de una ética de fraternidad” entre los grupos fundamentalistas, la “movilización de los militantes” y la “síndrome del enemigo metafísico”, pues, hemos de implicar también unas actitudes

propias del área católica. Una aproximación fundamentalista católica recoge las susodichas facetas haciendo hincapié por encima de ellas en la “identidad” del grupo y en el halo carismático-profético de sus líderes. Pues, precisamente por esto no podemos solapar el fundamentalismo con el “tradicionalismo” católico que, sobre todo, insiste en la autoridad y en el magisterio de la Iglesia como lugares e instrumentos de averiguación de la verdad. El tradicionalismo ni siquiera se cruza con el fundamentalismo a la hora de testimoniar públicamente sus convicciones mediante la movilización de sus adeptos y las actividades de masa. Más sutil, en fin, es la distinción entre fundamentalismo e “integrismo”, pues trataríamos casi de buscarle los tres pies al gato. En realidad, ambas posturas optan por una “politización” de la identidad religiosa, en suma, la dimensión política es una herramienta para afirmarla y afirmar su primacía sobre los demás valores cívicos. Pero los integristas católicos se acercan más a los tradicionalistas a la hora de reconocer la centralidad de la Iglesia, de su autoridad y tradición, en su forma de pensar, sentir y actuar (Cardini 2004; mi traducción).

Capítulo aparte merece el mundo musulmán y en su seno el “islamismo”, fundamentalismo o “radicalismo islámico” que en las últimas épocas ha conocido una movilización “global”, violenta y a menudo gravemente sanguinaria hasta volverse dominante en el escenario del “terrorismo internacional”. Sobre ello nos vamos a detener en el apartado siguiente. Concluimos esta parte subrayando que también el “movimiento de reislamización” se vale de un vocabulario religioso para insertarlo en una “sintaxis por completo renovada” en el sentido de un “nuevo orden social” que supere la autoridad, el poder y la organización, tanto religiosa como política y social tradicional. Por eso, Kepel vuelve a recordarnos un pequeño pero importante matiz terminológico, por qué hablamos de “islámicos” (nosotros preferimos “islamistas”), más que de “musulmanes”:

Oponiéndose al modo de religiosidad comunitaria retrógada de las antiguas generaciones “musulmanas” (*mosalman*), los jóvenes militantes se llaman “islámicos” (*eslâmi*) y alimentan la ambición de construir un nuevo orden social, neocomunitario, que supere la modernidad [...] (1995: 16).

Islamismo: la compleja galaxia de una ideología del resentimiento

Existe un fundamentalismo de molde “islámico”, sin más. Nosotros lo vamos a llamar “islamista” para que no haya confusión con la fe islámica y para estigmatizar su carácter de reduccionismo ideológico-político. Javier Jordán define “islamismo”:

una ideología político-religiosa, que no comparten todos los musulmanes, y que pretende reislamizar los países de mayoría musulmana a través de actividades sociales, pero también islamizando el propio Estado. No conciben el Estado no confesional. En último término los islamistas también aspiran a islamizar todo el planeta, pero de momento se han propuesto los países donde el islam ya es mayoritario (Jordán 2014).

El islamismo integra una cantidad de grupos y colegios diferentes y a menudo en conflicto entre ellos, nacidos alrededor de los años '20 y luego estructurados en los '60 y '70 del siglo XX, que postulan una aplicación de la normativa jurídica que aflora del Corán y de la Tradición (la “*Sunna*”) aceptada de una forma literal y sin ninguna elaboración exegética o bien preconizan un retorno del Islam a la pureza de los orígenes. En el mundo islámico, las pretensiones avanzadas por estos grupos fundamentalistas pueden conectarse a las tesis de unos movimientos políticos-religiosos

del pasado como, por ejemplo, los chiíes ismailitas de la “Secta de los Asesinos”, entre los siglos XI y XIII. Pero, por lo general, tenemos delante un conjunto de nuevas instancias de corte “modernista”. Su nacimiento se sitúa evidentemente tras la primera guerra mundial y la derrota árabe de la “Guerra de los Seis Días” en junio de 1967. Ante la frustración profunda del mundo árabe-musulmán y de todo el Islam que en las postrimerías del siglo XVIII había acogido con gran entusiasmo las propuestas de modernización que Occidente le ofrecía y que habían quedado repetidamente engañadas, decepcionadas y desilusionadas, surgió espontánea la idea de volver a la pureza de la tradición musulmana como único cobijo y único punto de partida para un nuevo arranque espiritual, social y político.

La no plausibilidad de los postulados fundamentalistas, rechazados por la gran mayoría del mundo islámico, consiste tanto en la imposibilidad objetiva de una aplicación literal y normativa del Corán y de la Tradición como fundadora de una verdadera convivencia civil, como en la arbitrariedad de este mismo camino [...] y, finalmente, el carácter no religioso, sino político, de la tesis según la cual el deber principal de todo musulmán es la lucha contra el “satanás occidental”. Esta tesis es una especie de leninismo político aplicado a la fe que sustituye la lucha de clase con la lucha religioso-cultural (Cardini 2001; mi traducción).

La primera manifestación significativa de lo que Samuel Huntington ha llamado “resurgimiento islámico”, que no tiene nada que ver con ese “despertar” (el “*nahda*”) esperado por aquellos árabes que en el Ochocientos contaban con una renovación mesiánica, gracias a una relación más íntima con Occidente, de naturaleza cívica y cultural que se afirmó en áreas musulmanas fronterizas, remonta a finales del siglo XVIII: en la India del Noroeste con la actividad de la dinastía Shadid y en África con los Mahadi, del nigeriano Uthman Dan Fodio (1754-1817) al sudanés Muhamad Ahmad Abdallah (1844-1885). Sin embargo, acercándonos a la realidad contemporánea, los protagonistas del resurgimiento islámico son los “Hermanos Musulmanes” en Egipto, el “Frente Islámico de Salvación” (FIS) en Argelia y el movimiento wahhabita que se impuso en Arabia Saudí. Muy suyo, en fin, pero perfectamente anclado en el acervo como si dijéramos “revolucionario” de la reislamización, es el “Jomeinismo”, la “revolución islámica” iraní puesta en marcha en 1979 por el imán Ruhallah al-Musavi ai-Komheyni y connotada por una reacción democrático-popular y carismática en contra de la antigua jerarquía y del formalismo teológico-jurídico chiíes, culpables por haber secundado el régimen modernizador y autoritario de los shah y la dinastía Pahievi.

Dicho esto, las ideologías islamistas se convierten en estrategia y praxis terroristas a partir de los primeros de los '70. La caja de Pandora se abre definitivamente con la cuarta guerra israelí-palestina en octubre de 1973 que ocasionó una primera internacionalización del terrorismo frente a la acción terrorista de los grupos árabes que achacaban a todas las fuerzas euro-occidentales su respaldo al Estado de Israel. Tras la revolución jomeinista de 1979 y la anulación de las elecciones argelinas que en diciembre de 1991 vieron en el FIS el ganador, hubo un crecimiento importante de radicalismo que igual no permite para nada meter todos los grupos, los motivos y las reivindicaciones en el mismo saco. Nos parece paradigmático el caso del terrorista de los terroristas, Usama bin Laden, el cual inicialmente hasta aprobó la presencia militar estadounidense en tierra árabe, en cuanto funcional a la guerra contra el ateo o por lo menos no religioso (“*kufi*”) Saddam Hussein. Pero muy pronto el régimen saudí obligó a Bin Laden y a todos los predicadores religiosos a marcharse y eso entrañó su desplazamiento a Sudan, lugar desde donde una combinación de factores favoreció la

deriva terrorista del magnate suní. La destitución de la eminencia gris del fundamentalismo sudanés Omar ei Bashir el 29 de diciembre de 1999, junto a la victoria de los “reformistas” en las elecciones iraníes de 18 de febrero de 2000 dejaron imaginar un cambio de rumbo potente en el mundo islámico donde los tanques del radicalismo parecían haberse quedado secos. Bin Laden y Al-Qaeda, red político-militar amorfa con una actitud multinacional anónima y abierta a las aportaciones de todo tipo de “yihad” armada contra los infieles occidentales, cristianos y judíos, optaron por subir el listón estratégico y provocar una explosión de retroceso del islamismo. El espectáculo sanguinario y traumático del 11 de septiembre de 2001, y la trascendencia que tuvo en el dar rienda suelta a la política exterior estadounidense, fue el primer acto de un nuevo fenómeno de chantaje, metafisicización del enemigo y exterminio que aúna en una galaxia magmática todo el mundo islamista: del “Grupo Islámico Armado” (GIA), liderado por Antar Zouabari en Estados Unidos y Europa; el “Yihad islámico” que actúa entre Egipto y África y cuyo jefe es el médico egipcio Ayuman al-Zawahiri, entre los más destacados colaboradores de Bin Laden; los “Hizbullah” libaneses; el movimiento palestino “Hamas”; el “Yihad islámico palestino de Ramadan Abdallah Shallah”; los independentistas pakistaníes del Kashmir; el movimiento musulmán uzbeko; los independentista “uiguri” del Xinjiang; el grupo de Abu Sayyaf en Filipinas; el “Harakat al-Mujahidin” que se mueve por Afganistán del Este, Pakistán y Kashmir; la “Oposición tagika unida” (Cardini 2004). Una galaxia compleja, además, cuyo elemento aglutinador parece ser un resentimiento secular para con un Occidente prometedor y al final colonizador. La *weltpolitik* europea de finales de siglo XIX que en el siglo XX se vuelve “global” había ilusionado y esperanzado el Islam, sobre todo el Islam árabe, cuyas burguesías empezaron a aprender los estilos de vida y los sistemas de pensamiento occidentales: la idea de “nación” islámica, así como los cuentos románticos acerca de las Cruzadas como meras guerras coloniales *ante litteram* llegaron en un dos por tres a la comunidad musulmana gracias a los hijos de jeques o ricos mercaderes que para estudiar acudieron a Oxford, Cambridge y París (Cardini 2001).

Occidente e Islam: ¿un “choque de civilizaciones”?

Los investigaciones policiales y los juicios relativos al 11-S y su asimismo aberrante versión europea del 11-M, el 11 de marzo de 2004, cuando el reloj de la historia volvió a detenerse, una vez más de una manera cruel y cruenta, en los atentados de Madrid, han comprobado con bastante seguridad que su paternidad moral, estratégica y, sin la menor duda, material, se debe achacar al entramado global del fundamentalismo islamista. La “firma” islamista en los hechos terroristas ha ido acreditando y retroalimentando aquellas teorías de “choque de civilizaciones” cuyo cantor más granado es Samuel Huntington, director del “*John M. Olin Institute for Strategic Studies*” de la Universidad de Harvard. En pocas palabras, el politólogo estadounidense dice:

Algunos occidentales, entre ellos el presidente Bill Clinton, han afirmado que Occidente no tiene problemas con el islam, sino sólo con los extremistas islamistas violentos. Mil cuatrocientos años de historia demuestran lo contrario. Las relaciones entre el islam y el cristianismo, tanto ortodoxo como occidental, han sido con frecuencia complicadas. Cada uno de ellos ha sido el Otro del otro. El conflicto del siglo XX entre la democracia liberal y el marxismo-leninismo es sólo un fenómeno histórico fugaz y superficial comparado con la relación continuada y profundamente conflictiva entre el islam y el cristianismo. A veces, la coexistencia pacífica ha prevalecido; más a menudo, sin embargo, la relación ha sido de guerra fría y de diversos grados de guerra caliente (249).

Antes que nada, cabe poner en evidencia la sinonimia que Huntington establece entre Occidente y cristianismo, acertada quizás, en la medida en que deberían ser especificados el lazo de la tradición cristiana con la Revelación bíblica, por una parte, y sus matices teológico-filosófico-confesionales por otra. Esta última faceta, además, nos obligaría a “desnatar”, se diría, la categoría geo-cultural e histórico-religiosa de Europa con respecto a la de Occidente. Volvamos a nuestro foco principal. El supuesto huntingtoniano de una guerra constante entre un Occidente cristiano y un Islam resurgido y pendenciero puede que esté equivocado. En la historia, por si ha habido algún choque entre el mundo cristiano y el mundo islámico, de la península ibérica a la India norteña, de la Tierra Santa a la Persia y a todo Oriente Medio, esto se tiene que atribuir a razones políticas recurrentes pero siempre peculiares y coyunturales. De todos modos, a la hora de plantear políticas internacionales y tomar medidas estratégicas de molde jurídico, político, económico y militar no podríamos aceptar la lógica determinista por la cual las mismas causas que han actuado en el pasado produzcan los mismos efectos en el futuro. Además, lecturas más articuladas de la historia nos enseñan que la relación entre cristianos y musulmanes ha sido de buena amistad, sobre todo en el escenario del mar Mediterráneo. A esa relación continua y significativamente amistosa debemos: el renacimiento de los comercios y la civilización urbana de la Edad Media tardía; el nacimiento del sistema monetario y crediticio moderno; el nacimiento científico y cultural, gracias a una multitud de traductores árabes, cristianos y judíos, de la teología, la filosofía, la astronomía, la física, la química, la medicina, la matemática, las mismísimas tecnologías modernas. Sin la aportación del Islam puede que no hubiese habido la Europa de las catedrales y de las universidades. Sin la contribución de los Avicena, Averroes e Ibn Khaldun no hubiéramos tenido a Abelardo, Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Maquiavelo, ni a Galileo. El Islam contemporáneo ya no es el de antaño pero tampoco podemos pasar de la realidad histórica.

Esencialmente, adoptando el análisis del historiador Franco Cardini, podemos distinguir seis fases en la historia de las relaciones cristiano-musulmanas. La primera va de los comienzos de la religión del Profeta al siglo XI: los musulmanes y los bizantinos son mucho más cultos, urbanos y ricos que los brutos euro-occidentales de la *pars occidentis* del Imperio romano, ya decadente pero atravesado por nuevas culturas de procedencia euro-asiática. La segunda época se puede situar entre los siglos XIII y XVI. A mediados del siglo XII, la Escuela de Toledo sacó la primera traducción del Corán, mientras que Dante Alighieri compuso su “Divina Comedia”, bajo inspiración de un texto místico-alegórico de origen árabe-ibérico. Abelardo, Raimondo Lullo, Nicola Cusano escribieron tratados para demostrar que la tres fes abrahámicas coincidían en reconocer la primacía del hombre sobre el creado y la irrupción de Dios en la historia, es decir, la Revelación. El tercer período arranca con la muerte de Solimán el Magnífico en 1566 y la expansión de las potencias europeas hacia el “Nuevo Mundo” que inició, a pesar de la crisis económico-financiera que laceró todo Occidente, aquella “economía-mundo” que desde entonces hubiera estructurado el proceso de globalización. La tercera fase marca un hito irreversible: a la unidad religiosa de la *umma* corresponde, al contrario, la extrema fragmentación teológica, jurídica, cultural y política del universo musulmán con lo cual el Islam ya no es capaz de dialogar y competir con Occidente. Los europeos, dueños de la navegación y de las nuevas rutas marítimas, podían rodear los tres grandes imperios musulmanes: el turco-otomano, el persiano safawide, el turco-mongólico-indiano moghul. Ellos quedaron, de repente, excluidos de los comercios y comenzaron a encerrarse a nivel cultural y espiritual. La cuarta fase, en cambio, habitualmente tildada como la “segunda oleada” del imaginario “asalto islámico” a

Europa, entre los siglos XVI y XVIII, las guerras combatidas por el imperio otomano en el Mediterráneo y en los Balcanes, a decir verdad fueron un partido jugado por las potencias europeas detrás de las cuales había un duro enfrentamiento católico-protestante. De este modo, el talante para con los musulmanes era muy cambiante pero a menudo pragmático. Efectivamente, la masacre de Otranto de 1480, en el sur de Italia, fue llevada a cabo por los turcos apoyados por la diplomacia veneciana, y probablemente florentina, para apurar al rey aragonés de Nápoles y disputarle la supremacía en el mar Adriático. La famosa “victoria de Lepanto” de 1571 no fue respaldada por el sacro romano emperador sino que dio mucha alegría al shah de Persia, musulmán por supuesto, pero chíí y enemigo del sultán suní de Istanbul. Los cercos de Viena de 1529 y de 1683, el primero hasta con el visto bueno del Papa que iba en contra del emperador Carlos V, fueron aclamados por franceses y protestantes contra el titular del Imperio. Es notorio que, por lo demás, protestantes, ingleses y a turno el emperador romano-germánico y Venecia se aliaron con los musulmanes contra los hermanos cristianos. Es más, las verdaderas guerras de religión, siquiera, se consumaron entre cristianos como en la primera mitad del siglo XVI en Alemania, en la segunda mitad del mismo siglo en Francia, para luego mudarse a Gran Bretaña, en el siglo XVII, donde irlandeses, escoceses e ingleses tomaron la alternativa. La quinta fase de las relaciones cristiano-islámicas, tras una época de relativa indiferencia reciproca, asume contornos cuando Napoleón desembarca en Egipto, en 1798, e implanta la tríada revolucionaria, *liberté-egalité-fraternité*, procurando levantar a los egipcios contra el soberano turco. El paso de Napoleón dejó una huella decisiva en el sector árabe del mundo musulmán, porque proporcionó los medios morales, culturales y políticos para deshacerse del yugo otomano. Por último, la sexta fase, la supuesta “tercera oleada” del asalto todavía está pendiente de solución. Es la de hoy día, donde la propaganda fundamentalista, junto a la vitalidad demográfica y a los descontrolados nuevos flujos migratorios, plantea nuevos problemas de convivencia a escala global, nuevos conflictos y nuevos interrogantes, más que sobre el “choque”, sobre el destino de las civilizaciones. Las faenas jugadas por las poderosas y criminales minorías islamistas necesitan ser arregladas con el derecho internacional y allí dónde sea necesario hasta forzándolo y reformándolo. No obstante el islamismo radical, no debe poner en tela de juicio el buen trato y la buena convivencia que durante tiempo, por lo menos en Occidente, los cristianos hemos llevado con los musulmanes (Cardini 2001).

Conclusión

Nuestra reflexión personal acerca del “islamismo” radical y de su papel en los actuales escenarios políticos internacionales es un camino todavía muy abierto, extremadamente susceptible de revisiones, aportaciones, correcciones. El enfoque de Huntington, por más que nos convenza a la hora de actualizar el mapa geopolítico contemporáneo, poniendo de manifiesto su carácter de “multipolaridad”, sin embargo nos decepciona hondamente cuando trata de liquidar la plurisecular y fecundísima amistad cristiano-musulmana que bien sobresale a nivel histórico-religioso. El islamismo radical es una ideología política basada en una dialéctica que lleva a construir un “enemigo metafísico”, el burgués de los comunistas, el judío de los nazistas, el occidental judeo-cristiano, inmoral y colonizador de los fundamentalistas. Sin embargo, la ignorancia, el conocimiento superficial y el prejuicio constituyen el mejor aliado para sus resultados terroristas. Por ende, es preciso evitar demagogias e inexactitudes, falsedades y olvidos para ganar terreno a los radicales. Es preciso distinguir con rotunda

claridad los mundillos, las corrientes, las ideas de las diferentes y diferenciadas comunidades que integran la *umma*. Es preciso secundar todos los sectores islámicos dispuestos a convivir según un modelo respetuoso de las diversidades culturales y religiosas puesto que se reconozca la universalidad meta- y trans-cultural de los derechos humanos. Además, es preciso intervenir de forma eficaz para superar conflictos e injusticias que facilitan simpatías, complicidades o pseudo-legitimación a la violencia terrorista. Lo primero es solventar, de una vez por todas, el conflicto israelí-palestino, garantizando toda seguridad y derecho a la existencia al Estado israelí y llevando al cabo el proceso de autodeterminación de la comunidad palestina, asegurándole un Estado y una paz dignos. Otro asunto que trabajar podría ser la revisión de las políticas censorias y sancionatorias contra los “estados-canallas”: revisar las estrategias diplomática y políticamente más ultrajosas así como aplicar con verdadero rigor las normas del derechos internacionales y legitimar el recurso al uso de la fuerza militar con pruebas realmente irrefutables, sería el mejor antídoto para vencer al terrorismo, de arriba a abajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. trad. a cargo de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Kepel, Gilles (2005). *La revancha de Dios*. Trad. a cargo de Marcelo Cohen. Madrid: Alianza Editorial.
- Alessi, Adriano (1991). *Filosofía della religione*. Roma: Las.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Trad. a cargo de Miguel Bermejo. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Berriain, Josexo (2000). La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural. Anthropos, Barcelona: Rubí.
- Kepel, Gilles (1995). *Las políticas de Dios*. Trad. a cargo de Manuel Serrat Crespo. Muchnik: Anaya & Mario.
- Cardini, Franco (2004). “Europa e fondamentalismi”. Disponible en: http://www.identitaeuropea.org/archivio/articoli/cardini_europa3.html
- Jordán, Javier (2004). “Islamismo radical y fundamentalismo laico llevan al choque de civilizaciones”, Entrevista con Javier Jordán, especialista en terrorismo y defensa, 12 de mayo de 2004. Disponible en: <http://www.zenit.org/es/articulos/islamismo-radical-y-fundamentalismo-laico-llevan-al-choque-de-civilizaciones>. Consultado el 20/08/2014.
- Cardini, Franco (2001). “Europa, ‘Occidente’, Islam. Profilo storico e prospettive”, Disponible en: http://www.identitaeuropea.org/archivio/articoli/cardini_europa.html.