

Abstract

Islam is a diverse and pluralistic religion which contributes substantially to the identity of their people. The two predominant branches are Sunni and Shia with significant doctrinal differences and historically unfriendly relations. Societies are broken between present and past in a State not fully implemented and it is possible to speak about a national Islamism guiding principle in foreign policy and about a struggle among the major players for regional leadership in a fragmented and polycentric universe for the representation of Islam, which goes beyond the religion. Radicals reduce any conflict to a religion matter without solving it.

Keywords

Islam, Sunni, Shia, Middle East, Identity, State.

Oriente y el islam son dos referencias que proceden de planos conceptuales distintos. El islam es una religión, Oriente es una dirección geográfica. Su definición se realiza por oposición a Occidente, contra un tercero, como un término que recoge un hecho diferencial; es su negativo, si no hubiera Oriente, no habría Occidente. Con todo no son civilizaciones simétricas (ni únicas), como tampoco los conceptos sobre los que se construye su definición o su referencia son los mismos o intemporales.

Los intereses y preocupaciones en Occidente tampoco son las mismas que en Oriente. Así mientras en Occidente se habla de radicalismo, de terrorismo, de emigración, no preocupa la falta desarrollo de las poblaciones, el problema del agua, la superpoblación... como interesa a Oriente. El mismo camino recorren los juicios en la medida en que adolecen de igual falta de simetría; añádase a ello que el débil conoce al fuerte mucho mejor que este a aquel.

En este contexto, no existen actores irracionales sino sujetos dotados de su propia racionalidad; quienes hacen estas calificaciones, no suelen hacer buenos análisis. Religión y pragmatismo no son términos mutuamente excluyentes. Lo cual resulta aún más cierto cuando se trata de culturas, como la iraní, con una milenaria tradición negociadora.

Si en Occidente la modernidad está, hasta cierto punto, asociada a la marginación de la experiencia religiosa, en Oriente no ha sucedido así. La creencia de que existe un conflicto entre islam y modernidad surge en el momento en que se equipara modernización con occidentalización y secularización de la sociedad, obviándose el necesario sesgo etnocéntrico de tal respuesta. Es más, modernización no implica necesariamente occidentalización, en palabras de Huntington:

«las sociedades no occidentales se pueden modernizar y se han modernizado de hecho sin abandonar sus propias culturas y sin adoptar indiscriminadamente valores, instituciones y prácticas occidentales»².

Dotar al islam de una dimensión revolucionaria, como hizo la revolución iraní, le libraba de ser considerado como un factor de atraso de modo que Occidente y sus valores dejaban de ser equivalentes a la modernización³. Aún es más, el éxito de la revolución iraní demostró que la propuesta de islamizar la modernidad no era una utopía sino una realidad practicable. Se produce un cambio de referencia que pasa de nacional a transnacional. Fue la primera «*Revancha de Dios*» utilizando la terminología de Gilles Kepel.

² Samuel P. Huntington. ¿Choque de civilizaciones? Editorial Tecnos, Madrid 2002, pág. 57.

³ Ibíd., pág. 669.

Irán y, también, Arabia Saudí se presentan simultáneamente como porciones liberadas de la *umma* (comunidad de creyentes)⁴. Por eso el resurgir de los valores religiosos se identifica ampliamente con el sentimiento nacional, constituyéndose en un antídoto contra la pérdida de identidad. El resultado es que lo islámico, hasta cierto punto, se convirtió en iraní o en saudí y contribuyó a dotar a la política de una nueva identidad⁵.

De cualquier manera, el mundo se ha plegado sobre sí mismo, y la globalización encarna un proceso racionalizador que no es en absoluto pacífico, en la medida que tiende a una formulación universal; «*unum versus alia*», el encuentro y la confrontación de ideas con el otro cultural se torna inevitable. Es una convivencia culturalmente depredadora. La cuestión no es tanto como asumir la modernidad sino el tipo de relación a sostener en el inevitable encuentro con el otro y hasta consigo mismo, lo que entre otras cosas, configura respuestas como el salafismo.

El mundo ha reducido su tamaño de modo que «las interacciones entre pueblos y gentes de diferentes civilizaciones intensifican la conciencia de civilización de los individuos y esta a su vez refuerza diferencias y animosidades»⁶ al tiempo que los procesos de modernización despojan a los hombres de sus antiguas identidades. Como señala Mary Kaldor, las nuevas guerras:

«están relacionados con la política de identidades, a diferencia de los objetivos geopolíticos o ideológicos de las guerras anteriores» por una nueva división política entre «un cosmopolitismo basado en valores incluyentes, universalistas y multiculturales, y la política de las identidades particularistas... basada en una identidad concreta sea nacional, de clan, religiosa o lingüística... la nueva política de identidades consiste en reivindicar el poder basándose en etiquetas»⁷.

Y «El islam» es el credo de entre 900 a 1.500 millones de personas, de los cuales solo unos 300 millones son árabes. Es la religión oficial de al menos 55 países de Europa, Asia y África y cuenta con importantes comunidades en América. Un grupo humano para ser grande debe absorber grandes diferencias; la uniformidad solo es posible en grupos relativamente pequeños.

Es más, actualmente es probablemente el credo de mayor velocidad de expansión. La razón es su naturaleza invertebrada que le permite adaptarse a todos los escenarios y culturas. En el islam tradicional no se dan los debates interioristas en torno a la Fe tan propios del cristianismo, mientras que la predicación (*dawa*), como en el mundo protestante, está por encima de la teología.

⁴ Javier de Planhol. *Las naciones del Profeta*. Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona 1988, págs. 667-669.

⁵ *Ibid.*, pág. 667.

⁶ Samuel P. Huntington. *Op. cit.*, págs. 24 y 25.

⁷ Mary Kaldor. *Las nuevas guerras*. Editorial Tusquets, Barcelona 2001, pág. 21.

No existe, a diferencia de lo que sucede en el catolicismo, una jerarquía (con sus matices en el caso del chiismo) ni unidad de doctrina. No existe una ortodoxia nítida y exactamente definida, sino una tradición, o más exactamente, varias tradiciones igualmente válidas; se está ante una comunidad de fieles, en su sentido más gregario, más que ante un grupo dogmático. De hecho, lo que siempre en el fondo se defendía en las guerras de religión era una concepción de la comunidad.

Ciertamente, el islam se vertebró en torno a la cultura árabe como opción política, particularmente después del advenimiento de los Omeyas. En palabras del Profeta: «Ama a los árabes por tres razones: porque yo soy árabe, porque el Corán está en árabe y porque quienes están en el paraíso hablan en árabe». Pero el islam no es monolítico, es un credo que se añade a la cultura local, de modo que no es lo mismo un musulmán bosnio que uno egipcio que uno malayo o que uno árabe.

El islam es diversidad por la amplitud de la zona en la que se encuentra implantado, por la cantidad de culturas y razas implicadas, pero también por las diferentes aproximaciones legítimas que caben realizarse a su texto fundacional. A ello se suma el que las sociedades musulmanas sean mucho más diversas que las occidentales homogeneizadas desde Westfalia y construidas sobre bases territoriales y étnicas.

Contra lo que pudiera parecer, la visión dicotómica y excluyente que hace de las claves religiosas la piedra angular para la comprensión de los conflictos, no resulta acertada toda vez que resta visibilidad a muchos otros problemas igualmente trascendentes que subyacen bajo ella. La clave islámico/no islámico encubre muchas otras opciones y es expresión de una disconformidad al igual que un elemento de vertebración (a veces el único) de la protesta, actuando como herramienta de movilización y marco legitimador.

Además, en el mundo islámico existen unidades políticas –Estados– dotadas de sus propios intereses, con problemas vitales (agua, fronteras, desarrollo económico...), o incluso de adaptación al marco cultural sobre el que se instala. Existen además problemas étnicos, sociales, pugnas ideológicas, culturales... Un mismo problema, la etnia kurda, por ejemplo, implica simultáneamente a cuatro Estados.

Estamos en un espacio altamente fragmentado, y desde el punto de vista del realismo político, policéntrico en cuanto a la distribución del poder, en el que en no pocas ocasiones claves como pudieran ser las nacionalistas o ideológicas son infravaloradas cuando no obviadas; o, aún más frecuente, se instrumenta el hecho religioso para vertebrar otros conflictos.

Identidad, fractura y desorden

Oriente Medio es la cuna de la historia. Y sucede que el progreso no es lineal y el grado de civilización de una sociedad se reconoce en el nú-

mero de contradicciones que acumula. Habida cuenta de la gran cantidad de líneas de fractura (*cleavages*) activas que convergen en la región, tal afirmación de inspiración bíblica parece que no podría resultar más acertada.

No obstante, Oriente Medio hasta bien entrado el siglo xx había sido un espacio integral, un *continuum* cosmopolita por el que era sencillo y común desplazarse sin problemas. Nacer en Siria y formarse en el Cairo era relativamente común.

Etnia, lengua, religión y cultura son etiquetas, elementos de definición identitaria al tiempo que planos habituales para el conflicto. Esto es, actúan como mecanismos de polarización promoviendo el alineamiento de la población de modo dicotómico y excluyente, según la lógica de clasificación dentro-fuera. La cuestión es que se encuentran entrelazados de un modo difícilmente dissociable en todos los casos.

En Oriente Medio concurren tres grandes planos de fractura cuya formulación sería posible en términos dicotómicos, aunque con todo tendría un espacio de indefinición: un primero plano sería religioso y estaría establecido entre musulmanes y no musulmanes (cristianos, judíos... pero también habría quien incluiría a drusos o alauitas entre otros); el segundo plano sería étnico y se situaría entre árabes/no árabes (turcomanos, persas, bereberes, kurdos, baluchis, armenios...), grupos subnacionales pero también transnacionales; el tercer plano sería nuevamente religioso y un subproducto del primero, y correspondería a la división suníes/no suníes (chiíes en sus distintas ramas, jariyíes y habría quien introduciría a drusos y alauitas); y tampoco conviene olvidar que los sunitas están divididos en cuatro escuelas (*madhabs*) por más que esta distribución sea principalmente geográfica.

A ello se suman movimientos transnacionales como el panarabismo o el panislamismo que acrecientan la fluidez de las identidades nacionales. Otros planos como son la distribución lingüística y cultural no son en absoluto baladíes pero sus límites, más o menos, quedan comprendidos entre los anteriores. Turquía, Irán, el mundo árabe, o India son universos culturales que colisionan.

Y tampoco se puede olvidar, como ya se ha señalado, la presencia de Estados, instituciones definidas territorialmente y construidas sobre códigos axiológicos occidentales sin atender a las referidas líneas de fractura. Estas estructuras generan sus propias dinámicas y se dotan de intereses igualmente trascendentes y capaces de imponerse, como bien prueban por ejemplo la guerra Irán-Irak, la alianza sirio-iraní o los nacionalismos árabes de distinto signo.

Junto a los Estados –en su interior o distribuidos entre varios– conviven organizaciones preestatales como tribus, clanes, naciones, etnias... que

imponen su lógica e inciden en la formulación de políticas de los países tanto hacia el interior como hacia el exterior.

El Estado tal y como se presenta en el mundo musulmán, no es resultado de la evolución de una forma de organización islámica sino la consecuencia de una política de reformas por un lado, y de la persistencia de la organización, valores y comportamientos del pasado por otro. Y es que los Estados musulmanes, en general son de factura reciente, carentes de un referente identitario en lo relativo a la forma política de gobierno.

De hecho, podemos considerar que una de las principales causas del heterogéneo fenómeno conocido como Primavera Árabe se encuentra en la falta de adecuación y encaje entre un modelo de Estado, ineficiente e ineficaz (los regímenes autoritarios solo cuentan con la eficacia como fuentes de autoridad), construido en torno a parámetros occidentales, y unas sociedades cuyos códigos axiológicos y de distribución del poder son bien diferentes, sometiendo al sistema a múltiples tensiones y fricciones constantes.

La crisis económica en la ribera norte limitó los flujos financieros que lubricaban la juntura de ambas piezas y el sistema se agarrotó y acabó por colapsar como resultado del déficit de gobernanza y de la fragilidad del Estado; esta situación además generó colateralmente efectos sobre la identidad.

Hay un sistema que no funciona y una alternativa que se proclama la solución y no está probada. Ideólogos radicales como Sayyed Qutb ya en su obra *La justicia social en el islam* claman por no importar formas lejanas y extranjeras y desarrollar los elementos culturales que les resultan propios⁸. La cuestión es que el islam no es el problema ni tampoco la solución, aunque probablemente sí parte de ella.

Aún es más, la implantación del modelo Estado ha logrado parcialmente la transformación de las sociedades, cuando no su fractura entre núcleo más o menos occidentalizado y otra parte que se aferra a valores tradicionales en un universo de pobreza al que se suman la división entre el campo y la ciudad, dando origen a roles distintos y poniendo límites tanto a los procesos de laicización como a los de islamización, como prueban en uno y otro sentido los casos de Túnez, Turquía o Egipto.

Para el académico Bernard Lewis, los nombres adoptados por los nuevos Estados son expresión de su artificialidad: Irak fue una provincia medieval con límites muy distintos a los de hoy. Libia, Siria y Palestina son nombres de la antigüedad que no se habían usado durante mil años hasta el siglo xx; Argelia y Túnez ni siquiera existían como palabras en árabe; el mismo término ha servido para designar a la capital y al país. No existe

⁸ Sayyed Qutb. *Justicia social en el islam*. Editorial Almuzara. Madrid, 2007.

un vocablo en árabe para nombrar a Arabia Saudí y se la llama «*el reino árabe saudí*» o la «*península de los árabes*». El motivo, a su juicio, no es que el árabe sea una lengua pobre, sino en que no piensan su identidad en términos territoriales y étnicos⁹.

No obstante, no son pocos ni irrelevantes los académicos que rechazan tal visión y para los que los Estados son realidades existentes, hechos poco discutibles. Además la de Lewis es, paradójicamente, la misma visión de los radicales, para los que la supra-estatalidad de la *umma*, el *dar al-Islam* (tierra del islam), se ve hoy, en parte, sujeta a un proceso de fragmentación territorial impuesto artificialmente como fruto indeseado de la experiencia colonial y de la perspectiva occidental.

Pero, con todo, los hechos son tozudos y el Estado se ha consolidado e impuesto su lógica de modo que hasta los procesos islamistas globales incorporan en la práctica un sesgo estatal. Como Oliver Roy vaticinaba a comienzos de los noventa, se ha producido la integración y banalización de los movimientos nacionalistas que han adquirido tintes islamonacionalistas reabsorbiendo las tensiones centrípetas y centrífugas al tiempo que restaba valor geopolítico a su apuesta por la *umma*¹⁰.

Pensemos en lo que fue el postconflicto en Irak, un maremágnum de guerras civiles que se liberaron al desaparecer el marco institucional que las contenía. Religiosos contra laicos, chiíes contra chiíes, kurdos y chiíes contra suníes, suníes y kurdos contra chiíes, suníes contra yihadistas, yihadistas contra invasores, ocupantes contra suníes chiíes y kurdos, tribus contra tribus¹¹.

Las sociedades musulmanes son sociedades jóvenes (en la mayoría, el 70% de la población tiene menos de treinta años de edad), en ebullición; no son sociedades monolíticas (suelen integrarlas distintas razas y lenguas) ni tampoco estáticas.

El proceso de urbanización en ellas ha sido muy acusado con todo el cambio de estructuras sociales que ello implica y la proletarización de importantes sectores de la población lo que se ha traducido en Irán, por ejemplo, en la creación de las milicias paramilitares *Basij* (los *sans-culottes* del siglo XXI, pero también la fuerza moral del régimen); la religión proporciona así a los colectivos anónimos una forma de integración y una identidad. Todo ello sucede en el contexto de unas estructuras políticas anquilosadas incapaces por sí mismas de dar una respuesta a tales cambios.

⁹ Bernard Lewis. *La revuelta del islam*. VV. AA. Dossier de La Vanguardia 01/2002, pág. 9.

¹⁰ Irene Fernández-Molina. Islamismo y Relaciones Internacionales en Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad «General Gutiérrez Mellado». Tomo I, UNED 2009 págs. 291-286.

¹¹ Samuel Barm. «*Sunnis and Shiites-Between Rapprochement and Conflict*», págs. 87-93.

A la presencia en el escenario de elementos centrífugos se suman también otros centrípetos como la existencia de un basamento cultural común paralelo a la religión, aunque no del todo coincidente con sus áreas de implantación, como las culturas turca y persa (que compiten entre sí y se extienden hasta Asia central; por ejemplo, Tayikistán país construido en torno al credo suní es un país farsi) y la árabe (que se ha llegado a confundir con la ortodoxia islámica) que trasciende por encima de fronteras y etnias.

Esta extraterritorialidad de la *umma* explica por ejemplo, la colaboración transfronteriza de clérigos que ejercen su influencia allende las fronteras. Así, el jeque egipcio Yusuf al-Qardawi, residiendo en Catar, ha sido *muftí* supremo de los palestinos de Hamas; y el jeque Ibn Qatada, un jordano palestino residiendo en Londres ha sido *mufti* del grupo argelino GIA¹².

En Occidente la unidad política es el Estado-nación que se puede fragmentar en distintos planos, uno de los cuales es el religioso; para muchos musulmanes es difícil ver una nación subdividida en grupos religiosos sino una religión dividida entre naciones¹³. El islam es, con una aproximación purista, una nomocracia¹⁴, *din, dunya, dawla*: religión, sociedad y estado sin un espacio exclusivo para la política; lo que en una lectura inversa, dota a la política de todo el espacio.

La fractura religiosa y sus claves

Algunos sociólogos consideran que las ideas de tótem y Dios tienen el mismo origen. Durkheim¹⁵ afirma que «*los dioses son los pueblos pensados simbólicamente*», y que «*los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de los intereses morales y materiales*». Esto es, que no son los dioses los que hacen a los pueblos, sino los pueblos los que crean a los dioses que los representan¹⁶. La idea de Dios, así vista, solo es una forma de culto a la sociedad a sí misma que convierte la experiencia religiosa en un éxtasis en grupo con funciones formadoras de identidad y productoras de cohesión social¹⁷. De hecho Durkheim sostiene que «*la religión no ignora la sociedad real ni hace abstracción de ella sino que es su imagen y refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos*»¹⁸.

¹² Emmanuel Sivan. «The Clash within Islam». *Survival IISS Quaterly*. Vol. 45. Number 1. Spring 2003, págs. 25-45.

¹³ Bernard Lewis. *Op. cit.*, pág. 9.

¹⁴ Antonio Elorza. *Umma. Op. cit.*

¹⁵ Raymond Aron. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires, págs. 54 y ss.

¹⁶ Santiago González Noriega en *Introducción a Émile Durkheim. Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires, pág. 7.

¹⁷ Hans Joas. *Guerra y modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona 2005, pág. 95.

¹⁸ Émile Durkheim. *Op. cit.*, pág. 633.

Lo más relevante de la crisis de las grandes ideologías totalizantes con las que se cerró el siglo XX, ha sido la mutación de las ideologías seculares tradicionales y su reconstrucción mediante matrices culturales, religiosa, cultural-lingüística como formas de movilización e identificación colectiva, en el contexto del apoyo de fantásticos multiplicadores mediáticos¹⁹.

La cultura de una sociedad enmarcada en el contexto de la civilización, constituye un espacio difuso que encarna en sí mismo una propuesta de sistema de valores y normas. Núcleo vertebral de esta propuesta son tanto el lenguaje como el hecho religioso que en modo alguno son ajenos: no en vano y como apunta Durkheim «casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión»²⁰.

En esta línea, Bichara Khader sostiene que el islam «acabará girando sobre sí mismo porque todo el discurso culturalista se basa en una confusión constante entre cultura y religión, convirtiendo a la cultura o a la religión en la causa determinante»²¹. Reacciones como los islamismos (pues son plurales y distintos) o el (los) salafismo (s), son expresión de tal diversidad. La globalización ha hecho que el islam se descubra a sí mismo.

En no pocas ocasiones de partida, el análisis no es acertado al equivocar el punto de origen, la referencia sobre la que se articula, que son las nuestras no las suyas, desatendiendo el núcleo central de la cuestión, su idiosincrasia; el pensamiento lineal y mecanicista, resultado de interpretar la realidad desde nuestros patrones no funciona, lo cual no hace irracionales a las respuestas, sino de una racionalidad diferente.

Así, se llama moderados a quienes se muestran más próximos a las tesis occidentales y se tilda de radicales a quienes no, ignorando que la base de la diferenciación no es tanto la militancia o la proactividad como la naturaleza de las convicciones, la aproximación que se hace al mundo y las respuestas que se ofertan desde ella. Expresión de esta situación es que denominaciones como puritanos, integristas, fundamentalistas sean nombres y experiencias europeas puestas al servicio de realidades significativamente diferentes, un reduccionismo profundamente inadecuado.

El plano religioso se encuentra igualmente fragmentado toda vez que alberga tres fallas con elementos transversales; a las ya aludidas entre musulmanes/no musulmanes, y sunitas/no sunitas habría que sumar

¹⁹ Pere Vilanova en *Prólogo* a Charles-Philippe David. *La guerra y la paz*. Icaria, Barcelona 2008, pág. 19.

²⁰ Émile Durkheim. *Op. cit.*, pág. 630.

²¹ Bichara Khader. «Terrorismo islamista localizado. Terrorismo islamista globalizado. Un ensayo de definición». En VV. AA. *Afrontar el terrorismo*. Gobierno de Aragón 2006, pág. 186.

una tercera en torno a la interpretación, lata o intimista, del hecho religioso, y el correcto sentido de la sociedad situándose en los términos del bíblico debate entre el hombre y el sábado.

Decía Freund que numerosos conflictos «nacen de desacuerdos sobre la idea de perfección»²². El desencuentro en el mundo islámico, la temida *fitna*, la ruptura de la comunidad, surge a la muerte del Profeta y tiene por causa primera su sucesión, momento a partir del cual comenzará la divergencia. La *umma* desde ese momento se separa entre los legitimistas, aquellos que consideran que su sucesor debía ser un miembro de su casa (*Ahl Al Bayt*, en concreto Alí, su primo y yerno), de su estirpe, y no el designado (Abu Bakr, el primero de los cuatro califas rectamente guiados, los *Rachidum*). Los primeros tomaron el nombre de chiitas (*el partido de Alí*) mientras los otros, el grupo vencedor, se identificarían como los sunitas (de la palabra suna, el «procedimiento acostumbrado», el «camino trillado»). La evolución del califato con los sucesores del primer califa, Omar y sobre todo Utmán y el posterior asesinato de Alí consolidarían la fractura²³.

No obstante hay «sectores revisionistas» que achacan la definitiva separación entre suníes y chiíes a la muerte del Estado califal en el 945, fecha a la que se remonta la escisión entre el islam árabe y el islam iraní, que traza una vía nacional de habla persa en el islam²⁴.

Un tercer grupo, los jariyies, disienten y consideran que el califa podía ser cualquier musulmán de buena reputación, separándose de la comunidad. De ahí su nombre, que se traduce como los que salieron, derivado del verbo árabe *jaraya* (salir). Hoy quedan menos de 1,5 millones de jariyies, la mayoría de ellos en Omán siendo conocidos también como ibadíes. No se diferencian sensiblemente del sunismo preconizando una rigurosa observancia de los conceptos coránicos y mucha resistencia a aceptar innovaciones (*bidá*). Las corrientes «fundamentalistas» incorporan buena parte de sus debates.

El mundo suní y la experiencia wahabita

La práctica suní es la mayoritaria en el islam, la seguida por el 80% de los musulmanes. No reconocen ninguna autoridad religiosa concreta ni la mediación; sin embargo, algunos teólogos por su prestigio personal tienen una gran influencia social.

²² Julian Freund. Sociología del conflicto. Ediciones Ejército, Madrid, 1995, pág. 197.

²³ Javier Martín. Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Los libros de la Catarata, 2008.

²⁴ Alessandro Arufflo. El mundo islámico. De Mahoma a hoy. *Op. cit.*

Su práctica es tradicionalista y se manifiesta en la aceptación del ordenamiento establecido, así como en el cumplimiento de los preceptos coránicos y los ritos fijados por la costumbre, en el marco de la distribución territorial de las diferentes escuelas jurídicas (básicamente cuatro: *hanbalí*, *shafí*, *maliki* y *hanafí*). Estas no son religiones diferentes sino respuestas distintas ante una misma realidad obtenidas utilizando instrumentos jurídicos diferentes como la analogía (*qiyas*), consenso de los sabios (*ijma*) y el esfuerzo interpretativo (*ijtihad*).

T.E. Lawrence, más conocido *Lawrence de Arabia*, a principios del siglo xx describiría a sus colaboradores árabes en los siguientes términos:

«Eran un pueblo de colores primarios, o, mejor dicho, de blanco y negro, que veía el mundo siempre con perfiles acusados. Eran un pueblo dogmático que despreciaba la duda, nuestra moderna corona de espinas. No comprendían nuestras dificultades metafísicas, nuestras interrogaciones introspectivas... para este pueblo todo era blanco y negro... vivían voluntariamente en los superlativos... jamás transigían... eran un pueblo de espasmos, de cataclismos, de ideas, la raza del genio individual... llegó a esa intensa condensación de sí mismo en Dios cerrando sus ojos al mundo y a toda las complejas posibilidades latentes en él... el solitario árabe no encontró felicidad que pudiera compararse a la contención voluntaria. Encontró el placer en la abnegación, en la renuncia, en la autocorrección... hizo de su desierto una nevera espiritual en la que conservó intacta, pero sin mejoras posibles, una visión de la unidad de Dios»²⁵.

Existe dentro de esta religiosidad una práctica, la vía sufi con sus agrupaciones o cofradías lideradas por un maestro y próximas al misticismo, u otras populares como el marabutismo que venera a los santones, algo que tiene un difícil encaje en una ortodoxia que proscribe la mediación o un culto distinto al de un Dios único; es decir, entraña una cierta heterodoxia.

Las reformas político-religiosas no son desconocidas en el islam suní. Podemos proponer como ejemplo el caso de los almorávides²⁶. El wahabismo, así visto, es otra tendencia que enlaza con la *jariyí*; es un movimiento reformista, tradicionalista y regeneracionista surgido en la Arabia del siglo xviii de la mano de un clérigo hanbalí –una escuela más rigurosa, partidaria del literalismo en la exegesis coránica– Abd al Wahabb, muy influenciado por otro clérigo del siglo xiv, Ibn Taimiyya, buscará limpiar el islam de prácticas heréticas y restituir su pureza primigenia. Además se aliará con la familia Ibn Saud lo que a la larga, convertirá al wahabismo

²⁵ T. E. Lawrence. *Los siete pilares de la sabiduría*. Editorial Óptima, Barcelona 2000, pág. 25.

²⁶ Hillet Fradkin. «*The Paradoxes of Shiism*» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol 8.

en una religión de Estado; de hecho, el wahabismo y la Casa de Saud, son las bases de la fundación de Arabia Saudí.

Su lectura del Corán es muy estricta y propone una vuelta a las fuentes; es más, según el dogma del Corán increado, consideran que este existe físicamente en los cielos, lo cual lo hace perfecto. Hace especial énfasis en la idea del *Tawhid*, la confluencia de todo en torno a Dios. Igualmente consideran clave el conocimiento pleno de todos los actos por parte de Dios, lo que implica la predestinación; todo se subordina a la glorificación sistemática de Alá, del Profeta y de sus compañeros²⁷.

El wahabismo denuncia muchas prácticas y costumbres por considerarlas poco islámicas: no es partidario de la simple imitación (*taqlid*) de los antiguos; incluso, opina que el derecho medieval es erróneo toda vez que había perdido la referencia o eran incluso herejías.

La teología wahabí –al igual que los jariyíes– reconocía en el mundo solo dos categorías: musulmanes y no musulmanes. Los que no pertenecían a la primera, esto es aceptaban hasta la última de sus propuestas y reglas, eran catalogados de infieles y doblegados. Siguiendo la estela de Ibn Taimiyya, promueve una utilización lata del *takfir*, de la excomunión; quien peca es un pecador, pero quien no sigue una sola de las reglas de la religión, que no son pocas, es otra cosa, es un apóstata, un infiel, lo peor.

Este discurso condena a sufíes y chiíes, a los que acusan de politeístas, así como tradiciones y costumbres como fumar, escuchar música, bailar, afeitarse la barba, visitar las tumbas, para algunos hasta la risa, cualquier elemento que suponga una desviación respecto de Dios. A su visión iconoclasta de la religión, se le imputa la destrucción de las tumbas del Profeta en Medina y de Hussein en Kerbala (un golpe en la columna vertebral chií, al considerar que solo a Dios se le debe veneración).

Fieles a sí mismos, rechazan el término wahabí por considerarlo despectivo y reivindican la denominación de «Islam verdadero». Pero es imposible una coincidencia plena entre teoría y práctica, entre ortopraxis y ortodoxia; se es asintótico con una excelencia que obliga a depuraciones constantes.

Lo cierto es que el wahabismo en aplicación del mandato de la *Dawa* y con los recursos del petróleo, enviaría predicadores por todo el mundo difundiendo ampliamente su visión del islam, en forma de profesores y activistas, presentándola como la única posible tanto en el Norte de África como en Asia Central. La influencia wahabí caló en Afganistán ya en el siglo XIX y desde la década de los 70 en Sudán, norte de Nigeria y en Banda Aceh (Indonesia)²⁸ pero también ha convulsionado el Norte de África.

²⁷ Mourad Faher. «La exégesis wahabí del Corán» en *Dossier La Vanguardia* n° 10/2004, págs. 54-56.

²⁸ <http://www.mediterraneosur.es/fondo/wahabi.html>,

El wahabismo y el deobandismo se encuentran en las raíces de muchos movimientos radicales.

La instrumentación del wahabismo (junto a odios atávicos) en el contexto de la guerra fría forzó la retirada de las tropas soviéticas de Afganistán y perturbó seriamente el orden soviético en Asia Central. Pero también mostró a sus adeptos que la lucha armada contra una superpotencia podía resultar exitosa, infundiendo esperanza en individuos radicalizados a quienes además se había dado instrucción, experiencia de combate y prestigiado delante de sus conciudadanos (en Argelia, por ejemplo estos excombatientes en no pocas ocasiones cambiaron su apellido por *al afganí* y crearon una estética que alternaba el *kemis* con prendas militares). Estos a su vez se convirtieron en nuevos y diseminados polos de radicalización.

Desde los años 70 se ha producido el retroceso de las políticas panarabistas en beneficio de los Estados que forman parte de la nación árabe y, de modo paralelo a un incremento del panislamismo. Es más podría decirse que el panislamismo, construido eso sí desde una cultura wahabí, ha sustituido al panarabismo integrando a otras etnias y legitimando con ello su presencia a nivel global²⁹.

El chiismo

Los chiíes suponen una horquilla entre un 12 y un 20% de la población estimada de la *umma*, la comunidad de creyentes, entre unos 120 y 250 millones de fieles³⁰, siendo la rama del islam que mayor crecimiento ha experimentado en los últimos años. Su área de preponderancia se sitúa en todo el Oriente Medio y alcanza hasta la India, pudiendo hacerse una clasificación en tres grandes categorías: chiíes árabe parlantes, chiíes persa parlantes y chiíes urdu parlantes³¹.

En lo que se refiere a su distribución geográfica hay que reseñar que es un grupo mayoritario en Azerbaiyán (75%), Baréin (61,4%), Irán (93,5%) e Irak (62,5%); se sitúa en porcentajes considerables en el Líbano (41%) y Yemen (47%); y se encuentra en clara minoría en Kuwait (30%), Pakistán (20%) –este Estado fue fundado por el líder chiita Alí Jinnah– Siria (15,3%), Turquía (20%), Emiratos Árabes Unidos (16%) y Arabia Saudí³².

En 1501 el advenimiento de la dinastía Safaví en la antigua Persia sirvió a su unificación y puso a la religión al servicio de una dinastía, forzó la conversión de no pocos grupos y contribuyó a la creación de una estructura

²⁹ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

³⁰ Domingo del Pino. «Chiitas contra sunitas». *Revista Española de Defensa* nº 246, noviembre 2008, págs 62-67.

³¹ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

³² Domingo del Pino. *Chiitas contra sunitas. Op. cit.*

religiosa –hecho inédito en el mundo islámico– que primero se sometió al régimen y sirvió a sus propósitos, reforzando el aparato del naciente Estado, pero después se alzó contra él imponiendo sus dinámicas³³.

El chiismo quedó constituido en un elemento identitario persa, contribuyendo a la difusión y afianzamiento de esta religión. A la contra, los chiíes de origen árabe quedaron lastrados como quintacolumnistas; mientras los grupos culturalmente persas pero sunís (como los tayikos) también vieron afectada su identidad.

Los chiíes mantienen que el liderazgo de la comunidad corresponde a una línea de los descendientes de Alí, el último de los cuales se encuentra en ocultación. Estos disponen de la doble condición de líderes religiosos y políticos; y reciben el nombre de imanes. En tanto no llega el último, la comunidad cuenta con la orientación de expertos juristas razón que subyace en la creación de una jerarquía eclesiástica.

Además, el chiismo no es monolítico y caben distinguirse dos tipos principales: duodecimanos (el grupo mayoritario) y septimanos (o ismalíes, surgido cuando, al fallecer el sexto imán Yafar al Sadiq, le sucedió Musa al Kazim, en vez de su primogénito Ismael que fue desheredado por razones no suficientemente explicadas; una de sus ramas tiene por representante al Aga Jan); un tercer tipo muy minoritario sería el de los quinquemanos o zaydíes (un grupo con una teoría más populista próxima a los *jariyies*). El número (12 o 7) designa al último de los imanes legítimos de la línea, cuyo retorno tras la ocultación traerá de nuevo la justicia al mundo.

No les diferencia del sunismo el dogma, aunque sí elementos doctrinales y sobre todo su praxis: creen en la omnipotencia de Alá, la infalibilidad de Mahoma y el advenimiento del Juicio Final, si bien los matizan; no obstante, el papel central que se le otorga al retorno del *imán oculto* que regresa al final de los tiempos para restablecer la justicia, puede eclipsar otros conceptos fundamentales³⁴.

En los principios de la religión (*Usul-ad-Din*) se diferencian en el *Adl* (la autonomía del individuo frente a la justicia divina) y sobre todo en la *Imama*, esto es, en la autoridad de los imanes, legítimos líderes de la comunidad y capaces de interpretar el sentido oculto de las escrituras; estas se reconocen así, en cierto sentido incompletas sin esa referencia mística, lo que por otro lado dota a la religión de un componente esotérico frente a la exaltación sunita de la exegesis literaria³⁵.

Para el chiismo todo gran profeta está acompañado en su misión por un imán. Set fue el imán de Adán; Sem lo fue de Noé; Aron o Josué de Moi-

³³ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

³⁴ Javier Martín. «Los chiíes». *Revista Foreign Policy*. Abril/mayo 2006, págs. 14-21.

³⁵ Alessandro Aruffo. *El mundo islámico. De Mahoma a hoy*. Editorial Popular, Madrid 2002.

sés; Pedro o los apóstoles de Jesús; Alí y sus descendientes de Mahoma. Los profetas hicieron llegar la palabra en forma de libro y presentan la letra de la revelación, pero es una escritura codificada que debe descifrarse; el imán es el que penetra la dimensión esotérica y la transmite a los iniciados dando pie a una religiosidad prodigiosamente fértil. El Corán es así el «Guía silencioso» y el imán es el «Corán hablante»³⁶.

Todo ello ha generado una doctrina diferente en ámbitos jurisprudenciales: divorcio, peregrinaciones, culto a los santos, conceptos como la *taqiya* (ocultación de la fe, esencial para su supervivencia), la *muta* (matrimonio temporal) o en cuestiones menores como introducir la frase «doy fe de que Alí es el amigo de Dios» en la llamada a la oración (el *adhan*)... pero también, y sobre todo, una diferente concepción de la vida³⁷.

Especial mención requiere la corriente alauita (atendiendo al papel de Alí, al que algunos consideran una encarnación de la divinidad que creó al profeta Mahoma de su propia luz) o *nusarí* (aunque es un término considerado como despectivo). Tiene un carácter hermético (lo que facilita el mito y la desconfianza), esotérico y sincrético (con elementos y hasta fiestas suníes, chiíes y cristianas) que divide a su comunidad en iniciados y profanos, e incorporan otros textos sagrados además del Corán. Los alauitas no son proselitistas y creen que los seres humanos son estrellas caídas del cielo; deben reencarnarse siete veces para ocupar nuevamente un lugar en los cielos, donde Alí es el príncipe³⁸.

Es una rama que algunos integran en el islam chií y otros no, imputándole la condición de herejía, aunque ellos sí suelen reclamar para sí la condición de musulmanes. Los alauitas son entre dos y tres millones de fieles distribuidos entre el Líbano, Antioquía (Turquía) y Siria³⁹.

La familia del presidente Asad pertenece a este credo, de hecho el partido Baaz («renacimiento») fue creado por un alauita y un cristiano y quedará en manos de la minoría alauita, sobrerrepresentada en el Ejército sirio. Como ha señalado Gema Martín Muñoz: «El inicial panarabismo baazista se ha transformado en un nacionalismo gran-sirio, la sensibilidad laica se ha desviado hacia una hegemonía confesional alauita y el socialismo moderado en un liberalismo económico autocráticamente dirigido»⁴⁰.

Una problemática de definición parecida sucede con los drusos, otra minoría, de en torno a un millón de creyentes, estratégicamente ubicada entre el Líbano, Israel, los Territorios Palestinos, Siria y Jordania que du-

³⁶ Iqbal Al Gharbi. *El chiismo y el Magreb*. Akkar/Ideas, primavera 2009, págs. 20-21.

³⁷ Javier Martín. Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. *Op. cit.*

³⁸ <http://www.abc.es/20120624/internacional/abci-alauitas-siria-assad-201206221553.html>.

³⁹ <http://www.mediterraneosur.es/>

⁴⁰ *Ibid.*

rante siglos han sufrido persecuciones. Es también una religión iniciática, muy hermética y poco conocida, que cree en la resurrección y en la reencarnación; considera que el Corán no establece el dogma definitivo e incorpora a su credo otros textos. Los drusos son monoteístas estrictos, creen en un Dios único, pero en sus libros secretos se santifica al califa Al Hakim como su «más perfecta encarnación» cuyo retorno esperan pues permanece en *ocultación*⁴¹.

Los drusos como otras minorías del Oriente oscilan entre el repliegue frente a las amenazas, el separatismo, y el nacionalismo árabe. Como ocurrió con los alauís, para facilitar su ascenso social, se enrolaron en el ejército y militaron en el partido Baaz. Alauís y drusos, que no siempre han convivido en paz, constituyen y no con la misma importancia, el núcleo del régimen sirio y una posición clave en el Líbano⁴².

De hecho, la presencia de estas minorías ha dado siempre un importante juego político. Tras la caída del Imperio Otomano, por ejemplo, los franceses se apoyaron en alauitas, cristianos y drusos para compensar el poder sunita. Otro tanto sucede en el Líbano con el maronismo político y las alianzas de minorías⁴³.

El Chiismo duodecimano tampoco es monolítico, un todo unitario, ni mucho menos, es un conjunto de mundos, con espacios de indefinición. En el Chiismo siempre ha habido diferentes *marja-e taqlid* (fuentes de emulación, el máximo nivel jerárquico) líderes religiosos a imitar por los creyentes y nunca uno solo, con lo que su pluralidad y diversidad estaban aseguradas; además pertenecen a distintas naciones y escuelas (colegios) que rivalizan entre sí. Sus enseñanzas y mandatos morían con ellos⁴⁴.

Consecuentemente, cada comunidad chií tiene sus propios intereses lo que genera conflictos inter chiíes; subsisten aún dentro de la misma rama y escuela (colegio) importantes rivalidades personales y doctrinales que han llegado a producir hasta el asesinato de grandes líderes, como para diversas fuentes fue el caso del gran ayatolá Mohamed Baquer al-Hakim⁴⁵.

Es más, ni siquiera durante el liderazgo de Jomeini su autoridad permaneció doctrinalmente incontestada en Irán, algunos de sus pares no aceptaron ni su autoridad ni sus propuestas más relevantes. Situación que se

⁴¹ <http://www.mediterraneosur.es/>.

⁴² Tomás Alcover. «Los drusos una minoría irreducible y ensimismada». <http://blogs.lavanguardia.com/beirut/los-drusos-minoria-irreducible-y-ensimismada>.

⁴³ Hassan Mneimneh. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din». *Current trends in Islamist Ideology*, vol. 8.

⁴⁴ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*

da aún con más fuerza en el chiismo de países del entorno, como con el ayatolá Fadlalá, fundador del grupo ideológico Hizbulá. No obstante también dispone de puntos de convergencia como lo son las ciudades santas y especialmente, Kerbala donde se encuentra enterrado el imán Hussein, y aún peregrinaciones, doctrinas, ideas, alianzas y financiación⁴⁶.

El Chiismo es una religión en la que coexisten quietismo y radicalismo, teocracia y laicismo; todo ello resulta posible sin necesidad de salirse de la misma y acudiendo a la doctrina. Plantea como claves conceptos de injusticia, legitimidad y martirio mientras se presenta como la religión de los desposeídos.

Y es que históricamente los chiíes han sufrido trece siglos de marginación social (fuera de la antigua Persia y por un siglo, en el Estado indio de Awadh); han sido una minoría dominada, oprimida y desheredada, cuya historia estaba ligada a demostrar la legitimidad de la lucha por restaurar la ley de Dios en la Tierra; desposeimiento y opresión hicieron de ellos los parias del islam pero también modelaron su carácter; una personalidad paciente, desconfiada, fiera a la vez que dotada de una inmensa capacidad de sufrimiento; como decía Kapuscinski «El chií es sobre todo un opositor implacable»⁴⁷.

La injusticia del trato dado a Alí les sitúa conceptualmente en estado de permanente rebeldía contra la autoridad. Todos los regímenes árabes, desde esa perspectiva, son tildados de ilegítimos.

El Chiismo así se constituye en una contracultura⁴⁸. Dota a los discursos de un sentido mesiánico y de narrativas y retórica; todo un lenguaje de contestación al que añade el sentimiento de agravio y humillación propia de una minoría perseguida secularmente⁴⁹. De este modo la exclusión social y la irrelevancia económica se ha traducido en la exclusión de los excluidos por parte de los tradicionalmente excluidos, mediante la afirmación de un conjunto alternativo de valores articulados en torno a la religión,⁵⁰ que además se plantea como más perfecta.

Los chiitas árabes han vivido bajo regímenes que no reconocían expresamente su identidad y características que se transformaron de chiíes arabo hablantes a arabo chiíes, y de ahí, a chiíes árabes. El rasgó chií se hizo más relevante que cualquier otro de los elementos identitarios de etnia, clase económica, religión y cultura⁵¹.

⁴⁶ Javier Martín. *Los chiíes*. Op. cit., p Elad Altmandopio Imamaganismo. págs. 14-21.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Iqbal Al Gharbi. *El chiismo y el Magreb*. Akkar/Ideas, primavera 2009, págs. 20-21.

⁴⁹ Richard Yann. *El islam shiit*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.

⁵⁰ Manuel Castell. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: fin de milenio*. Alianza, Madrid 2000, pág. 425.

⁵¹ Hassan Mneimneh. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din». *Current trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.

El choque entre chiitas y wahabíes

Escribía Freud en su trabajo *El malestar en la cultura* que los grandes conflictos no se producen entre las grandes diferencias sino sobre las diferencias menores. Freud⁵² considera así que en la conducta humana subyace una suerte de narcisismo. *Algo* resulta querido en la medida en que se asemeja a *nosotros* y nos confirma, e inversamente, *algo* resulta hostil en función de su lejanía.

La diferencia, por definición, rompe con la homogeneidad y genera asimetría, lo que determina que el individuo o grupo de individuos no pueda proyectarse en el otro y al tiempo que posibilitan el encuentro –ya que no son lo suficientemente grandes para poder impedirlo– dificultan el reconocimiento, la empatía y la alteridad, lo que convierte la relación en conflictiva, paradójicamente más cuanto menor es la diferencia.

Así, los conflictos religiosos se producen normalmente con la aparición de corrientes heterodoxas, las herejías; la razón es que, implícitamente, implica un cuestionamiento de quienes mantienen la ortodoxia y fuerza a su rechazo extremo. Son las ramas de una misma religión las que plantean el conflicto más enconado⁵³. Los grandes conflictos no son inter civilizatorios sino intra civilizatorios y entre los más próximos. En este sentido no debe perderse de vista que el cristianismo deriva del judaísmo, con el que estuvo enfrentado; y, significativamente, Dante⁵⁴ ubicaba a Mahoma en su obra en el infierno de los herejes.

El enfrentamiento entre suníes y chiíes es un enfrentamiento sectario que se nutre de razones políticas antes que de desavenencias étnicas, culturales y religiosas, si bien encuentra en ellas su clave legitimadoras e inspiradora. Bajo este prisma, la contra parte deja de ser simplemente *el otro* para sufrir un proceso de metamorfosis que le lleva a ser permanentemente diabolizado. Ya no se cuestiona el derecho del otro frente al mío, sino el derecho del otro a ser y a tener en pie de igualdad. Como nos recuerda Carl Schmitt:

«Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos»⁵⁵.

Así los suníes acusan a los chiíes de ser heréticos, al creer que Alí dispone de un estatus divino, lo que es grave delito en el islam; esto es, de ser asociadores (*shirk*, asociar otros dioses a Dios) y politeístas. Razón

⁵² VV. AA. *Apuntes de Polemología. Op. cit.*, capítulo VII.

⁵³ Anthony Storr. *La agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1970, pág. 101.

⁵⁴ Canto III.

⁵⁵ Carl Schmitt. *Op. cit.*, pág. 67.

por la que igualmente les imputan ser hipócritas (*munafiqun*) y faltar de corazón a la fe.

Además la doctrina de la infalibilidad de los imanes sitúa a estos, a su juicio, al mismo nivel que el profeta Mahoma con lo que de facto, se está cuestionando su carácter de último y sello de los profetas; el chiismo a juicio de los wahabíes presenta al Corán como imperfecto, toda vez que no puede interpretarse por sí mismo ya que debe serlo correctamente por los imanes. Entre las creencias más populares de este colectivo destaca creer que a los chiíes les resultaba lícito matar suníes (*nasibi*)⁵⁶.

Los chiíes, por su parte, consideran que el Corán no incluye toda la revelación, que algunos versículos han sido omitidos (más concretamente los que daban el poder a Alí, *Surat al-wilaya* y *Surat al-nurayn*) y algunos hádices han sido deliberadamente olvidados; pero no los reintroducen porque eso habría sido equivalente a generar una nueva religión, aduciendo que, aceptando el ejemplo de Alí, que lo toleró, pretenden preservar la comunidad⁵⁷.

El resentimiento de los chiíes hacia los suníes es menos acusado. Suelen comparar a los wahabíes con los *jaríyies*, gentes que exceden los límites (*ghuluw*), nómadas incultos que tras islamizarse han vuelto a la ignorancia de la vida en el desierto y son agentes occidentales, frente a ellos productos de una civilización más refinada, una forma de superioridad (*shu' ubiyyah*)⁵⁸. A título anecdótico cabe reseñar que este odio ha hecho que *hackers* wahabitas se hayan enfrentado a *hacker* chiitas en el ciberespacio y viceversa. Por el contrario, movimientos panislámicos como los Hermanos Musulmanes ven refrenda su militancia antichií por el alcance de su apuesta.

Los sunitas pueden compartir mezquita con los chiitas, de hecho en Madrid lo hacen, aunque cuando las comunidades son extensas cada rama tiene las suyas propias; para un no conocedor del mundo islámico es difícil distinguirlos, particularmente si son conversos europeos.

En el terreno de los hechos, el chiismo ha sido históricamente objeto de persecución (de ahí su doctrina de la *taqiya*). Grupos deobandis están detrás del asesinato de los hazaras en Afganistán; en Arabia Saudí los chiíes no encuentran acomodo para su identidad. Su distribución a lo largo del área del golfo Pérsico más rica en petróleo no ayuda precisamente a la pacificación y son vistos –o se les presenta– en no pocas ocasiones como la quinta columna de Irán en la región. En Malasia el gobierno de Mahtair a finales de los noventa realizó una campaña contra la herejía chiita.

⁵⁶ Samuel Barm. *Op. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Samuel Barm. *Op. cit.*

El rey de Arabia Saudí Abdel Aziz llegaba a decir en 1910 «*odiamos a los turcos solo un poco menos de lo que odiamos a los persas, debido a las prácticas infieles que han introducido en nuestra fe*». Curiosamente, las razas wahabíes determinaron que un amplio porcentaje de árabes de Mesopotamia se convirtiera al chiismo. Y fueron los ancestros de los wahabíes que hoy claman por un nuevo califa los que, de la mano de los británicos, (con los que tenían una alianza estratégica que heredaría después EE.UU.) se alzaron contra el turco y propiciaron su caída en beneficio de una potencia cristiana; obviamente, quieren un califa, su califa, a su imagen y semejanza.

Ambos bloques han generado movimientos islamistas que se impregnan de sus tradiciones. El islamismo suní (mayoritariamente de tradición wahabita y deobandi) es hanbalí (Qutb, Hassan Al Turabi, Abdallah Azzam...) y se retrotrae al pasado, frente a un islamismo chií (Alí Shariati, Jomeini...) más coherente por la importancia de su dimensión jurídica y reconducido a través de una escolástica clerical, lo que no quita que disponga de un populismo *basiji* pero que se presenta como intelectualmente más sólido⁵⁹.

Los márgenes del conflicto entre sunitas y chiitas oscilan, pendularmente y aún sin solución de continuidad, entre el *taqarub* (la reconciliación) de signo ecuménico y el *takfir* (la excomunión) por su carácter herético. Y el recorrido del péndulo ha demostrado ser de tramo corto y depender del interés de quien lo puede mover.

Y es que ya en el siglo XVIII Nadir Shah⁶⁰ intentó que se reconociera al Chiismo como una *madhab* más, esto es como una Escuela coránica más del islam, la quinta. Otras grandes figuras del islam también han planteado durante el siglo XX, la creación de una escuela *ja'afari*, lo cual fue visto como una instrumentación chií⁶¹. Se hacía válida la admonición del Imam Alí: «no discutáis sobre el Corán puesto que es portador de diferentes facetas»⁶². Parafraseando a Gellner⁶³ dos hombres son de la misma religión si se reconocen de la misma religión o como Edward Mortimer señala:

«Solo puedo definir el islam como religión de los musulmanes y para mí un musulmán es alguien que se denomina así. Para mí, en mi condición de yahiliya, no hay un islam, en el sentido de una entidad abstracta, inmutable que existe independientemente de los

⁵⁹ Hillet Fradkin. «b The Paradoxes of Shiism» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.

⁶⁰ Shah de Persia, fundador de la dinastía de los Afsharidas.

⁶¹ Israel Elad Altmand. «The Sunni-Shi'a Conversion Controversy». Washington Hudson Institute. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 5 (2007).

⁶² Khaled Al-Berry. *Op. cit.*, pág. 125.

⁶³ Ernest Gellner. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid 2006, pág. 74.

hombres y mujeres que la profesan. Solo hay lo que oigo a los musulmanes decir y lo que les veo hacer»⁶⁴.

En 1959 Mahmoud Shaltut (rector de la prestigiosa universidad Al-Azhar de El Cairo), reconoció al chiismo como una escuela *ja'afari* sin distinciones especiales respecto de las demás escuelas coránicas del mundo suní y por tanto ignoró su condición de herejía que hacía de la conversión al chiismo un compromiso con el paganismo⁶⁵.

Iguales esfuerzos se hicieron desde el mundo chiita, comenzando con el propio Imán Jomeini promoviendo, por ejemplo la figura de Abú Bakr. No obstante, aceptar a los chiitas como una quinta escuela coránica es difícil porque los dictados de cualquiera de ellas son válidos para todas las demás.

La visibilidad del régimen iraní enfrentándose a Israel y Estados Unidos o desarrollando su programa nuclear le han dado, en el pasado, popularidad y reconocimiento en el mundo árabe, lo que junto a las actividades misioneras organizadas (profesores, centros culturales..., un «poder suave») se ha traducido en un notable incremento en el número de conversiones al chiismo procedentes del mundo sunita (Argelia, Siria, Libia, Líbano...); esto ha generado desconfianza y un posicionamiento hostil de quienes una vez se habían sentido receptivos a las ideas de comunión, además de provocar la respuesta institucional de los países sunitas.

Así el jeque Qardawi, presidente de la Asociación de Ulemas Musulmanes, y que había sido receptivo a la idea de una quinta escuela, definía en 2008 a los chiíes como «musulmanes herejes peligrosos armados con millones de dólares y dirigidos por cuadros bien entrenados que intentan invadir con misioneros a las sociedades sunitas» y les acusaba de haber intentado entrar por la vía de las cofradías. Más tarde les pediría «que no invadan mi país. Mi país es sunita y ustedes los chiitas no tienen porque diseminar su secta en mi país, porque si lo hacen tendré que defender mi secta y decir que vuestra secta no vale nada, y tendré que pregonar que ustedes están diseminando el mal en la tierra del bien»⁶⁶. Con el conflicto sirio su posición se extremaría aún más.

La visibilidad de Irán dio esperanzas a las minorías chiíes no integradas que se sumaron a sus propuestas, pero también dificultó el proceso de asimilación y enconó el discurso antichií ante el aumento de poder de un actor no árabe que ponía en riesgo la visión nacionalista e identitaria de algunos actores árabes.

Irán ha transferido al islam en su conjunto el sentimiento vindicativo chií; así trata de presentarse como el paladín de un islam perseguido y guar-

⁶⁴ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

⁶⁵ Israel Elad Altmand. *Op. cit.*

⁶⁶ Domingo del Pino. *Op. cit.*

dián de sus esencias. La cuestión es que, desde el realismo político, los puentes entre suníes y chiíes pueden servir, a su vez, para el aislamiento estratégico de Arabia Saudí.

Política exterior y planos de fractura. La instrumentación de la identidad y sus fallas. El dualismo de cultura e intereses

La diferencia en tanto que fuente y origen de la asimetría no solo es causa de los conflictos, sino también un concepto capital en el ámbito operativo al fijar el plano en que se desarrolla a través de «mezclas de manipulaciones conscientes y dirigidas y de complicidades y de negligencias inconscientes»⁶⁷.

Así, la religión se ha utilizado para legitimar conflictos cuyos fundamentos poco tienen que ver con lo trascendente, para ampliar la base social de gobiernos en el poder, para vertebrar un discurso de oposición, para justificar la guerra... confirmándose con ello el *dictum* de Clausewitz «tras la niebla de la guerra, siempre se esconden otros conflictos»⁶⁸. La palabra fanático proviene de *fanum*, que en latín significa templo⁶⁹, término que no solo se utiliza en el plano religioso sino también en el político⁷⁰.

«Los enfrentamientos religiosos, morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo en base a la distinción amigo-enemigo. Pero si llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo no es ya religioso, moral o económico sino el político»⁷¹.

Y es que los rasgos identitarios pese a ser «comparativamente neutrales», contienen elementos míticos, son «portadoras de una carga emocional». Se produce una transferencia de sacralidad desde la religión a la nación, y también a la ideología⁷² que parece retornar a la misma haciendo que resulte de mayor relevancia, sociológicamente hablando, el concepto de «lo sagrado» que el de Dios⁷³; al decir del Profeta: «el imán (la fe) es interior, el islam es exterior»; a veces, y haciendo uso de esta dualidad, se produce por extensión una confusión interesada entre religión y cultura.

⁶⁷ Jorge Verstrynge. *Una sociedad para la guerra*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1979, pág. 56.

⁶⁸ Carl Von Clausewitz. *De la guerra T II*. Ministerio de Defensa 1999, pág. 553.

⁶⁹ En razón de la prácticas de los sacerdotes de la diosa Cibeles.

⁷⁰ Carl Schmitt. *Op. cit.*

⁷¹ *Ibid.*, pág. 33.

⁷² Jonathan Glover. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001, pág. 203.

⁷³ Raymond Aron. *Op. cit.*, pág. 55.

La religión –para algunos, el factor olvidado de las relaciones internacionales⁷⁴– en su fusión con la geopolítica actúa como un elemento discursivo más⁷⁵. El retorno de la religión a las relaciones internacionales que no pocas veces se han medido desde la perspectiva del realismo político supone un reto a la creatividad⁷⁶. Es lo que Kepel llama la revancha de Dios⁷⁷. La religión se confunde pues con una entidad no religiosa, con un Estado o con una nación y entra en su juego.

Geopolítica y líneas de fractura. Su efecto en las relaciones internacionales inter islámicas

El cruce entre las diferentes líneas de fractura conforma un escenario especialmente complejo en Oriente Medio donde puede activarse distintos planos por diferentes vías y los actores están dotados de intereses significativamente diferentes; agentes externos, junto a otros internos altamente fragmentados conforman una suerte de *wija* en la que todo parece cambiar de modo difícilmente predecible, excepto la realidad del ciudadano que, mayoritariamente, permanece en su miseria. Es la maldición asociada a los dientes de dragón de la mitología clásica, la división interna y la rivalidad inter musulmana.

Irán (etimológicamente el «país de los arios») es un país con 75 millones de habitantes (algo más del 1% de la población mundial) relevante por su población, su situación geográfica –es un pivote geopolítico y ocupa un espacio de centralidad en el creciente chíi– pero sobre todo por una cultura milenaria que trasciende lo étnico y lo religioso, un nacionalismo con sus propias respuestas que se sirve del lenguaje simbólico del chiismo y sus mitos para vehicular un mensaje al mundo musulmán en su conjunto⁷⁸.

La relación entre el poder (nacional o internacional) y el chiismo es una relación conflictiva. Sus intelectuales, han pasado de predicar el alejamiento del poder por su naturaleza imperfecta hasta el advenimiento del imám oculto en su condición de justo gobernante a hacerse con el mismo y ejercerlo en el nombre de aquel.

⁷⁴ D. Johnston y C. Sampson. «La religión el factor olvidado de las Relaciones Internacionales. PPC, Madrid 2000.

⁷⁵ Heriberto Cairo Carou. «Fundamentalismo cristiano» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.) *Geopolíticas, Guerras y resistencias*. Trama Editorial, Madrid 2006, pág. 118.

⁷⁶ Ángela Iranzo Dosdad. «La religión: un factor de orden y desorden en la formación de la sociedad internacional en el nuevo orden global» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.). *Op. cit.* pág. 141.

⁷⁷ Gilles Kepel. *La Revancha de Dios*. Anaya&Mario Muchnik, Madrid 1991.

⁷⁸ Abbas Maleki. «¿A dónde va Irán?» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007. *Irán por dentro*» pág. 29.

La sustitución a lo largo del siglo XIX de la escuela *ajbarí* (más literalista) por la *usulí* (legalista y más proclive a la acción política a través de una interpretación doctrinal más libre, cuya culminación será la propuesta de Jomeini en su trascendental obra *Vilayat e-faquihi*, *La guía del Jurisconsulto*) modificaron esta relación, pasándose en menos de dos siglos, del rechazo a la participación política por su carácter pecaminoso, *mutatis mutandi*, por la misma regla y en nombre del pasado, a su ejercicio incontestado en el marco del Estado islámico, sirviendo de referente hasta a los movimientos salafistas suníes. Esta reinterpretación de su historia le convirtió en una fuerza inspiradora, una fuente de legitimación por sus orígenes religiosos y movilización frente a la injusticia.

La propuesta de Jomeini, en su célebre obra *Vilayat e-faquihi* se inscribe en esta línea, una suerte de teología política que si acerca lo político a lo espiritual, también es cierto que seculariza lo religioso para finalizar anteponiendo los intereses del Estado a través de órganos como el Consejo de Discernimiento de la Razón de Estado: el jurista en el poder puede hacer caso omiso de la *sharia* en nombre de la realidad. Los clérigos quedan insertos en la estructura del Estado⁷⁹ y sometidos a su razón. La política ocupa así completamente el espacio de lo religioso y se sacraliza.

El gobernante se dota con ello, ni más ni menos, de las mismas facultades del Profeta y acomoda la norma a las circunstancias; todo lo cual encaja en el esoterismo chií mucho más flexible en la interpretación religiosa que la mayoría del islam⁸⁰. El pragmatismo de los políticos islamistas no es menor que el de otros políticos y cuenta, además, con un aval religioso.

El efectismo de este mesianismo populista perturba una región multipolar y de equilibrios frágiles contribuyendo a la inquietud cuando no, simplemente, a su rechazo. Se presenta así como líder de un mundo, el chií, que supera sus límites étnicos y territoriales (está instalado en Irak, los Estados del Golfo, Afganistán) y tiene sus lugares sagrados en otro país (Irak). La cuestión es si resulta aceptable que un Estado que hasta ahora planteaba sus relaciones con una retórica de desafío pueda ser un actor regional relevante y hasta disponer del arma nuclear.

Eso sí, la política exterior iraní manifiesta no contar con ambiciones territoriales irredentistas (ha renunciado a territorios perdidos durante el XIX por más que haga esporádicas reclamaciones sobre Baréin, y mantenga en su poder tres islas de los Emiratos Árabes Unidos desde tiempos del sha), para tratar de convertirse en líder del mundo islámico.

Dentro del capítulo conspiratorio, tan al uso en la región, se acusa a los EE.UU. de activar la brecha entre suníes y chiíes para hacer que se maten

⁷⁹ Richard Yann. *Op. cit.*

⁸⁰ Mehdi Khalaji. «El declive de la ideología islámica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007. *Irán por dentro*, págs. 36-40.

entre sí. Y es cierto que desde la primera guerra del Golfo en 1991, EE.UU. ha acabado por rodear Irán en su propio continente desplazando fuerzas (en mayor o menor medida, temporal o permanentemente) a Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Bahréin, Kuwait, Irak y Omán o en Uzbekistán y Tayikistán. Las invasiones de Afganistán e Irak llevaron a importantes contingentes norteamericanos hasta la misma frontera iraní. Es una broma muy conocida en Irán decir que Canadá e Irán son los dos únicos países del mundo cuya única frontera es EE.UU⁸¹.

La invasión de Irak generó un vacío geopolítico alterando los equilibrios de poder de modo que se hicieron más visibles las fallas entre suníes y chiíes, situando esta clave religiosa en un primer término y dotando de movimiento a las placas tectónicas de que se componían las sociedades. Los chiíes iraquíes consideraron esta como ilegítima aunque útil para sus intereses, lo que les llevó a un conflicto con los suníes más ligados al régimen.

La política exterior de Irán es una «política dual» que trata de combinar la exportación de la revolución con sus propios intereses nacionales⁸²; un debate sobre la primacía del islam o de Irán, en el que los sucesivos dirigentes iraníes han tratado de buscar un equilibrio con un enfoque pragmático de las relaciones internacionales que siempre acaba por imponerse.

La elección como presidente de Rohani en junio de 2013 es un nuevo retorno a un moderantismo formal y puede implicar un nuevo termidor de la política exterior iraní y con ello, en el medio plazo, su inserción, tal vez en esta ocasión definitiva, del país en el sistema internacional.

La retórica antiisraelí es todo un símbolo. Irán hizo suyo el problema palestino en su intento por liderar la causa islámica, y aun la causa árabe. El sha fue aliado de Israel y el baluarte norteamericano en la región pero buscaba su legitimidad en los Aqueménidas. Jomeini, cambió radicalmente su política exterior al respecto con el mensaje «los judíos deben de ser expulsados al mar» que retomaría Ahmadineyad.

Otro ejemplo paradigmático es el caso de Salman Rusdie. Su libro *Versos Satánicos* hace referencia a una tradición que habla de una revelación del Profeta, unos versos en los que se le indicaba que tres diosas Quarysh, al-Lat al-Uzza y Manat podrían actuar de intermediarias entre Dios y el hombre. Según la tradición, Mahoma, se dio cuenta que el mensaje provenía de Satán y los versículos fueron borrados. No obstante esta tradición

⁸¹ David Patrikarakos. *Iranian Impasse*. ISN, Center for Security Studies (CSS), ETH Zurich, Switzerland 2010.

⁸² Fred Halliday. «Contexto sociopolítico: La política interna de Irán y efectos en su política exterior» en VV.AA. *Irán Potencia emergente en Oriente Medio. Implicaciones en la estabilidad del Mediterráneo. Cuaderno de Estrategia* n° 137, Ministerio de Defensa 2007, pág. 35.

no es recogida en el Corán; aun es más y peor, el autor sugiere que el conjunto de la revelación fue satánico.

La actuación del ayatolá Jomeini condenando a un escritor de origen indio nacionalizado británico (Jomeini también tiene raíces indias) y suní por su libro supuso un desafío a Occidente, lo colocó a la cabeza del mundo islámico, lo consolidó en el poder, tendió un puente entre chiíes y suníes, le restituyó la iniciativa y volvió a situar a Irán y a su revolución en la escena internacional otorgándoles presencia y visibilidad. El faro que señalaba el camino a todos los musulmanes, mientras una escenificación desafiante y combativa aparentaba devolverles su dignidad⁸³.

Los 444 días de secuestro de los funcionarios de la Embajada de EE.UU. en Teherán, no solo dotaron al régimen de visibilidad y liderazgo en el mundo islámico, sino que dinamitaron los intentos de reconciliación que estaban realizando los gobernantes en el poder con Washington e impusieron definitivamente la clave revolucionaria en sus relaciones, sometiendo al país a un severo aislamiento que lo empobreció dramáticamente.

Y estos sucesos en clave externa hay que abordarlos en clave interna; hay tensiones entre los sectores laico y religioso de la política iraní. Y el país, su sociedad civil no es tan rigorista como se la presenta, ni mucho menos (bien lo prueban las prohibiciones de antenas parabólicas o sus cerca de 4 millones de drogadictos) lo que genera fuertes tensiones que explican el recurso de las autoridades a un populismo internacionalista.

Efectos de la fractura sunitas/chiitas en el ámbito de las relaciones internacionales. Las fracturas internas

El liderazgo suní y el papel de Arabia Saudí.

No hay un frente homogéneo suní frente al chiismo. El mundo suní se encuentra más fragmentado que el chií indubitativamente liderado por Irán desde una perspectiva estatal; y es que en el mundo suní descuellan Arabia Saudí, Egipto y Turquía, situándose Pakistán en los alrededores de la región y con una notable influencia sobre la misma.

Como paladín de los wahabitas se sitúa Arabia Saudí, autodenominada *El Reino*, que despunta en la península por su tamaño, población (28 millones de habitantes, 8 millones de ellos trabajadores extranjeros) y recursos. Pero no solo eso; *El Reino* incluye los santos lugares del islam, La Meca y Medina. El rey de Arabia Saudí antepone a todos su título el de Guardián de los Santos Lugares y por ende de las esencias de la religión⁸⁴.

⁸³ Richard Yann. *Op. cit.*

⁸⁴ Ignacio Matalobos González de la Vega. «Yemen» en VV.AA. *Panorama Geopolítico de los Conflictos 2012*. Instituto Español de estudios Estratégicos, 2013.

Pero también es un país que adolece de graves desequilibrios internos que se suman a la esclerosis de su sistema político. Con una organización interior cuasi feudal basada en un sistema de privilegios, se configuró definitivamente como Estado en 1932 y tuvo ocasión de abstenerse en la Declaración Universal de los Derechos Humanos al considerar que estos no eran del todo compatibles con el islam.

Su política exterior queda configurada de un modo casi tan paradójico como el de Irán, con una mescolanza a veces contradictoria entre sus intereses e identidad. Si por un lado se erige en representante del islam y se opone al Estado de Israel habiendo financiado la expansión del movimiento wahabita por el mundo, por otro mantiene una alianza estratégica con Estados Unidos desde 1945⁸⁵ que si le hace fuerte, a juicio de no pocos locales, lastra inevitablemente su legitimidad y liderazgo en la zona. Su dependencia estratégica quedó claramente manifiesta durante la invasión de Kuwait, debiendo aceptar el despliegue de tropas norteamericanas en un territorio tradicionalmente vedado a no musulmanes. Así Piscatori llegaba a afirmar:

«El caso saudí nos lleva a cuestionar, primero, sí existe una cosa llamada política exterior islámica, y segundo, sí el islam desempeña un papel tan importante en la política exterior saudí como se cree habitualmente. Si por política exterior islámica se entiende que un conjunto de valores determina de manera uniforme lo que será la política, entonces no existe tal cosa»⁸⁶.

Se presenta como la cabeza del mundo suní (y del islámico), y con una importante comunidad chií en sus territorios; su rivalidad con Irán se insita en el histórico desafecto entre chiíes y suníes, actitud que también utiliza en clave interna. Ha tratado de quebrar el eje sirio-iraní creado en 1988 para hacer frente a Sadam Husein apoyando a la oposición como a movimientos islamistas en su interior y se yergue como paladín de los gobernantes suníes de los Estados del Golfo.

Ciudadanos saudíes han sido sospechosos de financiar a través de donaciones religiosas (*waqf*) movimientos ultramontanos de signo salafista y hasta a Al Qaeda; además tiene problemas de delimitación de fronteras con sus vecinos y está especialmente preocupada por la situación en Yemen. Desde distintas fuentes se subraya el doble rasero con el que desde Occidente se abordan los casos de Irán y Arabia Saudí; cómo, siendo este último país mucho más estricto, es más demonizado mediáticamente el primero.

⁸⁵ Durante el mismo, Ibn Saud preguntó al presidente Roosevelt si creía en Dios o tenía colonias. (Abdelwahab Meddeb. *La enfermedad del islam*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003.

⁸⁶ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

Los líderes suníes y su papel en la región:

Turquía, Egipto y países del golfo frente a Irán La teoría del arco chií fue lanzada en 2004 por el rey Abdalá II de Jordania que hablaba de un movimiento panchií accionado desde Irán que alcanzaba a todo los países con preponderancia de dicho credo (por ejemplo, en 1981 activistas chiíes promovieron un golpe de Estado en Baréin y obreros chiíes ocasionaron disturbios en Arabia Saudí).

No obstante, hablar de un arco chií resulta difícil pues cada país ha generado intereses de su propio cuño. Por ejemplo, en la guerra que enfrentó a Armenia con Azerbaiyán por Nagorno Karabaj, Irán junto con Rusia apoyo a la cristiana Armenia, enfrentándose así con Turquía y olvidando cualquier sentimiento de unidad panchií.

Los países del Golfo mantienen relaciones ambivalentes con Irán, resultado de la presencia de amplias poblaciones chiitas asentadas sobre una inmensa bolsa de petróleo y gas. Así, Irán es considerado como una amenaza estratégica que Arabia Saudí, pese a sus ingentes gastos en seguridad, no puede compensar. Con tal motivo y para afrontarla, en 1981 se creó el Consejo de Cooperación del Golfo, con el que se pretendía aislar a Irán, que era también al mismo tiempo un socio comercial privilegiado.

En el caso de Baréin (base de la V Flota), este movimiento afectaba a la mayoría chií del país, sometidos a la autoridad de gobernantes suníes, y que trataban a los chiíes como ciudadanos de segunda; en 2011, las protestas trajeron como consecuencia el desplazamiento temporal de tropas de Arabia Saudí, acusándose a Irán de ser instigador de los disturbios. Baréin es un punto de fricción entre Arabia Saudí e Irán por el control del sector oriental del golfo Pérsico⁸⁷.

La naturaleza dual de las relaciones de los países del Golfo con Irán abre la puerta a la entrada de EE.UU. (y la OTAN con la Iniciativa de Cooperación del Golfo) en la región para restituir su equilibrio. Así, en 2009, Omán e Irán firmaron un acuerdo de cooperación en materia de seguridad. Kuwait ha declarado que no permitirá que su territorio sea utilizado para una acción militar contra Irán. Los Emiratos Árabes Unidos gastan miles de millones para defenderse contra una supuesta amenaza iraní mientras gozan de una sólida relación comercial con dicho país. Todos ellos además mantienen sus tiranteces con el régimen saudí y tratan de preservar su independencia.

Otro actor esencial es Egipto, el faro intelectual del islam; su proceder señala la tendencia del mundo islámico. De Egipto son los grandes planteamientos del islam desde Hassan Al Banna y los Hermanos Musulmanes a Al Zawahiri y Al Qaeda. Es también el país árabe más poblado (80 millo-

⁸⁷ Robert Talt. «*Irán still center of middle east great game*» en http://www.rferl.org/content/is_Irán_still_center_of_mideast_great_game/3556457.html.

nes) además de disponer de dos millones de emigrantes distribuidos por la zona y está sólidamente afianzado como Estado.

El país sufre un profundo malestar social con casi el 40% de la sociedad viviendo por debajo del umbral de la pobreza, con un sector público desmesurado (30% de la población laboral) solo sostenible por sus bajos sueldos; el alza en los precios de los productos básicos (que llegó en 2010 al 25% en algunos) junto con el precedente tunecino se encuentran entre los elementos detonantes de la crisis que trajo al presidente Mursi. Su incapacidad para resolverla y su agravamiento tanto por el fracaso económico como por el tensionamiento de una sociedad plural y diversa con propuestas islamizantes, se encuentran entre las razones para su derribo.

Pero, con todo, su política exterior no es probable que a larga experimente cambios significativos, manteniendo su alianza con Estados Unidos (tensionada tras la intervención militar) y el equilibrio con Israel, lo que viene a probar que a la hora de la verdad las relaciones internacionales se construyen sobre los intereses y desde el pragmatismo. Es de esperar que, superada la actual crisis institucional, el relevo de Mursi siga por el mismo camino.

La presencia en la región de países como Rusia, Pakistán y China con múltiples encuentros y desencuentros con Occidente, da pie a un interesante juego de fuerzas que hace que, por ejemplo, la política iraní se desplace al norte y al este para poder contrarrestar la influencia de los EE.UU.⁸⁸.

Turquía es otra referencia ineludible. El modelo kemalista turco había sabido integrar laicismo, islam, democracia y nacionalismo. Pero ese era un primer paso; el segundo resultaba inevitable con el tiempo y pasaba por el reequilibrio con los modos culturales de la sociedad, la reislamización desde abajo, la adaptación del Estado a los valores culturales de la sociedad.

Así en 2002 llega al poder tras un proceso electoral el AKP, partido de origen islamista que, sin hacer bandera del islamismo, ha sabido conservar el electorado más religioso y, simultáneamente atraer el voto de centro derecha. Para ello evitó poner en duda los principios kemalistas, en particular la laicidad del Estado, al tiempo que promovía el control civil sobre las Fuerzas Armadas, eje vertebral de la organización del Estado.

El resultado ha sido una lenta y progresiva reislamización de la sociedad y el desplazamiento de los centros de poder hacia formulaciones más democráticas; todo lo cual, a su vez proporcionaba al partido, la legiti-

⁸⁸ http://www.rferl.org/content/Irán_azerbaijan_caucasus_georgia_assassinations/24487468.html.

dad de ser eficaces gestores del cambio y les convertía en un modelo a seguir; eso sí un modelo que por los plazos es de evolución no de revolución, algo bien distinto de lo que algunos pretenden.

No obstante, las tensiones sociales de los últimos tiempos muestran los problemas de la sociedad turca y sus complejidades no menos que los ya citados límites del proceso de reislamización (nada es como fue y el retorno al pasado haciendo borrón y cuenta nueva es difícil por la sencilla razón de que nadie quiere vivir peor) y cuestionan este liderazgo.

Turquía e Irán son dos imperios competidores que rivalizan tanto en lo ideológico como en lo histórico o identitario. Turquía ha dejado de ser un paria en la zona para presentarse como modelo y actor imprescindible por su relevancia y espectro de relaciones⁸⁹.

El resurgir turco (con sus 74 millones de habitantes, su pasado imperial y su modelo cultural, convertida en un puente con occidente) es visto como una amenaza tanto por saudíes como por iraníes⁹⁰. Ambos suponen una propuesta antitética de reislamización; Turquía es la reislamización desde abajo e Irán la reislamización desde arriba mientras Arabia Saudí trata de exportar un modelo de retorno al pasado. Con todo, el modelo que parece haberse impuesto allí donde las Primaveras Árabes han prosperado es el del AKP turco, un producto para la exportación ahora cuestionado.

Junto a problemas compartidos, como el kurdo, existe una relativa pugna entre Turquía (y Arabia Saudí) e Irán por la penetración comercial del primer país en el Cáucaso y en Asia Central aprovechando la ventaja de ser todos pueblos turcomanos. Al mismo tiempo, la recuperación de las buenas relaciones entre Israel y Turquía es vista con desagrado desde Irán y utilizada por los elementos antiturcos en el país para limitar su acceso al mercado iraní⁹¹.

La guerra civil Siria.

El heterogéneo fenómeno conocido como Primaveras Árabes recoge una pluralidad de casos muy diferentes entre sí por más que compartan sus causas generales. El gobierno iraní lo contemplaba con buenos ojos (Libia, Túnez, Egipto, Baréin, Yemen...) en la medida en que suponía una reislamización de la vida política de sus países y, por tanto, en línea con los valores que propugnaba. El caso sirio ha sido una excepción ya que se encontraba en sintonía con Irán y lo sitúa frente a sus propias contradicciones.

⁸⁹ Mekmet Ozkan. «Significance of Turkey-Brazil Nuclear Deal with Irán» *Working Paper*. <http://www.caluniv.ac.in/ifps/Article1/ozkan%20web%20article.pdf>.

⁹⁰ Catalina Gómez Ángel. «Arabia Saudí-Irán guerra fría entre musulmanes» en *Política Exterior* noviembre/diciembre 2011, pág.148.

⁹¹ *Ibid.*

Siria, un país con una renta media baja (ocupa el puesto 119 en el índice de desarrollo humano de 2011), gobernado desde 1963, tras el fracaso de la unión con Egipto, por el Baaz en régimen patrimonial de partido casi único. Es este un partido que se define como nacionalista árabe y socialista, fundado por un cristiano y un alauita (el 70% de la población es sunita mientras los alauitas están en el poder), que ha hecho de la laicidad junto al panarabismo su bandera. No obstante este hecho ha transformado por exclusión al plano religioso en un plano de confrontación.

La alineación y adoctrinamiento de las Fuerzas Armadas con el poder establecido explican su perduración pero por otro lado han impedido la constitución de alternativas y recambios reales en un régimen ineficiente; esa falta de oposición, resultado de una implacable represión es causa de su atomización y se encuentra, paradójicamente, en las raíces de la guerra. Una excesiva centralización del gobierno que gira en torno a las grandes ciudades del eje central del país, la fragmentación religiosa y el peso del componente tribal condenan a la sociedad civil a una situación de debilidad.

Las primeras protestas de un proceso surgieron al rebufo de los sucesos de Túnez y Egipto. Los pasos para la reforma que se dieron fueron débiles y forzados (como la derogación del estado de emergencia, en vigor desde 1963) con lo que se hizo demasiado tarde; la represión de las manifestaciones perjudicó la imagen del presidente Asad, hasta entonces tenido por reformista; mientras simultáneamente aparecía una violencia religiosa.

Las protestas crecieron en intensidad como también lo hizo la represión; la violencia se extendió y organizó amenazando la cohesión de las Fuerzas Armadas y privando al régimen del apoyo internacional aún en el tensionado y frágil escenario regional; y la guerra civil terminó por desatarse cuando el Ejército se fracturó; una guerra que puede extenderse a los países del entorno especialmente de una sociedad también fragmentada como el Líbano (de hecho formó parte de Siria) y que está importando yihadistas.

Pese a las incompatibilidades ideológicas con un régimen laico, aunque de preeminencia alauí, Irán ha mantenido una relación estratégica ya desde la revolución. Siria apoyó a Irán durante la guerra contra Irak. Además, Siria es vista desde Teherán como una puerta de entrada al mundo suní y árabe a través de la cual rompe con el cerco estratégico al que se siente sometido. Siria e Irán unidos frente a EE.UU. e Israel.

A finales de 2012, una Comisión de Investigación de Naciones Unidas, advirtió entonces que el conflicto se había tornado abiertamente sectario toda vez que las fuerzas del gobierno habían actuado contra los suníes que, en general pero no de modo uniforme respaldaban a los gru-

pos rebeldes, mientras los grupos opositores tenían como objetivo a los alauitas⁹².

Otras comunidades minoritarias, incluidos cristianos, armenios, palestinos, kurdos y turcomanos «también se han visto atrapados en el conflicto, y en algunos casos obligados a tomar las armas para su propia defensa o tomar partido». Simultáneamente chiitas de otros países han entrado en el conflicto a favor de Siria. El grupo chiita Hizbulá opera efectivamente sobre el terreno en Siria en beneficio de su gobierno. Algunos informes señalan que los chiitas iraquíes combaten en Siria, mientras la Guardia Revolucionaria de Irán proporciona apoyo logístico⁹³.

El Estado se ha colapsado y la violencia se ha atomizado (las Fuerzas Armadas tienden a asimilarse a una milicia más, perdiendo su dimensión estatal) con la presencia de múltiples actores (entre ellos Al Qaeda y otros grupos yihadistas que tratan de recuperar notoriedad y audiencia) haciendo que la clasificación buenos y malos –como ya sucediera en los Balcanes– no sea una racionalización plenamente operativa. El alzamiento de los extremos *clauswitziano* ha llevado al empleo de gases tóxicos por las partes provocando más de 120.000 muertos y millón y medio de desplazados.

La cuestión es que esta inestabilidad altera los equilibrios extremadamente sensibles de la región añadiéndole una buena dosis de incertidumbre, así como el riesgo de un vacío geopolítico en una zona de gran relevancia estratégica. Rusia, que dispone de fuerzas y una base naval (Tartus) es un actor imprescindible. La situación es motivo de inquietud para un Israel que ocupa los altos del Golán, una Turquía (miembro de la OTAN) y una Jordania con fronteras comunes, o un Líbano influido a todos los niveles por los sirios.

La Primavera Árabe en Siria –sí una guerra civil puede tener un nombre poético– además, sitúa a Irán frente a la contradicción de tener que oponerse y enfrentarse a ella. Los Hermanos Musulmanes, base del partido aliado Hamas instalado en la franja de Gaza o del expresidente Mursi en Egipto, son ahora sus enemigos en Siria. Su retórica de reislamización no sirve al caso; su apoyo a un régimen laico es una contradicción.

Catar (un país minúsculo con la política exterior y los altavoces de una gran potencia) y Arabia Saudí apoyan a los rebeldes directamente. Es imperativo proporcionar una salida a las fuerzas interactuantes⁹⁴.

⁹² Tom Watkin. «La violencia sectaria en Siria causa cientos de muertes en tres días». <http://mexico.cnn.com/mundo/2013/05/04/la-violencia-sectaria-en-siria-causa-cientos-de-muertes-en-tres-dias>.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Javier Solana. «Hacia un consenso en Siria». <http://www.project-syndicate.org/commentary/toward-a-syria-consensus-by-javier-solana/spanish>.

Está claro que el régimen de Asad no es ya la solución; el debate se sitúa en septiembre de 2013 en si puede ser parte de ella o tan solo parte del problema. Reiterar que no hay buenos y malos natos, todas las partes son productos de una cultura en las que la violencia se ha hecho común; procede su clasificación, se precisan referencias que no pierdan de vista la naturaleza real de las partes, aunque solo sea por razones operativas, para acotar primero y poder resolver después el problema. Occidente precisa de un objetivo político claro y nítido para atender a la necesidad de reformar y fortalecer al Estado como única vía de promover la paz real en la zona; bien lo demuestran los casos de Irak y Afganistán. La estabilidad de la región se halla en juego.

Irak y Asia Central

Las derrotas de los talibanes al este (apoyados por los saudíes) y de Irak liberaron a Irán de dos tradicionales enemigos.

Irak es uno de los países de la zona que mayores transformaciones ha experimentado durante el último decenio por circunstancias sobradamente conocidas. De hecho, ha realizado el recorrido recíproco al de Siria (país suní controlado por minoría alauí, a la inversa que Irak país chií controlado hasta su ocupación por una minoría suní).

El resultado es que ha dejado de ser un bastión suní para convertirse en un país influido a todos los niveles por Irán con el que ha suscrito importantes acuerdos económicos y que, con todo, ha albergado importantes fuerzas militares occidentales.

Los chiitas de Irak se sienten ante todo iraquíes y árabes. No obstante la pugna entre comunidades continúa a través de atentados indiscriminados que cuestionan el monopolio legítimo de la fuerza por parte del gobierno y presentan nítidamente un país dividido entre tres comunidades (chiíes, suníes y kurdos). El ensordecedor ruido ambiente de la región ha restado visibilidad a la crisis iraquí que resurge en espiral y enfrenta con gran derramamiento de sangre a las dos comunidades cuestionando su viabilidad como Estado; como botón de muestra, el vicepresidente (suní) del gobierno, Tareq al Hashemi, tuvo que huir del país después de haber sido condenado a muerte por terrorismo.

En cualquier caso, un poder chií en Irak podría desplazar la imagen chiita de Irán y llevarlo a su cuna árabe fundacional. Y no viene mal recordar que fueron las mayorías chiíes de ambos países las que se combatieron mutuamente en la década de los ochenta, una guerra en una clave típicamente nacionalista.

Afganistán y Pakistán son vistos desde Irán como Estados artificiales. De hecho, buena parte de Afganistán e Irán han compartido el mismo espacio político hasta 1857, esto es, unos 2500 años y el persa ha sido la lengua de la corte afgana hasta su sustitución por el pastún tras la II Gue-

rra Mundial. Durante la ocupación soviética Irán apoyó a la insurgencia de lengua persa y fue un actor en la sombra durante la guerra civil (1992-1996) en que se enfrentó a las fuerzas talibán, apoyadas por Arabia Saudí y Pakistán, que luego tomarían el poder y con las que llegaría a estar en los límites del conflicto armado.

El eventual éxito del programa nuclear iraní tendría un efecto desestabilizador en la zona toda vez que equipararía a Irán con Pakistán, y sobre todo con la India, su gran referente, y le dotaría nuevamente del sentido de imperio. Pero simultáneamente implicaría que Arabia Saudí se sumase a la carrera, y probablemente, también lo hicieran Egipto y Turquía convulsionando todo Oriente Medio. La actitud del presidente Rohani puede ser clave, sobre todo si se atiende a su pasado (parece que en 2003 tuvo un papel relevante en la paralización del programa secreto).

La cuestión del trazado de los gaseoductos es de relevancia geopolítica en la medida en que permiten liberar a la UE de una dependencia excesiva del gas ruso en un juego al que se suman, Pakistán, India, Irán y Arabia Saudí. Son los hechos, de nuevo, los que imperan.

El problema de Irán no es un problema de tipo religioso sino fundamentalmente de poder e influencia. Trata de que le reconozca como potencia regional y ha utilizado la cuestión nuclear como palanca de cambio. Apuesta por Oriente para reequilibrar el juego de fuerzas y busca ser la gran potencia islámica, desplazando definitivamente a países como Turquía, Pakistán o Arabia Saudí mientras se dota de un estatus equivalente al de la India pretende que se acepte a Afganistán, Asia Central y el golfo Pérsico como sus zonas de influencia⁹⁵. Su apuesta y compromiso por el régimen sirio de Asad expresa su voluntad como potencia regional.

Sunismo y movimientos transnacionales

Los movimientos transnacionales sunís violentos o no (Hiz ut Tahrir o Al Qaeda, por ejemplo) se presentan como globales y desterritorializados. No obstante, el espacio global no se encuentra aún vertebrado por lo que no cabe hablar, todavía y de modo realista, de una agenda global; su acción debe implementarse en términos locales y concertarse para conseguir el ansiado efecto global.

La cuestión es que este encaje global-local no se ha alcanzado por falta de maridaje cultural, porque la cultura wahabita o deobandi no es aceptada localmente y adolece de la cintura política precisa para promover tal encaje; el islam que representaban era inamovible y no casaba con la cultura específica de muchos países musulmanes. Podía representar sus

⁹⁵ Vali Nasr. «La nueva potencia hegemónica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* n° 24/2007, *Irán por dentro*, págs.18-26.

anhelos, sus odios o ser sus verdugos pero no podían representarles a ellos; los verdugos nunca lo hacen.

Es por ello por lo que han perdido la iniciativa y dilapidado las simpatías iniciales de un porcentaje significativo del mundo islámico que, además, ha quedado vacunado frente a nuevas aventuras. Su relativo éxito en algunos países no ha podido trasladarse a otros. El fracaso de Al Qaeda en Irak (aún con su resurgir actual) o la difícil asimilación a nivel local de Al Qaeda en el Magreb islámico pueden ser un buen ejemplo. Se habla de terrorismo global cuando realmente este está encapsulado y circunscrito a determinadas regiones específicas (Asia Central, sur del Magreb...).

Los movimientos yihadistas han colonizado, parasitado, conflictos de otra naturaleza (étnica, tribal... Mali puede ser un buen ejemplo) y transformado sus claves y naturaleza en religiosa, sin realmente resolverlos y hasta para acabar combatiendo a quienes en principio habían venido a apoyar. Por otra parte, la institucionalización del islamismo ha implicado previamente su renuncia a la vía revolucionaria y su encuadramiento en la lógica del Estado Nación así como la postergación de las referencias ideológicas transnacionales en beneficio de objetivos nacionales. Esto a su vez ha supuesto su desideologización como fuerza nacional limitando su actuación, en términos prácticos, a una reislamización de las costumbres y el derecho desvinculada de cualquier otra veleidad; esto es, a la reislamización desde arriba⁹⁶. Como sostiene Raymond Hinnebusch:

«En el nivel supraestatal (...), el panislamismo, en gran medida como antes el panarabismo, ha demostrado ser incapaz de crear una estructura internacional e intraislámica sostenible. Incluso allí donde los islamistas han logrado obtener el acceso a los mecanismos del poder (como en Turquía en 1997) o han ganado influencia en el Parlamento (como en Jordania, Kuwait, Marruecos y Yemen) han sido incapaces de provocar un cambio significativo en la orientación exterior del Estado... Incluso donde el Islam político está en el poder, está vinculado y legitima los intereses estatales (...). Pero si esta fuerza supraestatal está, como el nacionalismo árabe, siendo domesticada y cooptada por el sistema de Estados o si tomando una vida trans-estatal fuera del control de los estados, como la red de Al Qaeda sugiere, está por ver»⁹⁷.

Conclusiones

Decía el Profeta: «las diferencias de opinión en mi comunidad son un signo de la bondad de Dios». Y es que, la diversidad es natural en una

⁹⁶ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

⁹⁷ *Ibid.*

religión que no cuenta con unidad de doctrina, se extiende a lo largo del mundo entero y, consiguientemente, se haya asociada a innumerables culturas.

Ciertamente en el mundo islámico se han producido importantes tensiones entre la soberanía nacional y las distintas identidades que rivalizan con ella. A ello se suma el hecho de que la globalización le ha puesto en contacto con su entorno y, también, consigo mismo, haciéndose consciente de su diversidad e iniciando hasta un proceso de racionalización del que el salafismo puede ser una expresión; una demanda de unidad presentada en términos religiosos pero que la cultura local está llamada a refrenar.

Decir que la religión determina las relaciones internacionales es falso pero también lo es afirmar que no les afecta. El plano religioso puede condicionar pero no mediatiza. Las poblaciones son uno de los pilares sobre los que estas se construyen y la religión la base de su identidad. El islam es así un importante agente de transformación interna y cambio internacional. Puede actuar como una fuerza integradora y productora de consenso interno y también como un agente limitador del margen de maniobra de las clases dirigentes⁹⁸.

Además, cuenta con capacidad para condicionar las bases y percepciones desde los que se toman las decisiones. Pero eso no lo hace irracional, sino objeto de una racionalidad específica: la suya. Desde ella puede obrar como un motivador, legitimador o simplemente como justificador de una concreta política exterior⁹⁹.

Este condicionamiento no se desarrolla en términos absolutos sino que es un elemento más de la cultura política. Y además prácticamente todo puede justificarse utilizando el islam, incluida la política más realista y pragmática.

El plano religioso es un importante plano de confrontación, pero en absoluto el único. Oriente Medio es un espacio altamente fragmentado y policéntrico en el que los Estados se han afianzado e impera el pragmatismo y los intereses, dando origen a complejos juegos de fuerza y a extravagantes equilibrios. Los Estados en este contexto han asumido los valores culturales que les resultan propios para hacer una aproximación a la esfera internacional desde una perspectiva que podríamos clasificar como islamonacionalista.

Por el lado suní, no se puede hablar de un bloque monolítico debido a la existencia de una pluralidad de actores que pugnan por su liderazgo, cada cual con una propuesta diferente y acorde con su realidad nacional.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

El lado chií está capitalizado por Irán cuya situación geopolítica, centralidad geográfica respecto del mundo islámico y carácter de pivote geopolítico, junto a su visibilidad, lo convierten en un actor imprescindible en la zona. En Irán convergen dos planos, el religioso y el étnico, que llevan su confrontación a una polarización mayor.

No obstante, la revolución se ha institucionalizado y perdido parte de su impulso y además —y pese al mesianismo de las declaraciones de algunos de sus líderes— no es capaz de superar sus contradicciones intrínsecas. A fin de cuentas, Irán a ojos occidentales, el campeón del mundo árabe, es en realidad persa; y se postula como líder del mundo islámico cuando el chiismo es una rama minoritaria y secularmente perseguida dentro del mismo.

Ni el islam iraní (entendiendo por tal a la versión chií del islam exportada por ese país) ni el wahabismo pueden representar a unos mundos que son mucho más plurales y ricos que la imagen que se trata de trasladar mientras se pretende ostentar su representación. Lo que se trata de dirimir en esa pugna es el liderazgo regional en términos de retórica y visibilidad.

Además las sociedades se han adaptado a los Estados y se han transformado. No son homogéneas y albergan marcadas diferencias. Si el laicismo ha tenido sus límites, los procesos de islamización también, todo lo cual ha generado una dialéctica de sesgo hegeliano que enlaza revolución con contrarrevolución.

No existen políticas que puedan superar el Estado. Ni los países islámicos ni los países árabes cuentan con un nivel de concertación en sus políticas equivalentes a los que pudieran disponer los miembros de la Alianza Atlántica o la Unión Europea. Si bien puede haber aspectos en los que pueden actuar con un cierto grado de unidad ante una misma percepción también existen otros muchos en los que colisionan. Plantear algún tipo de organización —formal o informal— que amparada en el pueblo como entidad sociológica, supere los marcos estatales es utópico por más que plagado de buenas intenciones (o de malas).

Es más, existe una sobrevaloración de las claves religiosas que obvia en no pocas ocasiones el necesario análisis y la ponderación de aspectos meramente nacionalistas o ideológicos, en un mundo en que la religión actúa como elemento vertebrador de la contracultura, pero que no llega a formular soluciones concretas y, menos aún, en el ámbito de las relaciones internacionales.

Cosa distinta se produce cuando —y es el caso de Irak o Siria— ambas comunidades conviven bajo el mismo aparato estatal, un Estado débil incapaz de ostentar el monopolio legítimo de la fuerza y el sistema se ha desestabilizado.

Como advertía Sartre, «el otro no es nunca el desarrollo de mi libertad, sino obstáculo. El infierno son los otros y contra esto no hay solución alguna»¹⁰⁰. Aunque el islam puede ayudar a la paz; y es que reza la aleya coránica «Alá no ama a los que se exceden».

Bibliografía

- AL-BERRY, Khaled. *Confesiones de un loco de Alá*. La Esfera de los Libros, Madrid 2002.
- ALCOVER, Tomás. «Los drusos una minoría irreducible y ensimismada». <http://blogs.lavanguardia.com/beirut/los-drusos-minoria-irreducible-y-ensimismada>.
- AL GHARBI, Iqbal. «*El chiismo y el Magreb*» *Akkar/Ideas*, Primavera 2009.
- ANN, Richard. *El islam shií*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.
- ARON, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires.
- ARUFLO, Alessandro. *El mundo islámico. De Mahoma a hoy*. Editorial Popular, Madrid 2002.
- BARM, Samuel. «Sunis and Shiites-Between Rapprochement and Conflict».
- CAIRO CAROU, Heriberto. «Fundamentalismo cristiano» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.) *Geopolíticas, Guerras y resistencias*. Trama Editorial, Madrid 2006.
- CASTELL, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: fin de milenio*. Alianza, Madrid 2000.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *De la guerra T II*. Ministerio de Defensa 1999.
- DAVID, Charles-Philippe. *La guerra y la paz*. Icaria, Barcelona 2008.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires.
- ELAD ALTMAND, Israel. «The Sunni-Shi'a Conversion Controversy». Washington Hudson Institute. *Current Trends in Islamist Ideology*, vol. 5 (2007).
- FREUND, Julian. *Sociología del conflicto*. Ediciones Ejército, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ NORIEGA, Santiago en «Introducción» a Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo xx, Buenos Aires.
- FAHER, Mourad. «La exegesis wahabí del Corán» en *Dossier La Vanguardia* n° 10/2004.
- FERNÁNDEZ-MOLINA, Irene. «Islamismo y Relaciones Internacionales» en *Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad General Gutiérrez Mellado Tomo I*, UNED 2009.

¹⁰⁰ Jean-Paul Sartre. «A puerta cerrada» en <http://www.nodo50.org/democrito/descargas/A%20puerta%20cerrada.pdf>.

- FRADKIN, Hillet. «The Paradoxes of Shiism» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid 2006.
- GLOVER, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001.
- GÓMEZ ÁNGEL, Catalina. «Arabia Saudí-Irán guerra fría entre musulmanes» en *Política Exterior* noviembre/diciembre 2011.
- HALLIDAY, Fred. «Contexto sociopolítico: La política interna de Irán y efectos en su política exterior» en VV.AA. *Irán potencia emergente en Oriente Medio. Implicaciones en la estabilidad del Mediterráneo. Cuaderno de Estrategia* nº 137, Ministerio de Defensa 2007.
- <http://www.abc.es/20120624/internacional/abci-alauitas-siria-assad-201206221553.html>.
- <http://www.mediterraneosur.es>.
- http://www.rferl.org/content/Irán_azerbaijan_caucasus_georgia_assassinations/24487468.html.
- HUNTINGTON, Samuel P. *¿Choque de civilizaciones?* Editorial TECNOS, Madrid 2002.
- IBN JALDÚN. (Charles Issawi, selección, prólogo e introducción). *Teoría de la sociedad y de la historia*. Unidad Central de Venezuela, Caracas 1963.
- IGNATIEFF, Michael. *El honor del guerrero*. Editorial Taurus, Madrid 1999.
- IRANZO DOSDAD, Ángela. «La religión: un factor de orden y desorden en la formación de la sociedad internacional en el nuevo orden global». Trama Editorial, Madrid 2006.
- JOHNSTON D. Y SAMPSON, C. *La religión el factor olvidado de las Relaciones Internacionales*. PPC, Madrid 2000.
- JOHNSON, Paul. *La historia de los judíos*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires 1991.
- JOAS, Hans. *Guerra y modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona 2005.
- KALDOR, Mary. *Las nuevas guerras*. Editorial Tusquets, Barcelona 2001.
- KEPEL, Gilles. *La Revancha de Dios*. Anaya&Mario Muchnik, Madrid 1991.
- KHADER, Bichara. «Terrorismo islamista localizado Terrorismo islamista globalizado. Un ensayo de definición», en VV. AA. *Afrontar el terrorismo*. Gobierno de Aragón 2006.
- LAWRENCE, T. E. *Los siete pilares de la sabiduría*. Editorial Óptima, Barcelona 2000.
- KHALAJI, Mehdi. «El declive de la ideología islámica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007, *Irán por dentro*.

- LEWIS, Bernard. «La revuelta del islam». VV. AA. *Dossier de La Vanguardia* 01/2002.
- MARTÍN, Javier. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá*. Los libros de la Catarata, 2008.
- MATALOBOS GONZÁLEZ DE LA VEGA, Ignacio. «Yemen» en VV.AA. *Panorama Geopolítico de los Conflictos 2012*. Instituto Español de estudios Estratégicos, 2013.
- MALEKI, Abbas. «¿A dónde va Irán?» en VV.AA *La Vanguardia Dossier* n° 24/ 2007, *Irán por dentro*.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del islam*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003.MNEIMNEH, Hassan. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din. Current trends in Islamist Ideology. Vol. 8.
- NASR, Vali. «La nueva potencia hegemónica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* n° 24/ 2007. *Irán por dentro*.
- OZKAN, Mekmet. «Significance of Turkey-Brazil Nuclear Deal with Iran». *Working Paper*. <http://www.caluniv.ac.in/ifps/Article1/ozkan%20web%20article.pdf>.
- PATRIKARAKOS, David. «Iranian Impasse». *ISN*, Center for Security Studies (CSS), ETH Zurich, Switzerland 2010.
- PINO, Domingo DEL. «Chiitas contra Sunitas». *Revista Española de Defensa* n° 246, noviembre 2008.
- PLANHOL, Javier DE. *Las naciones del Profeta*. Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona 1988.
- QUTB, Sayyed. *Justicia social en el islam*. Editorial Almuzara. Madrid, 2007.
- SIVAN, Emmanuel. «The Clash within Islam». *Survival IISS Quaterly*. Vol. 45. Number 1. Spring 2003.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid 1991.
- SOLANA, Javier. «Hacia un consenso en Siria». <http://www.project-syndicate.org/commentary/toward-a-syria-consensus-by-javier-solana/spanish>.
- STORR, Anthony. *La agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1970.
- TALT, Robert. «Iran still center of middle east great game» en http://www.rferl.org/content/is_Irán_still_center_of_mideast_game/3556457.html.
- VERSTRYNGE, JORGE. *Una sociedad para la guerra*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1979.YANN, Richard. *El islam shiii*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.

Impacto y transformaciones del islam en África Occidental

José Manuel Albares Bueno

Capítulo sexto

Resumen

Los movimientos de corte yihadista que se han concentrado en el norte de Mali en los últimos años y que actúan en varios países del Sahel, así como los constantes atentados de Boko-Haram en Nigeria han trasladado el epicentro de un fenómeno tradicionalmente asociado con Oriente Medio o el Magreb al África Subsahariana y en concreto, al África Occidental. Hasta hace muy poco tiempo, nadie pensaba que el islam fuera a jugar un papel realmente relevante en África Occidental, la región de África Subsahariana más cercana a España, los *vecinos* subsaharianos de nuestro país. En general, la historia del islam de los pueblos de África Occidental es de convivencia pacífica de esta religión. La imagen de un islam combatiente y yihadista que puede tenerse hoy en día con los acontecimientos en el Sahel no se sustenta en una realidad histórica del islam tradicional de la región. Al contrario, debe mucho a influencias externas a la zona como son la llegada de grupos yihadistas de países magrebíes del entorno: argelinos, libios, tunecinos o de tuaregs fuertemente armados que habían pertenecido al ejército de Gadafi y salen de Libia tras la caída de este. En líneas generales, el proceso de islamización del África negra se ha realizado mediante la adaptación a la estructura de la sociedad y al derecho familiar tradicionales de las poblaciones locales evitando las normas islámicas que iban en contra de las tradiciones ancestrales. No fue la fuerza de los árabes sino la socialización de los bereberes

lo que puso el cimiento del islam en el África Occidental. Desde el punto de vista del islam, el interés de esta región de África Occidental africano, radica, en primer lugar en la situación de «bisagra» entre las denominadas “dos Áfricas” (la magrebí y la subsahariana) con la zona del Sahel (palabra árabe que significa *frontera*) como punto de unión. El islam de África Occidental ha sabido dotarse de unas características que lo arraigan y vinculan con la más antigua tradición africana. Sin duda, el cambio más profundo en África Occidental en los últimos años y el mayor desafío para el islam en la región es la aparición de distintos grupos yihadistas con dos grandes epicentros: el norte de Mali pero con acción e influencia en toda la banda del Sahel (AQMI, MUYAO, Ansar Dine) y el Norte de Nigeria (Boko-Haram y Ansaru). Cabe por tanto preguntarse si la aparición de estos dos focos de yihadismo en África Occidental suponen o anuncian un cambio en el islam tradicional de la región. No parece que esto vaya a ser el caso pero lo anterior no quiere decir que no representen una amenaza de primer orden para la estabilidad de la región.

Palabras clave

África Occidental, convivencia pacífica, Mali, Nigeria, tuaregs, yihad, AQMI, Boko-Haram.