

**PASADOS PRESENTES:
CLAVES DE LOS “ULTRAS” DE ALÁ**

Rafael Berástegui

Rafael Berástegui describe en este artículo distintas claves para comprender el fenómeno del nuevo terrorismo islámico. A su vez, se refiere a la viabilidad de los objetivos explícitos de la operación “Libertad Duradera”. Argumenta, al respecto, que a corto plazo no parece probable que se consiga borrar a los talibanes del mapa de Afganistán o desarticular el núcleo de la agrupación de Osama bin Laden.

La larga serie de términos exóticos (*yihad*, *sharía*, etc.) que ingresó en el léxico castellano no es indicio menor de cuánto cambiaron las cosas después de los atentados terroristas del 11 de septiembre último y de la subsiguiente operación “Libertad Duradera”. Muchos otros vocablos árabes seguirán irrumpiendo en la conversación cotidiana, a medida que nuestro futuro se torna vulnerable y se entrelaza dramáticamente con una parte del mundo que, hasta hace muy poco, sentíamos distante y ajena.

RAFAEL BERÁSTEGUI. Analista político cubano. Profesor de la Universidad Arcis (Santiago de Chile).

En las condiciones actuales, hasta resultaría tentador suscribir la tesis de Huntington acerca de un orden mundial que reconfiguraría el orden mundial, puesto que: “El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder. El problema para el Islam no es la CIA o la Secretaría de Defensa de EE.UU. Es Occidente, una civilización diferente cuya gente está convencida de la universalidad de su cultura y cree que su poder superior, aunque en decadencia, impone la obligación de extender esta cultura por todo el mundo”¹.

Descartar simplificaciones totalizantes como las de Huntington conduce, a un nivel que se confiesa introductorio, a examinar el nuevo problema con el terrorismo islámico en sus tres componentes aislados. Porque es un terrorismo, hecho por islámicos y con algunos componentes poco usuales.

1. Un camaleón con turbante

“Terrorismo” es una palabra que comenzó a popularizarse durante la revolución francesa. El terror de 1793-1794 tuvo el propósito de consolidar el poder del nuevo gobierno mediante la intimidación de los contrarrevolucionarios y demás disidentes considerados “enemigos del pueblo” por los jacobinos. Compartió algunas de las características del terrorismo moderno, a saber: fue algo organizado, deliberado y sistemático, cuya justificación se basaba en la creación de una “sociedad nueva y mejor”.

No obstante, la conceptualización precisa del fenómeno se dificulta. Porque el significado y uso del “terrorismo” han cambiado a lo largo del tiempo, para acomodarse al vocabulario político, a prácticas y al pensamiento de grupos y de épocas distintas. Desde el Centro para el Estudio del Terrorismo y la Violencia Política de la Universidad Saint Andrews, de Escocia, Bruce Hoffman, un ex director de área temática en la Rand Corporation de California, propone definir el terrorismo como:

Creación deliberada y explotación del miedo mediante la violencia, o la amenaza de violencia, cuyo objetivo es el cambio político [...]. Está específicamente diseñado para tener efectos psicológicos a largo plazo, más allá de las víctimas inmediatas u objetos del atentado terrorista. Está pensado para generar el miedo e intimidar a un “público objetivo” mucho más amplio, que puede ser un grupo rival

¹ Samuel P. Huntington, *El Choque de Civilizaciones* (1997), pp. 259-260.

étnico o religioso, un país entero, un gobierno nacional, un partido político o, incluso, la opinión pública en general. El terrorismo está diseñado para crear poder allí donde no lo hay o para consolidar el poder allí donde hay poco².

Un intento de explicación desde la sociología resulta válido para tratar de encontrar sentido a un terrorismo que cambia de color de acuerdo a los ambientes. La explicación opta por una elección teórica que parte desde abajo, de los movimientos y antismovimientos, de la acción social o comunitaria, y no parte desde afuera (el observador) o desde arriba, del sistema internacional, el Estado o el sistema político.

El mal funcionamiento de la parte de arriba, que suele llamarse “crisis”, crearía ocasionalmente condiciones favorables para la violencia en general, y para el terrorismo en particular. Pero nunca bastaría para entender el terrorismo. Sin una cierta idea de la moral y de la historia, sin modelos ideológicos, doctrinales o religiosos y, por lo tanto, sin los agentes específicos que los elaboran, adaptan y transforman, no habría una lógica de acción terrorista, fenómeno ideológico-político en el que pensamiento y acción casi se confunden, y en el que los clérigos pueden ser organizadores de la práctica.

Tampoco hay actos terroristas sin que se den condiciones pertinentes en las figuras colectivas de referencia. Según Wieviorka, “cuanto más débiles son estas últimas, más míticas se hacen las señas que aportan y más puede desplegarse la violencia en su nombre, apelando de forma totalmente artificial a un alto nivel de proyecto y administrando un significado que no tiene que confrontarse con las exigencias que impone una realidad social o comunitaria”³.

Antes de los sucesos de septiembre, el terrorismo islámico había presentado credenciales en el Cercano Oriente, Francia, África y en el propio World Trade Center de Nueva York.

Los prólogos más publicitados correspondieron, en el Líbano de los 80, a la agrupación chiíta Hezbollah (“Partido de Dios”), que combinaba una mezcla de movilización político-religioso con terror, encaminada a asegurarle el control de espacios determinados. Eran conocidos los lazos de Hezbollah con los gobiernos de Irán y Siria. Es decir, correspondía al tipo clásico de décadas anteriores, que vinculaba el terrorismo a instituciones políticas reconocidas, a los cuales se les podía pedir cuentas.

² Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (1998), p. 63.

³ Michel Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme* (1988), p. 419.

Sin embargo, Hezbollah incorporó a sus filas a musulmanes sunnitas palestinos, desprendidos de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) de Yasser Arafat. Además de esbozarse como “crisol” de las dos grandes gamas de musulmanes —chiítas y sunnitas—, Hezbollah acompañó el terror con exhortaciones morales (lucha contra el consumo de alcohol y la depravación, repulsa del robo y del bandidaje) y el anonimato (es decir, la no reivindicación de muchos actos terroristas), todo lo cual prefiguraba un violentismo de nuevo tipo. A su vez, la convergencia de Hezbollah con otros grupos pequeños para realizar actos terroristas bajo nombres diferentes, por ejemplo, con las rúbricas de “Yihad Islámica” y “Organización de la Justicia Revolucionaria”, ha sido otra innovación que entra de lleno en el patrón del terrorismo islámico más moderno, acuñado por los egipcios de Al-Yihad, la organización que asesinó en 1981 al presidente Anwar El Sadat.

Veteranos del Al-Yihad egipcio, trasplantados al entorno del saudita Osama bin Laden durante la guerra contra los soviéticos en Afganistán, recibieron del saudita recursos y mística suficientes para ensanchar el campo de acción. Así los golpes, ejecutados por una amalgama de individuos con opiniones parecidas y acerada motivación islámica, unidos para una misión específica y, en ocasiones, aislada, cobraron mayor audacia.

Los terroristas renovados se mueven en el anonimato o formulan reivindicaciones difusas y amplias exigencias. Rechazan los valores occidentales, no su tecnología, y pueden usar eficazmente la tecnología militar avanzada y los medios de comunicación. La ausencia de mando central reconocido y de estructura organizacional por encima de los involucrados en el atentado, está planificada para sembrar dudas y diluir las investigaciones. Tales rasgos, además, borran las inhibiciones de los más religiosos respecto a causar bajas masivas e indiscriminadas. Por otra parte, las limitaciones en el uso de la violencia a que se ven sujetos los terroristas laicos por su deseo de obtener el apoyo de personas no comprometidas directamente con la lucha, tienen menor valor para los islamitas extremos: la violencia suele ser, por encima de todo, un acto sacramental o deber divino ejecutado para responder a un mandato de Alá. Esto les conduce a una gama casi ilimitada de acciones, dirigidas contra una categoría virtualmente infinita de objetivos.

El resultado es una estructura que, al llegar al nivel de sofisticación que tal vez alcanzó la de Bin Laden, es improbable que sea desarticulada a corto plazo, aunque sus jefes sean capturados o muertos. Es decir, tomará tiempo pasar de la fase reactiva a la preventiva de hechos como los de septiembre.

En realidad, no caben muchas certezas a propósito de la posición y el papel de Bin Laden en algún entramado terrorista, muy compartimenta-

do, que sobrepasaría el específico de Al Qaeda (“La Base”). Es una de las tantas hipótesis de la coyuntura. La información disponible no permite evaluar las sorpresas desagradables que quedan en el repertorio del neoterrorismo. Tampoco se puede determinar la penetración de Al Qaeda en países musulmanes o su llegada en las comunidades islámicas europeas y norteamericanas. Pero es presumible que los hombres del saudita disponen de aliados y simpatizantes en la sociedad y las altas esferas de naciones clave del Cercano Oriente. Han demostrado capacidad de concertación y de movilización de masas musulmanas, a pesar de que la gravedad del impacto de las mismas en sus respectivos países queda para la especulación.

Se presentan problemas adicionales con las repercusiones que podría tener en la zona la persecución a fondo de las ramificaciones de Al Qaeda. Para que sea sostenida, se requiere el apoyo de gobiernos y fuerzas políticas de la zona donde se desarrolla. Para mantener ese apoyo hay que hacer concesiones que pueden ser contradictorias con las políticas de Occidente, emitir señales ambiguas y traducirse en equívocos graves. Se da por descontado que israelíes y palestinos buscarán aprovecharse de la coyuntura para sus propios fines. También es seguro que las maniobras políticas del primer ministro israelí Ariel Sharon y del líder palestino Yasser Arafat se sumarán a las secuelas de la operación “Libertad Duradera” para intensificar la presión sobre El Cairo, uno de los nudos estratégicos del extremismo islámico. La usual postura moderada del presidente egipcio Hosni Mubarak enfrenta, además, el cuestionamiento de los miembros radicales de la Liga Árabe.

La emergencia de nuevos temas delicados traerá consigo reacomodos inevitables. Ilustra esto la situación en un área crítica para las relaciones entre Pakistán y la India. ¿Podrán EE.UU. y Gran Bretaña retener a su lado al gobierno del general Perhaz Musharraf sin ofrecerle a cambio algo a propósito de Cachemira ni causar molestia en las autoridades indias? India y Pakistán, que tienen en la actualidad armas nucleares, en el pasado sostuvieron guerras de corta duración por este territorio. Cachemira es una parte de la India con mayoría musulmana, donde operan varias guerrillas separatistas con intereses diferentes. Los activistas del mundo islámico, que suman Cachemira a su lista de agravios, denuncian que el respaldo de Occidente y de Rusia a Nueva Delhi impide un referéndum entre los cachemiros que resolvería por vía pacífica la cuestión. India plantea, a su vez, que el referéndum sería manipulado por Musharraf, cuyo país alimenta de hombres y armas a las guerrillas que están a favor de la anexión a Pakistán. Por otra parte, se cree que un eventual referéndum sería ganado por los partidarios de la independencia que, además, cuentan con guerrillas propias. Sin

embargo, por su ubicación geográfica entre dos países que han puesto allí demasiada carga simbólica, un estado cachemiro independiente estaría muerto antes de nacer.

2. Religión de libro y espada

Los actores del nuevo terrorismo profesan el Islam, una religión monoteísta, revelada en principio a los árabes pero de vocación universalista, cuyos miembros proclaman obediencia a Dios (Alá) y al Mensaje que éste, a través del arcángel Gabriel, transmitió a Mahoma (Mujammad, 570?-632 d.C.), eslabón final que cierra una larga cadena de profetas, que parte con Adán e incluye a Abraham, Buda y Cristo.

La religión se apoya en el Qurán o Corán, Libro Sagrado de cerca de 300 páginas, dividido en 114 capítulos o suras, dispuestos según su extensión, salvo la breve oración que forma el sura I. El contenido del libro oscila entre las concepciones de predestinación y libre albedrío, según sea que los versículos se dirijan a la multitud indiferente o al grupo de los creyentes. Aunque no hay en el Corán una exposición sistemática de las creencias o de los ritos musulmanes, se desprende de él, considerado en su totalidad, un cuerpo más o menos coherente de doctrinas y de obligaciones prácticas. El Corán es complementado por la Sunna, colección de dichos, hechos y costumbres de Mahoma. La compilación de textos que comprenden el Corán y la Sunna es posterior a la muerte del Profeta, aunque se hizo en base a diferentes versiones que circulaban entre sus compañeros.

El código ético de la religión de Mahoma consta de cinco preceptos insoslayables o “pilares del Islam” (*arkaan al-islam*): profesión de fe (*cha-ajada*), recitación de oraciones canónicas en horas preceptivas (*salaat*), generosidad en la limosna (*zakaat*), ayuno en los días establecidos (*saiún*) y peregrinación a la ciudad santa de La Meca, al menos una vez en la vida (*hayy*).

Los primeros islámicos fueron soldados-sacerdotes. El tiempo y esfuerzo empleado cotidianamente en venerar a Alá hacían innecesarias las órdenes religiosas. En árabe clásico, como en las demás lenguas cuyo vocabulario intelectual y político derivaban de aquél, no había parejas de palabras que correspondieran a las dualidades espiritual-temporal, laico-ecclesiástico o religioso-secular. Recién en los siglos XIX y XX —y entonces por influencia de ideas e instituciones occidentales—, se comenzó a buscar palabras nuevas (primero en turco y después en árabe) para expresar la idea de secular. Ni siquiera en el lenguaje moderno hay un equivalente musul-

mán para “Iglesia”, en el sentido de “organización eclesiástica”. Los distintos vocablos que significan “mezquita” aluden sólo a un edificio que es sitio para el culto, y no a una abstracción, autoridad o institución.

En Occidente, la separación final de Iglesia y Estado se alimentó de la interferencia excesiva del clero en asuntos políticos, socioeconómicos y científicos. Tal separación fue viable por el hecho de que los cristianos tenían una jerarquía eclesiástica que podía ser separada y aislada de la política. Entre los musulmanes, una separación semejante ha presentado siempre grandes obstáculos, que los juristas tradicionales salvaron al dotar de legitimidad religiosa a un Estado casi carente de representatividad social. En rigor, las nociones de “integrismo” y “fundamentalismo” corresponderían a vertientes protestantes del Cristianismo, una religión donde la existencia de dos autoridades se remonta al fundador, quien ordenó a los suyos “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. En el Islam anterior a la occidentalización no había dos poderes, sino uno sólo, y, por tanto, no pudo surgir el asunto de la separación.

Por otro lado, el musulmán debía estar siempre preparado para la guerra contra el *dar al-jarb* “la tierra de los infieles”, de manera que el ejército era un modo de vida en vez de una carrera. Los versículos 11 y 12 del capítulo o sura LXI del Corán, denominado “La Línea de Combate”, exhorta a combatir con bienes y personas en la senda de Dios: “Si lo hacéis, Dios perdonará vuestros pecados y os introducirá en jardines por los que corren ríos, y en excelentes moradas en los jardines del Edén”⁴. No obstante, en los primeros siglos del Islam la mayoría de los líderes de la comunidad se oponía a las pretensiones de algunos de erigir el esfuerzo guerrero (*yihad*) en sexto “pilar” religioso.

Las ideas occidentales de Estado y Nación representan un fenómeno europeo muy concreto, ubicado entre los siglos XVI-XIX y vinculado a hechos como el Renacimiento, el desarrollo del capitalismo, la noción de “individuo”, etc. Los musulmanes han sido sobresalientes constructores y administradores de Estados y de Imperios. Pero para ello tuvieron que derrochar imaginación, imitación e ingenio.

El texto de mayor relevancia política contemporáneo de Mahoma es conocido como “Constitución de Medina” y data probablemente del período de la Hégira, cuando los primeros fieles tuvieron que replegarse de La Meca a Medina (622-624), y del cual parte la cronología musulmana. La “Constitución” es la fuente de una tradición corporativista basada en “unidad y diversidad” que, con sus múltiples comunidades religiosas (*milal*) y

⁴ El Corán, introducción, traducción y notas de Juan Vernet (1983), p. 597.

variadas asociaciones funcionales (*asnaf*) constituyen el ideal originario del Estado islámico. El documento establece las bases de una agrupación trans-tribal y básicamente religiosa. No niega por completo las subdivisiones, ni tampoco excluye a los no musulmanes del espacio político imaginado, pues habla de una *Umma*, en la cual están incluidos los judíos de Medina. La *Umma* es la comunidad islámica, única y universal, que abarca todos los lugares donde está establecido el gobierno musulmán y en los que prevalece la ley islámica.

3. Sunnitas y chiítas

Hace un par de décadas, cuando la problemática islámica concentraba menos atención, el público identificaba el extremismo con los chiítas, afines al Ayatollah Ruhollah Jomeiny (1902-1989), quien en 1979 derribó al Sha Mohammed Reza Pahlevi e instauró una República Islámica en Irán. Los chiítas, llamados así por declararse miembros del Shíat Alí, “Partido de Alí” (*Ibn Talib*), primo y yerno del Profeta, se adelantaron a las demás vertientes del Islam en hacer de la muerte y el martirio el centro de sus devociones. La corriente más numerosa del Islam, que se define sunnita, “adepta a la sunna” o costumbre ortodoxa, y al tronco árabe originario, suele considerar a los chiítas herejes, idólatras y contaminados por el misticismismo característico de la antigua cultura irania. Por su parte, los chiítas tildan de falsos a muchos de los contenidos del sunnismo e introducen matices propios en el Corán y la Sunna.

A la muerte de Mahoma, que no tuvo hijos varones ni fijó sucesión, la comunidad de los creyentes acordó que la jefatura suprema del Islam o Califato fuera traspasada a Abu Bakr (632-634) y después a Umar (634-644). Los desacuerdos y la primera *fitna* (“ruptura de la comunidad”) que se gestaron al calor de la expansión hacia nuevos territorios y la creciente complejidad en el tejido sociopolítico de los fieles, se tradujo en críticas y conspiraciones contra el liderazgo de Utman (644-656), las que continuarían durante el quinquenio del califato de Alí⁵.

Los partidarios de Alí sufrieron múltiples fracturas internas, algunas de las cuales se aficieron al hermetismo y la alquimia o desembocaron en conglomerados sincréticos disímiles, como la secta alawi, a la que pertenecen la familia El Assad y la elite gobernante en Siria; y la fe Bahai, reprimida en su cuna irania y bien aclimatada en varios países latinoamericanos. Los chiítas del tronco principal, llamado “duodecimano”, constituyen la

⁵ Detalles de la trayectoria de las primeras divisiones en Claude Cahen, *El Islam* (1987), pp. 21-121.

mayoría de la población en Irán (89%), Azerbaijón (60%) e Iraq (55%), y minorías significativas en Líbano (33%), Kuwait (24%), Qatar (20%) y Afganistán (15%). Sostienen que, luego del asesinato de Alí por un sectario jariyí (661), se desató una campaña sunnita de persecución contra familiares y partidarios suyos que extravió al Islam y sólo concluirá al “Fin de los Tiempos”. Entonces, los enemigos de Alí serán condenados como infieles, y reaparecerá el XII Imán, el Guía Espiritual Supremo, quien desde el siglo IX permanecería vivo y oculto en un pozo secreto en Iraq.

La norma de un musulmán sunnita es la obediencia a quien legisla con legitimidad, según la ortodoxia de Mahoma, y mantiene la cohesión de la *Umma*. El estudioso español Cruz Hernández atribuye al sentido conservador que se desprende de la convicción de que “todo está hecho y bien hecho por Alí”, que se tradujo en la inmovilidad que adquirió el currículum de estudios, la crisis del pensamiento sunnita en los siglos XV-XIX⁶. En aquel período, las ciencias naturales, con excepción de la medicina, estaban excluidas. La enseñanza superior limitaba la cultura general a la gramática y la literatura, mientras se centraba en las disciplinas religiosas del *Hadit* (“tradiciones”), *Fiqh* (Derecho), *Kalaam* (“reflexión teológica”) y *Tafsiir* (“comentarios sobre el Corán”). Paralelamente, los centros de enseñanza chiítas mostraban una elasticidad considerable, congruente con la doctrina del partido de Alí, según la cual “todo Orden es transitorio” hasta que reaparezca el Imán Oculto.

El caudillo militar Ismail Safavi derrotó y expulsó a los sunnitas de Irán, en el siglo XIV, y erigió al shiísmo duodecimano en religión oficial. La protección estatal permitió a los clérigos iraníes estructurar una organización jerarquizada, sin precedentes en el conjunto del Islam. No obstante, la influencia de los clérigos y activistas chiítas varió en función del mayor o menor apoyo recibido de las dinastías monárquicas y, hasta la confrontación con las políticas de modernización occidentalista del Sha Mohammed Reza Pahlevi, mantuvieron un perfil político relativamente bajo. Incluso, en varias coyunturas políticas, esgrimieron el arma de la *taqiya* o disimulo, empleada con frecuencia antaño en los momentos más álgidos de la represión sunnita.

Taqiya es un vocablo de origen árabe, con raíz etimológica común con el chilenuismo homófono pero de significado opuesto: mientras la conducta usual en un chilenu “taquillero” lo empuja a permanecer como centro de atención siempre que se pueda, la *taqiya* autoriza a un musulmán perse-

⁶ Miguel Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, T. II (1981), p. 352.

guido a ocultar la verdad, o mentir conscientemente, sin pecar por faltas al precepto de *raay*, pensamiento recto. La *taqiya* es, por tanto, un argumento al que, en casos extremos, pueden recurrir los musulmanes piadosos que desean ocultar la autoría de actos terroristas.

Tras controlar el movimiento de protestas que derribó al Sha, en 1979, los clérigos chiítas estrenaron un modelo que, en varios aspectos, concitó la admiración de chiítas y sunnitas tradicionalistas. En la cúspide del mismo se encuentran los Ayatollahs, quienes detentan también el poder político.

La Constitución Islámica explicita que el Jefe de Estado es el Ayatollah Alí Jamenei, heredero de Jomeiny, en su carácter de Imán, cargo no electivo, vitalicio y sin contrapesos. El Ayatollah Jamenei dispone, además, de facultades para destituir al Presidente de la República, Mujammad Jata-mi, un clérigo de rango inferior y plataforma más o menos reformista, que ganó la reelección recientemente. La declinación relativa de la participación iraní en el activismo islámico internacional se perfiló, en los últimos años, en paralelo con las indefiniciones políticas en Teherán y con el relevo de un extremismo de inspiración sunnita. Sin embargo, probablemente nunca tuvo la peligrosidad que se le asignó. Las animosidades de larga data entre sunnitas y chiítas, así como la condición minoritaria de estos últimos en el conjunto de la comunidad musulmana, restan a los partidarios de Alí capacidad de convocatoria para un movimiento internacional extremista numeroso.

4. Derecho y política

El derecho islámico no fue concebido como una disciplina independiente o empírica, puesto que tampoco había distinciones entre lo “legal” y lo “religioso”. En el Corán y en la Sunna ambos aspectos están entrelazados. En teoría, los principios generales, de acuerdo con los cuales debían reglamentarse todos los asuntos, se encontraban en el Corán. Pero no todos los asuntos podían esclarecerse por esa vía con la misma claridad y detalle. Se requería interpretación y elaboración. El único intérprete en cuyo juicio se podía confiar a ciegas era Mahoma, por cuyo conducto fue revelado el Libro Sagrado. Según el Corán, el Profeta, además del *kitaab*, el texto escrito, tenía también *hikma*, la sabiduría mediante la cual los principios últimos podían aplicarse a los casos particulares y a los episodios de la vida cotidiana. De manera que los dichos y hechos de Mahoma, transmitidos por la serie de narradores fidedignos que compone la Sunna, se erigieron pronto en complemento indispensable del Corán.

La Sunna tiene importancia extraordinaria como norma reguladora del vivir musulmán. Para su aplicación, se recurre a cuatro principios capitales: el de analogía (*qiyaas*), el del consenso de la *Umma* (*ijma*), el de razonamiento recto (*raay*) y el derecho consuetudinario (*adaaj*). El resultado de la aplicación de este conjunto de principios y la codificación de sus conclusiones conforman la *Sharía* o ley musulmana.

El lenguaje político de sunnitas y chiítas se remonta también al Corán, las tradiciones de Mahoma y las costumbres de sus compañeros. A su vez, a propósito de lo político, éstas tienen sus raíces en la Arabia antigua y en las creencias cristiana, judía y pagana, que coexistían en el lugar en el momento en que apareció el Islam. Pero la gran extensión del Estado y de la comunidad islámicas bajo los primeros califas, hasta llegar a cubrir una vasta área (desde Europa y el Atlántico, por un lado, hasta conectar con la India y China, por el otro) aportaron múltiples influencias adicionales a la nueva fe y a la nueva civilización, cuando aún eran jóvenes y maleables. Las costumbres de los imperios persa y bizantino romano, por ejemplo, a cuya costa el emergente imperio islámico obtuvo la mayor parte de sus provincias y de su personal administrativo, contribuyeron a ajustar los procesos y principios.

En un ciclo de conferencias en la Universidad de Chicago, en 1986, el académico Bernard Lewis expuso en detalle la manera en que la traducción al árabe, desde el siglo VIII, de manuales persas sobre el arte de gobernar y la etiqueta de la corte, así como de tratados griegos sobre filosofía política, proporcionaron sofisticación al discurso islámico sobre estos temas. Precisaba Lewis que, hacia el siglo XI, el árabe había terminado de asimilar estos préstamos de los antiguos imperios y los había fusionado con una cultura política que era claramente islámica.

A continuación, ocurrió una segunda transformación, resultado del movimiento de los pueblos de la estepa en el corazón del Islam. Primero los turcos y luego los mongoles llegaron por el norte y por el este, en una serie de oleadas de migraciones que abarcan los siglos XI-XIV. Entraron en el mundo islámico como conquistadores, unos convertidos en sus lugares de origen a la fe de Mahoma y otros, los mongoles, como extranjeros paganos. Durante varios siglos, el Islam permaneció controlado por dinastías, Estados y ejércitos de orígenes turco o mongol, los cuales impusieron un modelo diferente de gobierno y de asociación, que se consolidó en los grandes imperios del período postmongol en Turquía, Irán, Asia Central y la India (que incluía el actual Pakistán).

⁷ El derecho musulmán es bastante complejo. Véase resumen simplificado en Claude Cahen, *El Islam* (1987), pp. 68-80, y H. A. R. Gibb, *El Mahometismo* (1952), pp. 82-98.

Estos imperios tuvieron una estabilidad, una permanencia y una regularidad en sus estructuras administrativas desconocidas en el Islam clásico. También, trajeron un vocabulario nuevo procedente de las lenguas de la estepa y cambiaron el significado de muchas palabras del léxico antiguo. Muestra de ello fue la civilización del Imperio Otomano, donde el árabe, el persa y el turco se combinaron con armonía como instrumentos de una cultura general y, más específicamente, de una cultura política que moldeó los destinos de buena parte del Cercano Oriente durante medio milenio⁸.

No obstante, si se desea rastrear los antecedentes de un extremismo sunnita se debe retroceder hasta el siglo IX, punto de partida de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas: malikita, hanifita, shafiíta y hanbalí. Ello se explica porque la actividad pionera del pensamiento de la comunidad islámica y su forma de expresión más desarrollada están en el derecho más que en la teología: las necesidades prácticas de la *Umma* en formación exigieron la estabilización y la normalización de los procesos jurídicos, antes de que la curiosidad de los sabios musulmanes se planteara y resolviera problemas metafísicos.

Abu Hanifa (699-767) inspiró la escuela jurídica sunnita que predominó originalmente en Turquía, Afganistán, Pakistán e India, la cual busca ceñirse a las realidades existentes y necesidades del Estado. Los hanifitas propugnan el ejercicio del criterio personal al optar entre tradiciones contrapuestas, tienen coherencia teórica general y, en varios períodos, han mostrado alguna audacia innovadora. Los malikitas atacaron las inclinaciones intelectualistas hanifitas y enseñaron que sólo una tradición, la más autorizada, debía tener validez. La escuela jurídica fundada por Maalik Ibn Anaas (720?-796) en Medina, tuvo a su favor la convicción difundida de que, puesto que su asiento había sido la Ciudad de Mahoma, debía conservar particularmente bien las costumbres y el espíritu del Profeta. Se extendió por el Occidente musulmán, pero tuvo menor aceptación en el Oriente. El shafiísmo es influyente en Indonesia. También la escuela del palestino Shafií (767-820), quien se consideró un discípulo y continuador de Maalik, abogó por el tradicionalismo y repudió las interpretaciones personales que validaban los hanifitas.

No obstante, la hanbalí, hegemónica en el norte y en el centro de Arabia, fue la más tradicionalista de las escuelas. De manera indirecta, por la influencia posterior de juristas y predicadores que se apoyaron en ella, la escuela hanbalí es, en la actualidad, la de mayor crecimiento potencial, a costa de la hanifita, en India, Pakistán, Afganistán y Asia Central.

⁸ Véase Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (1988), pp. 50-76.

El mayor impacto de Ahmad Ibn Hanbal (780-855) en el tema que nos ocupa radica en que, de hecho, autorizó en los sunnitas la desobediencia y la rebelión contra las autoridades que amenazan la unidad de la *Umma*. Para este jurista, malikitas y shafíitas concedían aún demasiado espacio al razonamiento humano. Al respecto, Ibn Hanbal insistía en que era preciso evitar toda interpretación del Corán y de la Sunna que se aparten del sentido literal estricto de las mismas. Llegó a inculcar en los hanbalíes la aplicación de la pena de muerte a los musulmanes que no cumplan con las oraciones obligatorias. Con todo, los pronunciamientos de Ibn Hanbal no implicaban necesariamente la rigidez que mostrarán en algunos de los afiliados a su escuela.

5. Desenredando el turbante

Las autoridades musulmanes opuestas a las posturas extremistas acostumbran condenarlas por “jariyíes” (“Separados”), nombre de la secta religiosa más antigua del Islam. Los jariyíes surgieron en las filas de Alí, el cuarto gobernante después de Mahoma, durante la batalla de Siffin (657) contra el gobernador de Siria, Mu’awiya. Cuando Mu’awiya propuso detener el combate y recurrir al arbitraje de dos mediadores que resolvieran el conflicto “de acuerdo a los dictados del Corán”, la mayoría del ejército de Alí aceptó. Pero un grupo de combatientes se negó, alegando que “el juicio sólo corresponde a Alá”.

El grupo abandonó el ejército y, con posterioridad, fue engrosado por otros combatientes, descontentos porque los mediadores habían beneficiado a Mu’awiya. Más tarde, los jariyíes, considerados herejes por el conjunto de la comunidad musulmana, se dividieron en múltiples grupúsculos, identificados por su hostilidad hacia cualquier autoridad no apegada al Corán. Las corrientes jariyíes, que se desarrollaban en estricta clandestinidad, tenían denominadores comunes, de los cuales los militantes islámicos rescatarían cuatro: a) soberanía absoluta e imperio de Alá (*hakimmiya*), b) rechazo de una fe que no se plasme en obras, c) condena como infiel, e incluso pena de muerte, para blasfemos y pecadores y d) repudio a liderazgos fundados en la etnia, la clase social o el nivel educacional (incluido el teológico).

Aunque el extremismo islámico adopta el principio de la *hakimmiya* (soberanía e imperio absolutos de Alá), rehúye la identificación explícita con los jariyíes, debido a la ancestral connotación negativa que arrastraron esos sectarios. Reivindica en su totalidad, sin embargo, la doctrina de Abu-l-Abbas Ibn Taymiyya (1263-1328), un jurista sirio de la escuela pu-

rista hanbalí, que fue testigo de la fragmentación del imperio árabe en diminutos Estados, en franca decadencia y amenazados por fuerzas externas.

El medio político, dominado en ese entonces por antiguos esclavos turcos mal arabizados y de formación militar, buscaba la legitimación islámica dirigiéndose a autoridades religiosas dóciles y muy dependientes de los gobernantes. Frente a una sociedad cuyas patologías percibía con agudeza, Ibn Taymiyya dedicó una colección de disposiciones jurídicas (*fatwas*) a criticar “el régimen de explotación social basado en el dominio de una minoría militar [...] por un ideal de cooperación comunitaria para mayor gloria del Islam”⁹. Exigió de cada cual la máxima energía, y de todos la máxima cohesión, para la guerra santa (*yihad*) contra quienes obstaculizaban la subordinación total a Alá o se desviaban de la ley musulmana. El jurista sirio enfatizaba la primacía y necesidad de un gobierno fuerte para prevenir herejías, divisiones y revueltas. Fue, además, enemigo implacable de los chiítas, a quienes consideraba desviados por la cultura persa y ajenos al verdadero Islam de matriz árabe.

Ibn Taymiyya fue fuente directa de inspiración para Mujammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), personaje histórico central en la trayectoria del islamismo contemporáneo. Lo que, en síntesis, propugnó este predicador árabe fue la vuelta al Corán y a las tradiciones fundadoras de los musulmanes. En varios sentidos, el resultado de su prédica fue contrario a lo que esperaba. Este hanbalí itinerante defendió la libertad en la interpretación de las doctrinas de Mahoma y repudió, al respecto, el principio de autoridad. A la vez, buscaba una renovación del Islam para librarlo de adherencias exógenas, entre ellas, de los residuos persas de los chiítas. Rechazó el método de razonamiento por analogía en el Corán, para impedir generalizaciones que dañaran el sentido espiritual del texto sagrado. Pero, sin poder completar la libre interpretación por extensión analógica, los continuadores de al-Wahhab, o wahhabitas, instauraron un literalismo más riguroso y restrictivo que el de las autoridades religiosas que creían superar.

El sunnismo wahabbita es la religión de Arabia Saudita, erigida en instrumento de la monarquía absoluta para la legitimación y el control social. Se expresa en tribunales que aplican una interpretación rígida de la *sharía* y un omnipresente sistema *mutawwi*, o de “policía moral”, parecido al imperante en Afganistán bajo los talibanes. No obstante, el rigorismo ético de al-Wahhab, que unía a la presión coercitiva la recuperación de lo social del Islam primitivo, favoreció la creación de colonias agrícola-militares para realizar labores en colectivo. Los miembros se llamaban entre sí

⁹ Citado en Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon* (1984), p. 212.

“hermanos” (*ijwaan*). El sentido positivo del trabajo que ello acarreaba sirvió para revertir la subvaloración del trabajo manual, heredada del Imperio Otomano. Los *ijwaan* ayudaron a la formación de Arabia Saudita antes de que la monarquía se volviera contra ellos y aniquilara sus fuerzas, en 1929-1930.

El referente doctrinal reconocido de Osama bin Laden es la síntesis de Ibn Taymiyya y al-Wahhab plasmada por Juhaiman al-Utabi (1936-1979), oriundo de una colonia *ijwaan*, en la ruta de Ryad a Medina y nieto de un caído en la batalla de Sabla contra los sauditas, en 1929. Los panfletos que el *ijwaan* redactaba y distribuía citaban profusamente a Ibn Taymiyya y pedían la vuelta a un wahhabismo más puro. Sus textos, que conmovieron en la época al joven Bin Laden, tronaban contra la contaminación de Arabia por los valores occidentales, la corrupción de la dinastía saudita y la complicidad de los líderes jurídico-religiosos o “ulemas” con todo eso¹⁰. El *ijwaan* terminó por tomarse la mezquita de La Meca y en la sangrienta refriega para desalojarlo, Juhaiman perdió la vida, junto con 450 compañeros suyos y cerca de 2.500 soldados gubernamentales.

La importancia creciente de la politización religiosa entre los musulmanes puede interpretarse como crisis de identidad, acentuada por la globalización, y consecuencia de experiencias sucesivas fallidas de desarrollo laico. En ese sentido, se mencionan tanto la Turquía de Mustafá Kemal (1881-1938) y el Irán del Sha Mohammed Reza Pahlevi (1919-1980) como los ensayos socialistas en Egipto (1956-1970), Argelia (1965-1989) y Yemen del Sur (1970-1990). Mientras quiere petrificar el estrecho vínculo entre religión y política, santificado por los juristas tradicionales para legitimar el Estado, la politización islámica socava la petrificación al politizar la visión particular de la religión que tiene en mente.

6. Los sorprendentes talibanes

La historia de Afganistán demuestra que no es suficiente desalojar a los talibanes de las ciudades para controlar el país. En el siglo XIX, los afganos perdieron casi todas las batallas frontales contra los ingleses, pero salieron victoriosos siempre que acudieron a la guerra irregular. El ejército británico ocupó Kabul en dos ocasiones, luego de desalojar al caudillo Dost Mujammad (1839) y, después, al derribar al emir Sher Alí (1878): en ambos casos, estallaron disturbios populares que obligaron a los ingleses a retirarse. Las tropas soviéticas retuvieron los más importantes centros urba-

¹⁰ Sobre Juhaiman, véase Nazih Ayubi, *Political Islam* (1994), pp. 46-149.

nos de Afganistán durante una década (1979-1989). No obstante, sufrieron el más humillante revés a manos de guerrilleros islámicos afganos, entrenados o financiados por EE.UU., Pakistán y Arabia Saudita.

A continuación, tocó a la agrupación islámica tayika de Burhanuddin Rabani y de su comandante militar, Ahmad Sha Masud, asesinado en septiembre último, verificar que, en Afganistán, la capital es políticamente insignificante. Rabani y Sha Masud ingresaron triunfalmente en Kabul, en 1992, y formaron un gobierno, cuyo control real de la situación fue pronto espurio. La autoridad fue desafiada y desestabilizada con facilidad por Gulbuddin Hekmatyar, un rival islámico más ultra. Finalmente, en septiembre de 1996, Rabani, Masud y Hekmatyar fueron desplazados, los tres, por la ofensiva del movimiento talibán del mulá (“intérprete de la religión”) Mujammad Omar.

Lo paradójico es que si la operación “Libertad Duradera” desea borrar del país a Osama bin Laden y a su aliado, el mulá Omar, además de paciencia, necesita incluir talibanes en el próximo gobierno. De lo contrario, repetiría el gravísimo error de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y el Inter Services Intelligence (ISI), directorado pakistaní de Inteligencia, que ignoraron, en 1979-1994, la ecuación tradicional de etnias y confederaciones tribales, imprescindible para la gobernabilidad allí.

Afganistán tiene casi 26 millones de habitantes, en su mayoría musulmanes sunnitas (84%) y repartidos entre las siguientes etnias: pashtún (38%), de lengua pushtu; tayikos (25%), sunnitas de lengua dari, derivada del persa; hazaras (19%), en su mayoría musulmanes chiítas y de descendencia mongola; y uzbekos (6%), sunnitas con lengua derivada del turco. Pushtu y dari son las lenguas oficiales de Afganistán, a pesar de que existe una vieja enemistad entre pashtunes y tayikos, la cual es alimentada por Pakistán. Sólo tiene algunas textileras y pequeñas fábricas de jabón, muebles y cemento. Apenas 12% de la tierra es apta para cultivar nueces y frutas; la tercera parte de la población es nómada. La principal riqueza afgana es el opio, que se envía de contrabando a Pakistán, a localidades pashtunes al sudoeste de Peshawar donde, como en Darha, florecen pequeñas y medianas empresas dedicadas a copiar y fabricar en serie armas occidentales.

La etnia pashtún, originaria de la zona, y establecida también en las fronteras occidental y noroccidental de Pakistán, está dividida en las confederaciones ghilzai (este afgano y noroccidente pakistaní) y durrani (centro y sur afgano, provincia occidental pakistaní de Baluchistán). Aunque es minoritaria, la confederación pashtún durrani tiene mayor cohesión que la ghilzai y aportó los fundadores de la nación afgana, sus más recordados

héroes militares y la elite gobernante hasta que el pro-comunista Partido Democrático Popular (PDP) se hizo con el poder, mediante un golpe de Estado militar, en abril de 1978. En la época, los durrani estaban a favor del retorno de Zahir Sha, el último monarca durrani, exiliado en Italia tras ser depuesto, en 1973, por un primo. Éste, también durrani, había sido ejecutado durante el golpe pro-comunista. La dirección superior del PDP estaba compuesta por miembros de la confederación pashtún mayoritaria de los ghilzai. Por esa razón, después de la intervención militar soviética (diciembre de 1979), la CIA y el ISI destinaron ayuda militar prioritaria a los *mujahidines* (“guerreros santos”) de Hekmatyar, líder islámico de la misma confederación.

Sin embargo, en sociedades segmentarias y tradicionalistas, la legitimidad de los ancestros es la que cuenta. En los comienzos de la lucha contra la presencia soviética, los adolescentes y jóvenes afganos durrani refugiados en Pakistán, fueron acogidos en madrasas (“casas de conocimiento islámicas”) de las redes “deobandis”, administradas por sus hermanos, durrani pakistaníes. Deobandi es una pequeña localidad de la India, a tres horas de Nueva Delhi, donde desde 1866 funciona la madrasa de Dar-ul-Uloom.

Los musulmanes de la India se desempeñan dentro de los códigos de la escuela jurídica hanafita, que prescribe una cierta racionalidad y moderación. Pero, desde su fundación, la madrasa de Deobandi es ajena al hanifismo, que considera inapropiado para la misión de preservar la pureza y el rigor islámico de la contaminación con la religión india. Por ello, suscribe doctrinas más próximas a la escuela jurídica ultratradicionalista hanbalí. Los deobandis proscriben la jerarquía entre los musulmanes, las imágenes con forma humana y las formas occidentales de entretenimiento, a la vez que reducen los roles que pueden desempeñar mujeres y castigan con severidad que los hombres corten sus barbas o falten a las oraciones.

La madrasa de la India se inscribe dentro del islamismo sunnita wahhabita, que es el de Arabia Saudita. Pero de hecho, el deobandismo sostiene unas doctrinas que son aún más tradicionalistas y extremas que el wahhabismo saudita oficial, del cual implícitamente toma distancia. La madrasa Dar-ul-Uloom, con probable financiamiento privado de anónimos millonarios ultratradicionalistas de países del Golfo Pérsico, tiene decenas de filiales en el oeste y noroeste de Pakistán. Desde esas áreas, los deobandis emprendieron la colonización del sunnismo hanafita pakistaní y afgano. Establecieron circuitos de tráfico comercial y contrabando, se ligaron con oficiales de los institutos armados y del ISI, y contribuyeron a gestar el Jamiat-e-Ulema-i-Islam (JUI), el más extremista, beligerante e influyente de

los partidos políticos islámicos pakistaníes. El deobandismo, enquistado en las profundidades de la fragmentada estructura del poder en Pakistán, acunó y adoctrinó a los futuros talibanes (“estudiantes de teología” en las madrasas filiales de Dar-ul-Uloom)¹¹.

Hacia 1994, era evidente que las autoridades pakistaníes suponían que Rabbani y Sha Masud tenían simpatías por India, Irán y Rusia. También era evidente que el protegido de la CIA y el ISI, Gulbuddin Hekmatyar, no podría unificar a los pashtunes ghilzai ni hacerse de Kabul. El caos imperante en las rutas afganas de comercio, dañaba a los gremios de contrabandistas y transportistas, activos en los círculos de poder en Pakistán. Fue ocasión para que los hilos deobandis hicieran cambiar las apuestas de la CIA, el ISI y el régimen pakistaní, de manera de lanzar al movimiento talibán a la conquista. El financiamiento de EE.UU., Pakistán y Arabia Saudita, incrementado con los aportes monetarios de comerciantes, contrabandistas de opio y gremios de transporte pakistaníes se encargó del resto. Cuantiosos fondos permitieron a los talibanes pagar con puntualidad a una tropa reclutada entre soldados experimentados de otros grupos islámicos y del derrotado ejército del régimen pro-soviético de Afganistán.

A estas alturas, si el wahhabismo deobandi no está implantado también con solidez entre los pashtunes durranis afganos, al menos desplazó hacia los talibanes la lealtad a Zahir Sha, que alguna vez tuvo la confederación. Hay antecedentes de fisuras tenues en la jefatura talibán, previas a la operación “Libertad Duradera”, las cuales se relacionan con los lugares de nacimiento de los componentes de la dirección del movimiento. El sector más comprometido con Bin Laden estaría representado por los originarios de la zona de Kandahar, base personal del mulá Omar.

La Alianza del Norte es una agrupación muy inestable de tayikos, uzbekos y chiítas hazaras con un puñado de bandidos pashtunes ghilzai, provenientes de la organización de Gulbuddin Hekmatyar. El más conocido de los jefes militares aliancistas, el general uzbeko Abdul Rashid Dostum, cambió de bando repetidas veces en 1985-1997: fue oficial del gobierno prosoviético de Najibullah antes de independizarse con sus hombres y hostilizar a Najibullah, hacer las paces con los rebeldes tayikos y, después, unirse al rival de los tayikos, Hekmatyar. A continuación, Dostum se alineó por corto tiempo con los talibanes (y contra los tayikos y Hekmatyar), antes de rebelarse contra los talibanes por un par de años, dedicar otros tres a vacacionar en la República de Uzbekistán y reincorporarse, en enero, a la Alianza del Norte.

¹¹ Janaki Bahadur, “School Offers Islamic Fundamentals”, informe especial para *The Globe and Mail*, 12, 2001.

Sin embargo, lo más importante es que está comprobado que, debido a la idiosincrasia del país y de su vecino pakistaní, la incorporación de pashtunes durrani es imprescindible para gobernar Afganistán. No hay figuras pashtunes durrani disponibles fuera de los talibanes, pues todo parece indicar que Zahir Sha está desprovisto de arraigo en el país. Pero, por otra parte, una desertión de talibanes, en medio de lo que puede percibirse como un ataque extranjero, quebrantaría el legendario código ético de los pashtunes (“Pashtunwali”), que enfatiza la dignidad, el honor y la valentía en cualquier circunstancia.

7. Conclusiones

1) El Islam está compuesto por una pluralidad de grupos sociales, matices de sensibilidad y de cultura, donde pueden coexistir, tensionados, tradicionalismo y algo de innovación. No obstante, vistas a la luz de nuestros días, las características del *ethos* musulmán tienden a favorecer el tradicionalismo. Las causas probables de ello son objetos de debates entre los especialistas que no son analizados en este artículo. Pero, entre las tesis más conocidas, está la que plantea una búsqueda de identidad, acentuada por la globalización y por sucesivas experiencias fallidas de desarrollo secular.

2) El terrorismo islámico surge y se nutre de las vertientes tradicionalistas, aunque no las incluye todas. El violentismo sunnita es más preocupante que el chiíta, ya que el primero es cuantitativamente predominante. Aunque se han realizado esfuerzos por limar las asperezas ancestrales entre sunnitas y chiítas, se mantiene la enemistad mutua y es improbable que pueda ser remontada por alguna agrupación o Estado en el futuro cercano.

3) Las corrientes neowahhabitas son, al interior de las vertientes tradicionalistas sunnitas, las más proclives a traspasar los límites tolerables de lo político. Esgrimen la herencia de los juristas hanbalíes Ibn Taymiyya y al-Wahhab para enjuiciar al wahhabismo imperante en Arabia Saudita y reprocharle su alianza con Occidente. Los neowahhabitas están representados por los deobandis pakistaníes y los talibanes afganos, así como por el saudita Osama bin Laden, a quien se atribuye la responsabilidad de los atentados del 11 de septiembre último. Deobandis y talibanes están doctrinariamente ligados a la madrasa tradicionalista Dar-ul-Uloom, que funciona en la localidad india que dio nombre a sus adherentes. Sin embargo, deo-

bandis pakistaníes y talibanes han intensificado el rigorismo de Dar-ul-Uloom.

4) Los objetivos explícitos en la operación “Libertad Duradera” no parece que puedan cumplirse a cabalidad a corto plazo. El desalojo total de los talibanes del gobierno alteraría la relación histórica de fuerzas, haría Afganistán ingobernable y crearía una situación muy difícil para las autoridades pakistaníes. La situación ideal sería instalar en Kabul un gobierno de transición, con talibanes distanciados del mulá Mujammad Omar. También se muestra un tanto azarosa la captura o muerte de Osama bin Laden. Por lo demás, dada la forma de operar de la agrupación Al Qaeda, nada permite asegurar que requiere a su jefatura actual para continuar funcionando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ajami, F. *The Arab Predicament*. Cambridge University Press, 1981.
- Ayubi, N. *Political Islam*. Routledge, 1994.
- Cahen, C. *El Islam*. Siglo XXI, 1987.
- Cooley, J. K. *Unholy War*. Pluto Press, 1999.
- Corbin, H. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Gallimard, 1968.
- Cruz, M. *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, 2, Alianza Universidad, 1981.
- Cuevas, C. *El Pensamiento del Islam*. Istmo, 1972.
- Fisher, M. M. J. *Irán*. Harvard University Press, 1980.
- Gibb, H. A. R. *El Mahometismo*. Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Geertz, C. *Observando el Islam*. Paidós, 1994.
- Hoffman, B. *Inside Terrorism*. Victor Gollanez, 1998.
- Hourani, A. *La Historia de los Árabes*. Vergara, 1992.
- Huntington, S. P. *El Choque de Civilizaciones*. Paidós, 1997.
- Husayn, A. S. M. *Shi'ite Islam*. State University of New York Press, 1975.
- Kepel, G. *Al Oeste de Alá*. Paidós, 1995.
- Kepel, G. *Le Prophète et Pharaon*. Le Découverte, 1984.
- Lewis, B. *The Political Language of Islam*. The University of Chicago, 1990.
- López, Ortiz P. J. *Derecho Musulmán*. Labor, 1932.
- Mackey, S. *The Saudis*. Signet, 1990.
- Malek, A. A. *La Dialéctica Social*. Siglo XXI, 1975.
- Naby, E. “Islam within the Afghan Resistance”. *Third World Quarterly*, Vol. 10, N° 2, abril 1988.
- Newell, N. P. y Newell, R. *The Struggle for Afghanistan*. Cornell University Press, 1981.
- Rashid, A. “Pakistan and the Taliban”. *The Nation* (Lahore-Oakistan), abril 11, 1998.
- Richard, Y. *L'Islam Chi'ite*. Arthème Fayard, 1991.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge University Press, 1958.
- Roy, O. “Afghanistan: Back to Tribalism or On to Lebanon?”. *Third World Quarterly*, Vol. 11, N° 4 (octubre 1989), pp. 70-82.
- Wiewiorka, M. *Sociétés et Terrorisme*. Arthème Fayard, 1988. □