



Usos y abusos de la religión

La dimensión religiosa fundamentalista en el 11S y 11M a través de la prensa española de referencia

Juan Luis Recio Adrados y Fernando Jiménez Núñez

UCM

EDITORIAL
COMPLUTENSE

Queda rigurosamente prohibida sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

© 2007 by Juan Luis Recio Adrados y Fernando Jiménez Nuñez
© 2007 by Editorial Complutense, S. A.
Donoso Cortés, 63 – 4. planta (28015) Madrid
Tels.: 91 394 64 60/1 Fax: 91 394 64 58
e-mail: ecsa@rect.ucm.es
www.editorialcomplutense.com

Primera edición: diciembre 2007

ISBN: 978-84-7491-834-2

Fernando Jiménez-Nuñez, Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (1971). Doctor en Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales por la UCM (1982). Actualmente es Profesor Titular del Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Amplió estudios en 1973-1974 como alumno becado en el Colegio de Europa de Brujas (Bélgica) donde se especializó en Ciencias Sociales. En 1974-1975 realizó un Master en altos estudios europeos en el Centro Europeo Universitario de la Universidad de Nancy (Francia), becado por el Gobierno Francés.

Becado en 1976 por el Ministerio de Asuntos Exteriores para realizar estudios en la American University de Washington (EE.UU.).

Entre sus principales publicaciones destacan: *La España Isabelina frente a la unidad de Italia 1859-1868*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, N° 196/83. 2 tomos.

Coautor de *Los ensayos fabianos. Escritos sobre el socialismo*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Colección Clásicos N° 1. 1985.

Los gobiernos de Isabel II y el proceso unificador italiano. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1989.

Asimismo, ha participado en libros colectivos como Manuel Baiôa (ed.) *Élites e poder. A crise do sistema liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*. Lisboa. Ediciones Colibrí, y Diego Palacios Cerezales y Mercedes Gutiérrez Sánchez (eds.): *Conflicto político, democracia y dictadura. Portugal y España en la década de 1930*.

Juan-Luis Recio Adrados, Ph. D. se doctoró en Sociología en el Graduate Center of the City University of New York (1975) y es en la actualidad Profesor Titular emérito en la Facultad de CC. PP. y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Ha enseñado y dirigido investigaciones y publicado libros y artículos sobre 1) las relaciones entre religión y política en España durante la transición a la democracia, 2) la identidad del Protestantismo en Centroamérica, 3)

la epidemiología y etiología del consumo de drogas, la prevención familiar y escolar de dicho consumo entre adolescentes y 4) la familia migrante Puertorriqueña en el estado de Nueva York, las migraciones laborales en el Salvador y Honduras y las migraciones españolas en Holanda y Suiza.

El Prof. Recio fue científico visitante distinguido en el National Institute on Drug Abuse (NIDA) los años 1991 y 1992 así como visiting scholar en las Universidades de Berkeley, San Francisco, Centroamericana de San Salvador y Los Andes en Bogotá. También obtuvo fellowships Fulbright, Del Amo y Real Colegio Complutense en Harvard University.

USOS Y ABUSOS DE LA RELIGION :

**LA DIMENSIÓN RELIGIOSA FUNDAMENTALISTA EN EL
11-S Y EL 11-M A TRAVÉS DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE
REFERENCIA (ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO E
INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA)**

Juan-Luis Recio Adrados y Fernando Jiménez Núñez

con la colaboración de

María José Molina, Juan Jesús Morales y Pablo Dopico

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Departamento de Sociología III

Madrid, Febrero 2006

Con nuestro agradecimiento a Ahmed Rashid por brindarnos su
opinión sobre el contexto histórico de nuestro estudio.

-ÍNDICE

RESUMEN *Pág.11*

ABSTRACT *Pág.12*

1.- OBJETIVOS DEL ESTUDIO. *Pág.13*

2.- EL CONTEXTO HISTÓRICO. *Pág. 13*

- LA GUERRA DE AFGANISTÁN Y AL-QAEDA *Pág.14*

1. Preámbulo a los perfiles históricos. *Pág.14*

1.1- La encrucijada histórica del Islam: Evolución Vs. Tradicionalismo. *Pág.14*

1.2- Palestina y Al-Ándalus en el discurso de Al-Qaeda y su importancia para el análisis histórico e intelectual del fundamentalismo islámico contemporáneo. *Pág.16*

2. Afganistán – Escuela de muhaidines. *Pág.21*

2.1- Antecedentes. *Pág.21*

2.2- La Guerra Afgano-Soviética. *Pág.23*

2.3- La hegemonía Talibán, el apoyo al terrorismo fundamentalista y el aislamiento internacional. *Pág.25*

2.4- La intervención militar de Estados Unidos. *Pág.29*

2.5- La misión de Naciones Unidas y el precario equilibrio actual. *Pág.32*

3. EL MARCO TEÓRICO SOCIOLÓGICO. *Pág.38*

1. La sociología de la religión en los paradigmas clásicos. *Pág.38*

1.1- Estructura social y religión. *Pág.38*

1.2- La relación entre religión y moral. *Pág.40*

1.3- Sujeto y objeto de la sociología de la religión. *Pág.42*

1.4- Definiciones sustantivas y funcionales de religión. *Pág.43*

2. Los tres paradigmas clásicos en sociología de la religión. Pág.43

2.1- Marx: la crítica de la religión. Pág.43

2.2- Durkheim: una teoría sociologista de la religión centrada en el ritual y poco interesada en el mito. Pág.46

2.3- Durkheim: presupuestos epistemológicos. Pág.47

2.4- El estructural-funcionalismo de Durkheim. Pág.48

2.5- Durkheim: funcionalismo de su sociología de la religión. Pág.51

2.6- Weber: evolucionismo, ética protestante y profetismo. Pág.52

2.7- Weber: su contribución específica a la sociología de la religión. Pág.54

2.8- Weber: racionalización y racionalismo religioso. Pág.56

2.9- Durkheim y Weber: lo sagrado vs. el carisma; el ritual vs. la tradición estereotipada. Pág.57

2.10- El cambio social y cambio institucional en Marx y Weber. Pág.58

2.11- Las diversas interpretaciones de la Ética protestante. Pág.59

2.12- El Islam como caso negativo de la tesis de la Ética protestante. Pág.60

3. Fierro, una visión neomarxista de la crítica de la religión. Pág.61

4. Cambio sociocultural y fundamentalismos. Pág.64

4.1- Fundamentalismos. Pág.65

4.2- Globalización y moral. Pág.65

5. El Islam y algunas de sus corrientes en las relaciones internacionales. Pág.68

6. Las religiones en la era de la globalización: el papel de la religión en la violencia y en la paz. Pág.71

6.1- Introducción. Pág.71

6.2- Globalización y sus consecuencias: conflictos de identidad, desecularización y “religión fuerte del fundamentalismo”. Pág.73

6.3- La religión y sus sucedáneos. El papel de la religión en la erupción y en la solución de los conflictos. Pág.77

-Bibliografía. Pág.78

4. HIPÓTESIS SOBRE EL 11-S Y EL 11-M. Pág.86

5. METODOLOGÍA. Pág.89

1. Selección del corpus. Pág.89

2. Análisis crítico del discurso: fundamentación teórica. Pág.90

2.1- Lenguaje y realidad: introducción. Pág.90

2.2- Ideología. Pág.92

2.3- Ideología y hegemonía. Pág.93

3. Análisis crítico del discurso. Pág.94

4. Marco analítico. Pág.95

5. Análisis semiótico-estructural e ideológico. Pág.96

6. EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE REFERENCIA EN TORNO AL 11-S. Pág.97

1.La reacción inmediata al 11-S en los editoriales de “El Mundo”, “ABC” y “El País”. Pág.97

1. 1-Resumen de los editoriales en torno al 11-S. Pág.97

1.2- Editoriales de “El Mundo”. Pág.97

1.3- Resumen de los editoriales de “El Mundo”. Pág.98

1.4- Editoriales de “ABC”. Pág.99

1.5-Conclusión sobre los editoriales de “ABC”. Pág.101

1.6- Editoriales de “El País. Pág.102

1.7- Comparación entre los editoriales de “El País”, “El Mundo” y “ABC” sobre el 11-S. Pág.103

1.8- El contraste de algunas reacciones de la gente al 11-S divergentes de los editoriales de prensa de referencia. Pág.104

1.9- Imperativo ético y estrategia antiterrorista. Pág.105

2. Los discursos de Bush. Pág.105

2.1- Autoimagen y contexto; intertextualidad; práctica discursiva y prácticas sociales. Pág.110

3. Los mensajes de Bin Laden. Pág.112

4. Resumen sobre las autoimágenes de Bush y Bin Laden: el maniqueísmo binario. Pág.116

5. El uso y el abuso de la religión en el conflicto actual. Pág.119

6. Estrategia política y minusvaloración del factor religioso. Pág.142

7. La religión es la culpable. Pág.149

8. La injusticia económica y la hegemonía política como causas. Pág.160

9. La interpretación política y de las relaciones internacionales: Afganistán, Pakistán, Arabia Saudí, Palestina. Pág.163

9.1- La conexión pakistaní en la Guerra de Afganistán contra los talibán y Bin Laden en los editoriales de “El Mundo”, “El País” y “ABC”. Pág.163

9.2- Resumen de los editoriales de “El Mundo”, “El País” y “ABC”. Pág.166

9.3- La guerra de Afganistán y el terrorismo de Bin Laden. Pág.166

9.4- Arabia Saudí, aliado musulmán de EE.UU. Pág.169

9.5- Palestina y Arabia Saudí: ¿razones o excusas? Pág.170

9.6- La instrumentalización política de la religión musulmana. Pág.171

9.7- La razón y la civilización occidental están en juego. Pág.173

7. EL CONTEXTO HISTÓRICO. II PARTE. Pág.175

-IRAK: ¿UN PAÍS IMPOSIBLE? Pág.175

1. Preámbulo: una falsa apariencia de estabilidad. Pág.175

2. Complejidades adicionales: geografía y configuración étnica y religiosa en el espacio iraquí. Pág.176

3. Problemas para la creación de una identidad nacional. Pág.179

4. El período colonial: Irak bajo dominación británica. Pág.182

5. La monarquía iraquí y la revolución de 1958. Pág.186

6. La ascensión de Saddam Hussein y la guerra Irán-Irak. Pág.190

7. La Guerra del Golfo y sus consecuencias. Pág.193

8. Guerra y ocupación de Irak. Pág. 198

9. ¿Fragmentación o coexistencia? Análisis de la situación actual y perspectivas de futuro. Pág.201

-Bibliografía. Pág.205

8. EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE REFERENCIA EN TORNO AL 11-M. Pág.207

1. Artículos sobre el 11-M. Pág.207

2. Editoriales de “El País” sobre el 11-M. Pág.209

3. Editoriales de “ABC” sobre el 11-M. Condenas del terrorismo sin análisis del contexto. Pág.211

4. El terrorismo estadounidense y la guerra de Irak. Pág.216

5. Diálogo intercultural e inter-religioso. Pág.225

9. LA PRENSA DE LOS EE.UU. Pág.232

1. National Review. Pág.232

1.1- Resumen de análisis del discurso en torno al 11-S. Pág.235

1.2- Síntesis global. Pág.238

2. The New York Times. Pág.239

2.1-Resumen de análisis del discurso en torno al 11-S. Pág.242

2. 2- Síntesis global. Pág.244

3. Dos artículos sobre el 11-M. Pág.245

4. Resumen análisis del discurso en torno al 11-M. Pág.247

10. CONCLUSIONES. Pág.248

11. DISCUSIÓN. Pág.252

1. El papel de las religiones en la solución de conflictos. Pág.252

2. El papel de las religiones en el perdón político y la reconciliación en el proceso de paz. Pág.253

3. El futuro de la globalización y de la religión en la planificación de la utopía. Pág.255

4. El saldo teórico sobre religión, moralidad y resolución de conflictos desde Durkheim a Habermas y Luhmann. Pág.256

-Bibliografía. Pág.258

APENDICE I Pág.264

1. Listado de editoriales y artículos de opinión de “The Nacional Review” sobre el 11-S. Pág.264

2. Listado de editoriales y artículos de opinión del “New York Times” sobre el 11-S. Pág.269-270

3. . Listado de editoriales y artículos de opinión del “New York Times” sobre el 11-M. Pág.278

APENDICE II Pág.282

-IRÁN: MODERNIZACIÓN Y TEOCRACIA. Pág.282

1. Introducción a la historia de Irán. Pág.282

2. La dinastía Pahleví, últimos Shah de Persia. Pág.285

2.1- Reza Shah Pahleví: Modernización y autoritarismo. Pág.285

2.2- Mohamed Reza Shah Pahleví: Indecisión y Dependencia. Pág.286

3. La revolución islámica. Pág.290

4. La etapa Bazargan: Expansión del poder del Consejo Revolucionario. Pág.293

4.1- Crisis de los rehenes de Teherán. Pág.294

5. Presidencia y huida de Bani Sadr. El reinado del terror y la consolidación de la Revolución. Pág.295

6. Consecuencias de la Guerra Irán – Irak. Pág.296

7. La ideología de Jomeini. Pág.297

8. Cambio de liderazgo y necesidad de reformas. Pág.300

9. Al límite de la diplomacia. Análisis de la situación actual. Pág.301

-Bibliografía. Pág.304

APENDICE III Pág.306

1. Análisis semiótico-estructural. Pág.306

2. Análisis semántico-estructural e ideológico. Pág.312

3. Técnicas de análisis del discurso. Pág.318

4. Aplicación de las técnicas. Pág.319

-Notas bibliográficas. *Pág.320-322*

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA FUNDAMENTALISTA EN EL 11-S Y EL 11-M A TRAVÉS DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE REFERENCIA (ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO E INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA).

RESUMEN

El foco principal de este estudio es el papel histórico y actual de los fundamentalismos religiosos en la erupción de los conflictos socio-políticos. El **objetivo** es analizar e interpretar desde una perspectiva sociológica crítica un corpus de textos seleccionados por su tratamiento de las masacres del 11-S y del 11-M en la prensa española de referencia. Se tendrá en cuenta la bibliografía más importante así como los editoriales y principales artículos de opinión en dicha prensa.

La **hipótesis** básica es que tanto el fundamentalismo islámico como el cristiano jugaron un importante papel en el desencadenamiento de las masacres, y de las guerras relacionadas con ellas, así como en el modo de afrontar sus consecuencias:

1) La escasa influencia de las Iglesias cristianas en la conducción de la crisis del 11-S parece consecuencia del proceso de secularización occidental, ya que los líderes de las Iglesias históricas, tanto en los EE UU como en Europa, se opusieron a la guerra preventiva, a diferencia de algunas iglesias evangélicas sudistas y movimientos neoconservadores norteamericanos. La “religión política” de éstos reivindica no sólo una hegemonía militar sino también una misión “mesiánica” en el ordenamiento internacional al margen de la ONU. El lenguaje de Bush refleja sus tesis.

2) La relación entre religión y política es bi-direccional y opera dentro de una constelación de variables socio-estructurales. Términos como “manipulación” y “fanatismo” evidencian la dificultad de dar sentido “racional” a la autenticidad religiosa de los kamikazes islámicos o de los dirigentes norteamericanos en una sociedad moderna.

ABSTRACT

THE RELIGIOUS FUNDAMENTALIST DIMENSION IN THE S-11 AND M-11 THROUGH THE SPANISH PRESS OF REFERENCE.

The main focus of this study is the historical and current role of the religious fundamentalisms in the eruption of the socio-political conflicts. The aim is to analyze and to interpret from a sociological critical perspective a corpus of texts selected by their treatment of the above mentioned massacres in the Spanish press of reference. There will be born in mind both the most important bibliography and the principal editorials and articles of opinion in the press of reference.

The core hypothesis is that both the Islamic and the Christian fundamentalism played an important role in the triggering of the massacres, and of the wars related to they as well as in the way of confronting their consequences:

1) The scanty influence of the Christian Churches in the handling of the crisis of S-11 looks like a consequence of the process of western secularization, since the leaders of the historical Churches both in the U. S. and Europe objected to the preventive war unlike some southern evangelical neo-conservative churches and movements. The "political religion" of the latter claims not only a military hegemony but also a "Messianic" mission of the United States in the international order away from the UNO. Bush's language reflects its theses.

2) The relation between religion and politics is bidirectional and operates inside a constellation of structural variables. Terms like "manipulation" and "fanaticism" demonstrate the difficulty of giving "rational" meaning to the religious genuineness of the Islamic kamikazes or of the North American leaders in a modern society.

1.- OBJETIVOS DEL ESTUDIO.

El **objetivo genérico** de esta investigación es profundizar, a través de su reflejo en los medios de comunicación, en el papel jugado por los fundamentalismos islámico y cristiano en los dramáticos sucesos del 11-S y del 11-M desde la perspectiva sociológica e histórica.

El **objetivo específico** es el análisis cualitativo de un corpus de textos seleccionados por su tratamiento de las masacres entre la prensa española de referencia de signo ideológico bien diferenciado, concretamente en los diarios “El País”, “El Mundo” y “ABC. El ámbito de referencia específico es el fundamentalismo religioso, pero al enmarcarlo en su **contexto histórico** y **sociológico**, se abordarán también aspectos de las **relaciones internacionales** como foco secundario del estudio.

Se trata de construir una interpretación o **marco teórico, más matizado y satisfactorio que los disponibles**, que tenga en cuenta alguna de la bibliografía más importante aparecida, con especial atención a los principales artículos de opinión aparecidos en la prensa y revistas de referencia norteamericanas, caracterizadas unas por su orientación liberal o progresista (“The New York Times”) y otras por su signo conservador (“National Review”).

2.- EL CONTEXTO HISTÓRICO.

-LA GUERRA DE AFGANISTAN Y AL-QAEDA (Primera Parte) Págs. 14-37

-LA GUERRA DE IRAK (Segunda Parte) Págs. 178-208

-LA REVOLUCION CHIÍ EN IRAN (Tercera parte) **APENDICE IV** Págs. 461-483

- LA GUERRA DE AFGANISTÁN Y AL-QAEDA

1. Preámbulo a los perfiles históricos.

1.1- La encrucijada histórica del Islam: Evolución Vs. Tradicionalismo.

Bernard Lewis, profesor de Historia del Oriente Cercano y Medio de la Universidad de Londres, trataba en su trabajo “The Arabs in History” de 1956 la problemática, entonces incipiente, a la que se enfrentaba el mundo árabe e islámico, que no era otra cosa que los desequilibrios políticos, económicos y sociales sobrevenidos a consecuencia del cada vez más intenso contacto con la arrolladora potencia de la civilización occidental, ávida de progreso económico tras la catástrofe de las dos guerras mundiales y dispuesta a trasladar a otros lugares y modos la lucha por la hegemonía que se venía produciendo en su interior a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

“ [...] el Islam, hoy en día, se encuentra cara a cara con una civilización extraña que desafía a muchos de sus valores [...]. Esta vez las fuerzas de resistencia son mucho mayores. [...] Pero si el metal es más duro, también lo es el martillo – pues el desafío de hoy en día es incomparablemente más radical, más agresivo, más persuasivo - [...]. El contacto con Europa [...] ha destrozado de modo irreparable la estructura tradicional de la vida económica, afectando a cada árabe en su subsistencia y holganza, en su vida pública y privada, pidiendo un reajuste de las formas sociales, políticas y culturales heredadas.

En estos problemas de reajuste los pueblos árabes pueden escoger distintos caminos, pueden someterse a una u otra de las versiones en pugna de la civilización occidental que se les ofrece, fundiendo su propia cultura e identidad con un conjunto más grande y dominante; o pueden intentar volver las espaldas al Occidente y todas sus obras, persiguiendo el espejismo de un retorno a un ideal teocrático perdido, abocando en vez de esto a un despotismo restaurado que ha tomado del Oeste su maquinaria, tanto de explotación como de represión, y su verbosidad de intolerancia, o finalmente -y para esto es un requisito previo la eliminación de lo irritante de una tutela occidental-, pueden lograr renovar su sociedad desde dentro, entrando en tratos con Occidente en términos de igualdad y cooperación, absorbiendo algo de su ciencia y humanismo, no

sólo en apariencia, sino sustancialmente, en un armonioso equilibrio con su propia tradición heredada.”¹

Sus palabras siguen teniendo una inquietante vigencia. La Guerra Fría, que entonces no era sino una sospecha mutua entre vencedores, recubrió de enfrentamiento ideológico y derivó hacia otras regiones durante largo tiempo conflictos estratégico-económicos que hoy ocupan la posición central en la mayor parte de las agendas. Dichos conflictos siguen teniendo como epicentro una amplia región del mundo donde la mayor parte de la población es musulmana, y que se extiende formando una media luna -utilizando una metáfora usual y coherente con la simbología propia- desde Egipto hasta las islas del Sudeste Asiático.

Veamos, pues, cómo esta idea alumbrada entonces por Lewis sigue teniendo un enorme valor, y cómo durante la historia más reciente sigue latiendo como base de duros conflictos. Gracias a esto nos será más sencillo entender el proceso histórico experimentado por algunas regiones, elegidas por constituir ejemplos donde esta gran contradicción entre modernización y tradicionalismo puede ser rastreada con mayor claridad, y donde se ha producido una hegemonía o, cuando menos, una gran influencia de corrientes de pensamiento vinculadas al extremismo religioso. En la historia reciente, estas áreas se han visto sometidas a la intervención económica y política de los países occidentales, y en dos de los casos se ha producido, finalmente, una intervención militar dirigida y planificada desde esos mismos actores, en especial Estados Unidos y sus más cercanos aliados.

Los países escogidos como centro de nuestro análisis, y sobre los que trazaremos una serie de perfiles históricos son Afganistán, Irán e Irak. No por ello debe entenderse una menor importancia de otros lugares y momentos clave para el desarrollo en las últimas décadas de conflictos asociados de un modo u otro al fundamentalismo islámico, como es el caso de Argelia o Sudán, o la repercusión de la guerra en la antigua Yugoslavia para el entrenamiento de los muyahidín que después desempeñarían su labor en conflictos como el de Afganistán, Irak o Chechenia². Del mismo modo, gran parte de las teorías que explican el fundamentalismo de raíz islámica contemporáneo se refieren al conflicto entre Israel y Palestina como una de las claves -si no la clave principal-

1 Lewis, Bernard. Págs. 214 – 215.

2 En este caso, merecería un estudio aparte el largo conflicto sostenido por Rusia en el Cáucaso frente a grupos de ideología fundamentalista que reivindican la independencia respecto a Moscú de las regiones con mayoría musulmana.

del enfrentamiento entre el mundo árabe y Estados Unidos. La importancia de este conflicto hace imposible no tenerlo en cuenta en nuestro análisis. Dicho esto, sin nunca perder de vista dichos conflictos y situaciones históricas, tratándolos de forma transversal allí donde entran en contacto con nuestro objeto de estudio – por ejemplo en lo que se refiere a las consecuencias actuales de la guerra sostenida por la Unión Soviética en Afganistán, o las permanentes referencias en el discurso fundamentalista contemporáneo al conflicto en Oriente Medio y a la pérdida de Al-Ándalus, centraremos nuestro perfil histórico en esos tres casos concretos.

1.2- Palestina y Al-Ándalus en el discurso de Al-Qaeda y su importancia para el análisis histórico e intelectual del fundamentalismo islámico contemporáneo.

Si bien no todo el fundamentalismo islámico es Al-Qaeda, es innegable que éste es uno de sus mayores exponentes, junto al régimen iraní de los ayatolás. Por ello, la simbología utilizada por dicha red y el pensamiento que se articula sobre ella son claves para rastrear los orígenes y la importancia histórica del fundamentalismo. Es a raíz del segundo atentado contra el World Trade Center cuando la dimensión de este problema crece exponencialmente y alcanza repercusión mundial. Consciente de la importancia de dicho momento, la reivindicación emitida por la cadena Qatarí Al-Jazeera está repleta de huellas decisivas.

Unos días después del 11 de Septiembre de 2001, Osama Bin Laden aparecía como protagonista de un vídeo que dio la vuelta al mundo a través de las cadenas de televisión. En esas imágenes, el líder de Al-Qaeda comenzaba diciendo “No toleraremos que suceda en Palestina lo que sucedió en Al-Ándalus”. El mensaje proviene de una persona culta, que se ha formado en las mejores universidades europeas, y que conoce Al-Ándalus de primera mano, pues era el lugar que frecuentaba en sus vacaciones cuando todavía era un joven y prometedor miembro de una de las familias más importantes del reino Saudí.

“Que todo el mundo sepa que jamás aceptaremos que la tragedia de Andalucía se repita en Palestina. No podemos aceptar que Palestina se convierta en judía. Y en lo que se refiere a vosotros, musulmanes, este el día en cuestión, esta es una nueva amenaza contra vosotros, contra todos los musulmanes y Medina. Así que comportaos como seguidores del Profeta, la paz sea con él, y que todos los hombres amantes de Alá y el

Profeta se apresten a la batalla, una gran batalla, similar a las grandes batallas del Islam, como el conquistador de Jerusalén. Aprestáos a la dignidad de la vida y a la eternidad de la muerte.”³

Cuando Bin Laden menciona expresamente, como primer punto de su discurso, Al-Ándalus y Palestina, está aludiendo a dos de los mitos del imaginario colectivo musulmán. Se trata de dos potentes símbolos para la Umma: Al-Ándalus representa la grandeza del Islam, su mejor y mayor expansión, pero al mismo tiempo es un ejemplo histórico de decadencia, que culmina con su derrota a manos de los reinos cristianos de España. Palestina, por su parte, es Tierra Santa, lugar de cruzadas y yihad, de conflicto permanente entre Oriente y Occidente. Oriente Medio es, en este esquema, el lugar que pone de manifiesto la intrínseca maldad del judío y su aliado cristiano. El conflicto es fuente de imágenes escalofrantes, retransmitidas de forma constante por todos los medios de comunicación mundiales, y constituye una presencia central en los medios árabes. Esto asienta y refuerza una idea de oposición entre dos mundos irreconciliables: Occidente y el Islam.

“[...] Afganistán e Irak fueron bombardeados y la hipocresía permaneció detrás del líder de los infieles internacionales, el símbolo del paganismo en el mundo moderno, América, y sus aliados. Yo les digo que estos acontecimientos han dividido el mundo en dos bandos, el bando, de los fieles y el bando de los infieles.

Que Alá nos proteja de ellos. Cada musulmán debe levantarse para defender su religión. El viento de la fe está soplando y el viento del cambio está soplando para eliminar el mal de la Península de Mohammed, que la paz sea con él. Respecto a América, le digo a ella y a su pueblo unas palabras: Juro a Alá que América no vivirá en paz antes de que la paz reine en Palestina, y antes de que todo el ejército de infieles abandone la tierra de Mohammed, que la paz sea con él. Alá es el Más Grande. Gloria para el Islam.”⁴

Nada mejor que el conflicto de Oriente Medio para dar validez a la tesis de Huntington del choque de civilizaciones, tesis que hábilmente utiliza Al-Qaeda para reclutar nuevos adeptos para su causa, y el gobierno de George W. Bush

3 Osama Bin Laden, Basado en la traducción realizada por la cadena de televisión norteamericana ABC News, 8 de Octubre de 2001. Vídeo emitido originalmente por la cadena de televisión Al-Jazeera, Qatar.

4 Osama Bin Laden. Recogido en USA Today, Basado en la traducción de Associated Press, 7 de Octubre de 2001. Vídeo emitido originalmente por Al-Jazeera, Qatar.

para justificar, en determinadas ocasiones, la idea de “Eje del Mal” y la necesidad de intervenciones militares. La división del mundo en estos dos bandos es, por otro lado, perfectamente coherente con el sentido de muchos pasajes del Corán.

Es precisamente la utilización de los dos símbolos (Palestina y Al-Ándalus) conjuntamente en la misma frase lo que otorga fuerza real al discurso de Osama Bin Laden. Ambos constituyen lugares de memoria para la Umma: uno de ellos está perdido, el otro a punto de perderse. Vistos de este modo, constituyen la base de una de las ideas centrales del pensamiento fundamentalista islámico: no existe transición entre la Edad Media y la Edad Contemporánea. Dicho más claramente, las cruzadas nunca han terminado. Para dejarlo más claro, el Saudí se refiere de forma recurrente a Occidente como la civilización de los cruzados y sus aliados sionistas. Este es el arma simbólica que consigue generar las emociones, percepciones y definiciones necesarias para justificar la yihad permanente, para perseverar en el conflicto donde todo sacrificio -no importa lo duro que sea, está justificado, pues se trata del conflicto más largo de la historia, el más cruel y a la vez el más santo, decisivo para la propia supervivencia. Nada ha cambiado desde que se escribió el Corán.

“Incitamos a nuestros hermanos musulmanes en Pakistán a contribuir con todo lo que tengan y con todo lo que sean capaces de hacer para evitar que las fuerzas cruzadas americanas invadan Pakistán y Afganistán [...] Pedimos a Alá que lo proclame victorioso [al líder talibán Mulá Mohammed Omar] sobre las fuerzas de los infieles y la tiranía, y que aplaste la *nueva cruzada judeo-cristiana* contra la tierra de Pakistán y Afganistán”.⁵

Un conflicto donde está en juego la hegemonía de una cultura sobre otra, la propia supervivencia, por lo que se hace necesaria la unidad incondicional de todos los musulmanes. Dicha unidad sólo podrá conseguirse con el derrocamiento de los regímenes infieles – uno de cuyos principales representantes sería el propio régimen Saudí que lo expulsó de su territorio- y su sustitución por el imperio de la Sharía, el imperio del Islam.

“El descreimiento sigue siendo el mismo. Impulsó a Abu Jahl -Alá lo maldiga- y a los valientes infieles de Kureish a luchar contra el Profeta –

5 Fuente: Fax enviado en nombre de Osama Bin Laden a la cadena de televisión Al-Jazeera, Qatar, el 23 de Septiembre de 2001. Basado en la traducción del árabe realizada por la agencia Reuters.

Alá lo bendiga y lo guarde – y torturar a sus compañeros – la gracia de Alá caiga sea con ellos. Es el mismo descreimiento que movió a Sadat, Hosni Mubarak, Gadafi, Hafez Assar, Saleh, Fahed – Que la maldición de Alá caiga sobre los líderes no creyentes – y sobre todos los gobernantes árabes apóstatas que torturan, matan, encarcelan y atormentan a los musulmanes.”⁶

Como vemos, hay una línea que une a los gobernantes árabes no-creyentes de la actualidad con los que se enfrentaban al profeta en los primeros años de existencia del Islam. El sueño de Al-Ándalus, que Bin Laden pudo ver en persona, es el sueño con una Arcadia donde todo es equilibrio bajo la supremacía del Islam. En este conflicto, al igual que en las cruzadas, jamás puede haber paz, sino tan sólo tregua.

“El Islam no pacta o firma treguas con los infieles. Se enfrenta a ellos”⁷

Se trata de un esencialismo basado firmemente en el Corán, cuyo objetivo primigenio era la eliminación de las disputas internas bajo un único orden, la creación de una unidad civilizacional (cultural, religioso-política y legal) capaz de hacer frente a la expansión de imperios vecinos, partiendo de un conjunto de tribus nómadas, dispersas y enfrentadas entre sí. Esta tremenda simplificación, asentada sobre las imágenes del conflicto Palestino, conectadas con esa línea ininterrumpida que traza desde la Edad Media hasta nuestros días, le permite desembarazarse con facilidad del Renacimiento y la Ilustración, de toda la evolución socio-económica, filosófica y cultural experimentada, especialmente por Occidente, desde aquellos tiempos. Para el pensamiento fundamentalista, del que Osama Bin Laden no es sino la punta del iceberg, todo ello no son sino ropajes que ocultan y relativizan la centralidad de ese hilo histórico fundamental. El que el largo conflicto entre Israel y Palestina tenga lugar en la misma ubicación geográfica que las cruzadas contribuye de forma decisiva a reforzar sus argumentos. La única solución pasa, en el interior del Islam, por un esencialismo estricto en lo religioso, que configura el orden social, mientras que en su dimensión exterior la única vía de acción posible es la guerra sin cuartel contra los enemigos del Islam allí donde se encuentren.

6 Fuente: Textos de Al-Qaeda (Atribuidos a Osama Bin Laden) bajo el título: *Estudios militares sobre la yihad contra los tiranos*, incautados por la policía británica en Manchester en la casa de un miembro de Al-Qaeda relacionado con los atentados contra las embajadas estadounidenses en Kenia y Tanzania, 1998.

7 Ídem.

Michael Scott Doran⁸ establece dos etapas en la evolución del fundamentalismo islámico contemporáneo: De 1970 a 1990, el islamismo radical se centra en la lucha contra el “Enemigo Cercano”: el derrocamiento de gobernantes locales que no se ajustaran a la Sharía. Sin embargo, a partir de la creación de Al-Qaeda, el objetivo principal del fundamentalismo pasa a ser el “Enemigo Lejano”, esto es, Occidente y sus aliados sionistas. La unión de los muhaidines formados en Afganistán con la Yihad Egipcia durante la estancia de Bin Laden en Sudán transformará la estrategia de Al-Qaeda. Gracias a la influencia de personas como Ayman Al-Zawahiri o Abu Ghayth, Palestina pasará a ser el símbolo central de su propaganda. Este giro les permitirá conseguir una mayor repercusión, gracias al gran poder de atracción y solidaridad que genera la causa Palestina a nivel internacional. Las acciones de la red de Osama Bin Laden pasarán de los intentos de derrocamiento de los regímenes Saudí y egipcio al enfrentamiento directo contra Estados Unidos. La narrativa histórica subyacente al fundamentalismo de Al-Qaeda se había transformado por completo. Al contrario que en atentados anteriores, el 11 de septiembre de 2001 no fue una respuesta de un grupo local ante una acción concreta, o un atentado realizado por una organización, en busca de sus propios intereses, sino que se hizo aparecer como una respuesta lógica, casi inevitable, del mundo musulmán a una guerra que Estados Unidos estaba librando contra el Islam en todo el mundo. Gracias a gente como Khaled Al-Berry, ex-miembro de la *Yamaa Islamiya* egipcia, conocemos los métodos empleados para el reclutamiento de nuevos miembros de estas redes entre la gente más joven. Se trata de musulmanes de alto nivel educativo, muchos de ellos universitarios, con inquietudes y talento, que después de vivir una revelación religiosa -en la que juega un gran papel tanto la propaganda realizada por los clérigos fundamentalistas como las tácticas de acercamiento y absorción de los grupos de reclutamiento establecidos a su alrededor- pasan a vivir sus vidas “*según los designios de Dios*”⁹, dejando de reflexionar sobre si sus acciones son correctas o incorrectas, porque son acciones de Dios, y pensando sencillamente, sobre cómo de sacrificarse todavía más, siendo el objetivo final, el honor supremo, ser elegido por Dios para un acto de inmolación, convertirse en un terrorista suicida. En la actualidad sabemos que estos grupos no sólo operan en países musulmanes, sino también en el interior de nuestras democracias occidentales. Los atentados de Londres, el 7 de Julio de 2005, fueron buena muestra de ello.

8 Michael Scott Doran: *Palestine, Iraq and U.S. Strategy*. Foreign Affairs, New York, Vol. 82, N°1, Enero/Febrero de 2003.

9 Khaled Al-Berry en declaraciones a la BBC tras los atentados de Londres del 7 de Julio 2005. BBC World Service, 26 de Julio de 2005.

En el contexto de la segunda Intifada, con Israel construyendo un muro de contención como respuesta a los atentados suicidas, acto que fue definido como “la creación de un gigantesco campo de concentración para los palestinos”. En un momento donde la administración israelí de Ariel Sharon impulsaba una radical política de tierra quemada, bombardeos selectivos, demoliciones de viviendas y control férreo y aislamiento de amplios sectores de Gaza y Cisjordania, mientras que desde el otro lado las milicias de Hamás incrementaban su poder y se avanzaba en la espiral de violencia propia de este tipo de conflictos, llegando prácticamente a un punto de no retorno, no es extraño que Osama Bin Laden utilizara el símbolo palestino como justificación y altavoz de sus atentados, para presentarse ante el mundo como la herramienta de Alá para castigar a la civilización de los cruzados y sus aliados sionistas.

2. Afganistán – Escuela de muhaidines.

2.1- Antecedentes.

Situado en una encrucijada estratégica clave para Occidente, desde tiempos de Darío I y Alejandro Magno se utilizó como vía de entrada a India y China. La zona cobró relevancia en época contemporánea durante la expansión del Imperio Británico, al convertirse en objeto de disputa entre este último y la Rusia Zarista. Entre 1839 y 1919 se produjeron varias guerras Anglo-Afganas, que culminarían con la independencia de dicho país, que pasó a constituir la frontera norte de la India Británica, útil para la clara separación de las zonas de influencia de Rusia e Inglaterra, quien asumirá durante este largo período el papel de potencia vigilante sobre los asuntos afganos.

La región, que jamás ha superado el antiguo régimen en lo esencial, ha permanecido organizada en torno a jefes tribales de cambiantes lealtades y un precario gobierno central, y ha mostrado en repetidas ocasiones la existencia de una división interna entre los sectores religiosos más conservadores -que cuentan con gran apoyo popular- y una serie de gobernantes que han necesitado, para garantizar su hegemonía entre las divisiones feudales entre señores de la guerra y otros grupos rebeldes, del apoyo de una potencia exterior. El enorme atraso económico del país y la inexistencia de infraestructuras básicas estatales y vías o medios de comunicación ha imposibilitado en todo momento la existencia de un control efectivo sobre el territorio por parte de una administración central. Grandes áreas han venido históricamente permaneciendo fuera del control del

estado, y cualquier equilibrio debe necesariamente pasar por las estructuras de tipo feudal existentes, que se han demostrado a su vez cambiantes, flexibles y enfrentadas entre sí, incapaces también de lograr la construcción de estructuras perdurables. Como lugar de mayoría sunní y muy apegado a las normas de la Sharía -interpretadas siempre de la forma más conservadora-, ha mostrado una de las tendencias endémicas de este tipo de estados: la debilidad e incapacidad del gobierno central para hacer frente a la influencia política y social de líderes religiosos o tribales, relativamente independientes (mulás, ulemas, sheiks), y a facciones armadas asociadas a estos.

El último momento de estabilidad institucional relativamente duradero experimentado por Afganistán es el reinado de Mohammed Zahir Shah, desde 1933 hasta 1973. En los últimos cien años, al menos once jefes de estado han sido derrocados por medios no democráticos, medios que incluyen seis ejecuciones, dos asesinatos y varios golpes de estado. El Partido Democrático Popular de Afganistán, de influencia Soviética, experimentó durante estos años un crecimiento muy significativo. En la coyuntura internacional de la Guerra Fría, y ante unas condiciones de extrema sequía que había empobrecido el país, el Rey Mohammed Zahir Shah solicitó ayuda militar y económica de la Unión Soviética -cuyos intereses en la región eran elevados- y trató de establecer una serie de grandes reformas para la modernización del país. La gestión de la crisis económica y las duras reformas terminaron por provocar un golpe de estado a manos de un primo del monarca, Mohammed Daoud, quien en 1973 declarará la república y se convertirá en jefe del estado aprovechando un viaje a Italia de Mohammed Zahir Shah. Daoud situará en las posiciones clave del ejército y la administración a oficiales y políticos del ala izquierda, y mandará asesinar al depuesto monarca, en el exilio.

Paulatinamente, y mientras crece la oposición interna a las reformas sociales, se va produciendo una sucesión de regímenes cercanos a Moscú, con ocasionales convulsiones provocadas por la lucha de facciones rivales. Derribado y asesinado Daoud, tomará el poder Noor Taraki (1978), derribado por el golpe de estado de Hafizullah Amín en apenas un año, La reticencia de Amín a la intervención militar soviética, por entonces cada vez más evidente, terminará por desencadenar su asesinato y la ocupación, estableciéndose finalmente como títere de Moscú Babrak Karmal (1979). Las tropas soviéticas llegarán a Kabul en gran número, decididas a garantizar la estabilidad de un gobierno completamente afín. Karmal asumirá la jefatura del estado con la misión de implantar un estado de carácter Marxista en Afganistán. Sin embargo, dichas pretensiones chocarán frontalmente con un movimiento de amplia base popular, compuesto por una

diversidad de facciones de raíz tribal unidas por un difuso conjunto de ideas que englobaban un apego al antiguo régimen, a la ley islámica y a la tradición conservadora, pero ante todo cada vez más unido por un sentimiento de rechazo al sistema comunista y a la invasión extranjera. El detonante que desencadenará un movimiento de resistencia a gran escala será la invasión soviética, y el mecanismo intelectual aglutinante será la declaración de la guerra como *Yihad* o guerra santa y la definición del invasor -y su sistema- como infiel.

2.2- La Guerra Afgano-Soviética.

La Unión Soviética tomará la decisión, el 27 de diciembre de 1979, de lanzar una invasión a gran escala sobre Afganistán desde el norte. Sin embargo esta maniobra, destinada a afianzar en el poder a un régimen títere, implantar las reformas sociales y políticas necesarias para el establecimiento de un estado comunista y hacer desaparecer el régimen tradicional, pronto degenerará en una cruenta guerra de guerrillas, una sucesión de escaramuzas contra un enemigo difuso, que rehuye el enfrentamiento convencional. La duración del conflicto, las características del territorio y la dinámica de la resistencia causarán a las tropas soviéticas un tremendo desgaste. La invasión y su transformación en guerra santa provocará la alianza de muy diversas facciones afganas, quienes bajo la tutela de los mulás, constituirán grupos de muyahidines, pequeños grupos de insurgentes que recibirán un creciente apoyo de Estados Unidos, Arabia Saudí y Pakistán en forma de armas muy sofisticadas, recursos económicos, logísticos y de entrenamiento, dentro del marco de la estrategia general de contención provocada por la Guerra Fría, de una forma similar a lo ocurrido en otras regiones del globo. La ayuda norteamericana, canalizada desde el vecino Pakistán, no puede menospreciarse, y es una de las causas de la mejora en la capacidad de los muyahidín para causar bajas al ejército de Moscú. Sin dicha ayuda no se hubiera podido coordinar ni mantener un movimiento de resistencia a gran escala durante los diez años del conflicto. En la actualidad, sabemos gracias a autores como Clarke, del apoyo de la administración Reagan a las guerrillas antisoviéticas, y de cómo se menospreció, desde ese momento hasta el 11 de Septiembre de 2001, el riesgo que para la seguridad norteamericana podían representar en el futuro dichos grupos armados fundamentalistas que estaban recibiendo importantes cantidades de armas y recursos desde Estados Unidos¹⁰. Pese a los esfuerzos de la URSS para mantener la opacidad respecto a las cifras oficiales de bajas, insurgentes, despliegue de tropas y desarrollo de las

10 Against All Enemies: Inside America's War on Terror, Richard A. Clarke. New York, Free Press, 2004.

hostilidades, en el caso de la invasión de Afganistán la opinión pública internacional fue cada vez más consciente del estancamiento y la creciente reducción de las posibilidades soviéticas para dar solución al conflicto y garantizar un control efectivo sobre el territorio. Con excepción de la capital, el 80% del país estaba mucho de estar bajo control soviético.

Babrak Karmal perderá en 1986 el favor del Kremlin, en una situación cada vez más complicada, con las tropas rusas en medio de una guerra civil y rodeadas de guerrillas hostiles. El hostigamiento permanente de los muyahidín provocará grandes pérdidas y se revelará imposible la permanencia en la región. En una maniobra típica de la Guerra Fría, será el jefe de la policía secreta Najibullah, el favorito de la URSS, quien asuma la presidencia en 1986 en un último intento soviético de mantener el orden.

En Febrero de 1988, cuando las bajas en su ejército superaban ya las 15.000 (se calcula que alrededor de un millón de afganos perdieron la vida durante los diez años de guerra) la Unión Soviética empieza a planificar decididamente su retirada de Afganistán. En Abril se firman acuerdos entre Rusia y Estados Unidos, por los que ambas potencias se comprometen a retirar el apoyo a las partes afganas en conflicto, así como a la no injerencia en los asuntos internos de Pakistán y Afganistán. Un año después sale del país el último contingente de un ejército mermado y desmoralizado. El alto número de bajas y las grandes pérdidas económicas se han convertido en un escándalo doméstico e internacional. Sin el apoyo de las tropas rusas, el régimen de Najibullah queda sitiado en Kabul. Desaparecido el ejército invasor, las fuerzas rebeldes dirigen su marcha a la capital, que terminará por caer. El régimen pro-ruso termina por capitular a mediados de Abril de 1992. El propio Najibullah pide asilo en la oficina de las Naciones Unidas de Kabul. Se abrirá entonces la puerta a la construcción de un estado aferrado islámico estricto.

Muy influido por la interpretación wahhabí radical del Islam, firmemente asentada en Arabia Saudí, en 1979 Osama Bin Laden abandona sus responsabilidades en su país de origen, donde estaba llamado a tener una posición dirigente en las actividades económicas de su familia, para unirse a los muhaidines que luchan contra la Unión Soviética en Afganistán. Su posición acomodada le permite asumir el liderazgo, pese a su juventud, en la organización de alguna de las redes de apoyo financiero, gestión y alojamiento de los voluntarios árabes y compra de suministros y armamento para la guerrilla anti-soviética. Cuando Osama Bin Laden regrese a su país, tras la victoria frente a la URSS, su objetivo será extender dichas redes financieras y organizativas creadas durante

los años de lucha, a las que había bautizado en 1988 como Al-Qaeda (La Base), y dirigirlas contra los regímenes locales, a los que considera infieles y corruptos. La experiencia adquirida, y la sensación de optimismo generada por el desarrollo de la cuestión afgana, le hará albergar la idea de que la construcción de un bastión del fundamentalismo en la península arábiga es posible, y podrá lograrse a través de acciones terroristas. Impulsará entonces y contribuirá con sus recursos personales, hábilmente invertidos, diversas actividades que abarcan desde la promoción del wahhabismo en mezquitas y escuelas a la financiación de atentados, dentro y fuera de Arabia Saudí. En 1991 será expulsado del reino Saudí por sus actividades subversivas, pero encuentra refugio en el cercano Sudán de Hassan Turabi, que le proporcionará durante un tiempo la cobertura necesaria para seguir avanzando en su línea de actuación. Tras el intento de asesinato de Hosni Mubarak en 1995 durante un viaje a Etiopía, en el que estaba directamente implicada la red Al-Qaeda, la presión internacional sobre Sudán para la expulsión del Saudí culminará con su marcha a Afganistán en 1996, donde obtendrá el apoyo y colaboración necesarios para el establecimiento de una base permanente bajo el amparo del régimen de los Talibán, encabezado por el Mula Mohammed Omar.

En el Afganistán de los años 90 comienzan a revelarse las profundas diferencias entre las facciones insurgentes. La situación desemboca en una caótica guerra civil. Durante cuatro años el país queda a merced de los señores de la guerra, grupos de muyahidines independientes y diversos líderes tribales. En 1994, más de diez mil personas mueren en Kabul a consecuencia de los enfrentamientos entre señores de la guerra y facciones rivales. Los precarios equilibrios y alianzas suscritas en la yihad contra la Unión Soviética se han desintegrado y el país se sume aún más en el caos y la corrupción. Entre todas las facciones en lucha surge una que trata de dar solución a la crisis y garantizar el orden a través de un tradicionalismo estricto: la facción ultra-conservadora de los estudiantes del Corán, o Talibán.

2.3- La hegemonía Talibán, el apoyo al terrorismo fundamentalista y el aislamiento internacional.

Los Talibán se desarrollaron como un movimiento de reacción frente al desorden creado por la guerra entre facciones a la salida de la Unión Soviética del país. Originalmente un movimiento de estudiantes fundamentalistas islámicos de etnia Pashtún, basaron su ideología y su sistema político y social en la aplicación de los más estrictos principios de la ley coránica, desde una

perspectiva fundamentalista radical. Entre el caos provocado por los enfrentamientos entre clanes y el dominio de grandes áreas del territorio por señores de la guerra, se presentaron como la mejor alternativa para el mantenimiento del orden. En creciente progresión, acabaron por tomar el control de Kabul en Septiembre de 1996, y ese mismo otoño ya ejercían su dominio de forma más o menos efectiva sobre el 90% del territorio nacional. Tan sólo en el norte del país se organizó una oposición efectiva a los Talibán, bajo el mando de Ahmed Shah Massoud, muyahidín experimentado de origen Tajic. Esta facción, contraria al régimen instaurado por los estudiantes del Corán pasaría a conocerse como la Alianza del Norte. Una vez tomado Kabul, los Talibán se presentaron como único gobierno legítimo de Afganistán. Este hecho no sería asumido de manera formal por la sociedad internacional, quien - pese a reconocer de facto la autoridad de los Talibán- los aisló diplomática y económicamente.

Merece la pena prestar algo de atención al porqué del rápido ascenso de las facciones más cercanas al fundamentalismo islámico a la caída del régimen pro-soviético de Najibullah. Durante el conflicto con la Unión Soviética, la ayuda norteamericana prestada a los muhaidines era canalizada necesariamente a través de Pakistán para mantener la apariencia de que Estados Unidos no estaba implicado directamente en el conflicto. El régimen pakistaní, sin embargo, dirigió esa ayuda en forma de dinero y armas hacia los grupos más claramente islámicos y pro-pakistaníes, entre ellos los Talibán. Pakistán mantiene una relación compleja con estos grupos, relación que refleja la complejidad propia del régimen Pakistaní y los diversos intereses que en él conviven. Sin embargo, podemos afirmar que el interés de Pakistán en Afganistán se centra, especialmente, en la importancia que para el primero tienen las rutas de comunicaciones que atraviesan el segundo. Para abrir una vía de escape a la economía Pakistaní, en dirección a Asia Central, Afganistán se convierte en el paso inevitable¹¹. Los árabes que viajaban a Afganistán para unirse a la resistencia se integraban en esos mismos grupos, introduciendo en ellos la versión wahhabí del Islam de sus países de origen. Bajo la creencia de que los muhaidines eran, sustancialmente, anti-soviéticos, Estados Unidos siguió proporcionándoles una gran cantidad de apoyo a través de Pakistán. Sin embargo, la administración pakistaní continuó distribuyéndolo según sus propios intereses. Con las facciones más radicales en constante expansión, recibiendo la mayor parte de la ayuda internacional, era fácil que la victoria contra los

11 Para conocer en profundidad la relaciones entre Pakistán y los Talibán tienen un enorme interés los artículos al respecto de Ahmed Rashid, en especial: Rashid, Ahmed, *Pakistan and the Taliban*, en Malley William (Ed.) *Fundamentalism Reborn – Afghanistan and the Taliban*, New York University Press, 1998.

soviéticos inspirase la idea de que una guerra similar podía llevarse a cabo contra los norteamericanos.¹²

El régimen de los Talibán, pese a contar con un alto apoyo popular, tenía extremadamente difícil encontrar aliados externos. Basándose en los principios más estrictos del fundamentalismo islámico, su misión era el establecimiento de un bastión del Islam verdadero, un lugar que pudiera servir de atalaya desde la que lanzar su mensaje a todo el mundo musulmán, y aún más allá¹³. Su interpretación radical de la Sharía hizo imposible que el régimen pudiera mantener algún tipo de credibilidad internacional en todo lo referente a los derechos humanos, y muy especialmente en aquellos aspectos relativos a los derechos de las mujeres, tal vez el aspecto más claramente visible de su régimen. Las denuncias por parte de organizaciones internacionales se sucedieron, mientras imágenes y documentales que mostraban a mujeres afganas cubiertas por completo por el Burka dieron la vuelta al mundo, así como las lapidaciones, ejecuciones y otras prácticas similares impuestas o recuperadas por los estudiantes fundamentalistas. Algunos de los castigos habituales impuestos por la justicia talibán destacaron por su extrema crueldad. El retorno a la Edad Media se hizo cada vez más evidente.

Una vez establecido el control, algunos de los elementos más radicales del fundamentalismo islámico, muchos de ellos muyahidines curtidos en los campos de batalla de Afganistán y Bosnia, encontraron refugio y apoyo en la región. Afines ideológicamente, y tras haber sido compañeros de armas durante la guerra contra los soviéticos, la red internacional dirigida por Osama Bin Laden y los Talibán estaban destinados a entenderse. En varias ocasiones, el régimen del Mulá Omar manifestó que el Saudí era “su invitado”, negándose a entregarlo a las autoridades norteamericanas. Parece claro que la relación entre Osama Bin Laden y los Talibán era mutuamente beneficiosa. Sin duda, las capacidades logísticas y económicas del líder de Al-Qaeda permitieron al régimen de Afganistán mejorar su balanza de pagos. Cuando en 1998 Estados Unidos lanzó misiles de crucero sobre unas supuestas instalaciones utilizadas para dar cobijo a la red de Al-Qaeda, estaba lanzando el primer aviso de que no toleraría por mucho tiempo más la situación. Ajenos a las demandas internacionales, los estudiantes del Corán también dieron apoyo a los rebeldes chechenos, enfrentados a Rusia en una guerra de guerrillas y acciones terroristas. Estos últimos recibieron ayuda militar, fondos y entrenamiento de los Talibán, quienes

12 Bergen, Peter L., *Holy War, Inc.*, The Free Press, New York, 2001.

13 Michael Scott Doran; Op. Cit.

previamente habían reconocido a la insurgencia chechena como único gobierno legítimo, permitiendo el establecimiento de una embajada de Chechenia en Kabul controlada por la insurgencia. El fantasma de una nueva intervención militar rusa volvió a aparecer en la primavera del 2000, cuando el Kremlin consideró seriamente la posibilidad de ejecutar ataques aéreos o con misiles contra campos de entrenamiento terrorista en Afganistán que estaban siendo usados por los rebeldes chechenos. Sin embargo, finalmente no se cumplieron dichas amenazas.

En el momento de apogeo del régimen, bajo el liderazgo del Mulá Mohammed Omar se llegaron a emitir decretos que prohibían la música, Internet, el cine o la televisión, el afeitado de la barba, la predicción meteorológica o actividades como el vuelo de cometas (considerado de dos formas: como una pérdida de tiempo o un ritual hindú) y se destruyeron la mayor parte de los tesoros históricos y los monumentos del país por no concordar con las normas jurídico-religiosas establecidas. La destrucción sistemática de los fondos no islámicos del museo de Kabul, y en especial el proyecto para la destrucción de los Budas Gigantes de Bamiyán, los más altos del mundo, construidos durante los siglos III y IV, levantó las protestas de la comunidad internacional y se produjeron diversas aproximaciones diplomáticas e intentos de presión a través de Naciones Unidas para evitar el desastre. Sin embargo todos ellos resultaron infructuosos y el 9 de Marzo de 2001 fueron demolidos siguiendo un decreto del propio Omar en que se les definía como “ídolos falsos”, para evitar su adoración. El objetivo era la creación del estado islámico más puro sobre la Tierra.

Expulsado de Arabia Saudí y Sudán, especialmente perseguido por Estados Unidos, Bin Laden precisaba de lugares seguros donde planificar y coordinar su estrategia. La administración norteamericana, -desaparecida la coyuntura especial de la Guerra Fría- comenzó a contemplar con buenos ojos la idea de expandir su influencia en la región, muy importante para sus intereses estratégicos y energéticos. No entraremos aquí en más detalle sobre el pensamiento de Osama Bin Laden, ya que eso está ampliamente cubierto en otras partes de este estudio, pero hemos de destacar que el refugio otorgado por los Talibán acarrearía consecuencias históricas importantísimas para el futuro de Afganistán. Como gustan de recordar los afganos con una buena dosis de humor negro, fue Osama Bin Laden quien llevó la democracia a Afganistán¹⁴. Tras el primer ataque contra las torres gemelas, las bombas en las embajadas de Kenia y Tanzania, los intentos de asesinato contra líderes egipcios y los incidentes de

14 Recogido en *Afghan Update*. (UNAMA).

Yemen, el nombre del líder de Al-Qaeda sonaba cada vez más en los análisis de la seguridad norteamericana e internacional. El Consejo de Seguridad de Naciones Unidas impuso al régimen de los Talibán sanciones financieras y restricciones a sus comunicaciones con el exterior. Se buscaba presionar al régimen hasta provocar la extradición a Estados Unidos de quien ya se había convertido en su enemigo público número uno. El golpe brutal del 11 de Septiembre de 2001 contra el corazón de la capital financiera de Estados Unidos sería el desencadenante final para la intervención impulsada por la administración Bush en Afganistán.

2.4- La intervención militar de Estados Unidos.

En las semanas siguientes a los atentados del 11-S, se trazaron las líneas básicas de la estrategia norteamericana de la era Bush. Un concepto clave, la *Guerra contra el Terror*, se convirtió en el eslogan que permitió trazar una línea coherente donde Irak y Afganistán se convirtieran en los pilares de una intervención a gran escala de Estados Unidos y los países aliados en toda la región, desde Israel a Pakistán. Por supuesto, la intervención tomaría un cariz más violento contra el “Eje del Mal”, representado por el régimen del Mulá Omar, el Irak de Saddam Hussein e incluso Corea del Norte -quien finalmente parece haberse librado de problemas mayores con el anuncio de su retorno al tratado de no proliferación nuclear y el abandono de su carrera hacia la bomba atómica.

En la estrategia de la Guerra contra el Terror, la operación Libertad Duradera -como fue denominada la campaña afgana- tenía como objetivo la eliminación de los responsables del 11-S y el derrocamiento de los Talibán. Los norteamericanos ya habían entrado en contacto en repetidas ocasiones con otros grupos (por ejemplo el dirigido por Ahmad Shah Masud), en el interior del país, y habían ejercido presión contra Pakistán, principal responsable del apoyo exterior a los Talibán. Durante la era Clinton, ya se habían coordinado acciones para luchar contra Al-Qaeda en Afganistán, pero fue el gabinete Bush el que, desde antes de los atentados del 11 de Septiembre, estaba utilizando estrategias de asfixia contra el régimen del Mulá Omar, cuya caída aparecía como requisito indispensable para una hipotética captura de Osama Bin Laden¹⁵. Sin duda, es cierto que la intervención norteamericana, además de tener un importante componente de venganza y castigo ejemplar tras los atentados, tenía como

15 Ahmed Rashid, *The Taliban - First, The War*, en Far Eastern Economic Review- 26/07/2001

objetivo acabar con el bastión del fundamentalismo que los aliados de Osama Bin Laden estaban construyendo en Afganistán, y que tanto peligro representaba para la seguridad internacional desde mucho antes de la catástrofe del 11-S.

Pero también resulta evidente que la intervención militar en Afganistán no tuvo como único objetivo la eliminación física o la captura de Osama Bin Laden, Al-Zawahiri y otros miembros destacados del terrorismo islámico. Finalizada la Guerra Fría, toda la región ha incrementado su importancia estratégica, hoy fundamental para grandes potencias como Estados Unidos, Rusia o China. Afganistán se haya en el centro de la geopolítica norteamericana para el siglo XXI. La administración Bush necesitaba reforzar su poder en la región, para contrarrestar la influencia iraní y para garantizar su tranquilidad energética. Tampoco parecía un mal lugar para establecer un estado afín desde el cual controlar tanto el auge del fundamentalismo islámico en el cáucaso como a la propia China, al tiempo que podía ocuparse una posición vigilante sobre India y Pakistán. Al igual que sucedió con las Filipinas en el pasado, Afganistán se convirtió en el objetivo central para el refuerzo de la hegemonía norteamericana en la región. El aislamiento internacional de los talibán y la inexistencia del contrapeso soviético permitía ahora adentrarse en un reducto que hasta entonces había estado vedado a los norteamericanos. Debido a la existencia de importantes rutas energéticas, oleoductos y gasoductos que cruzan el país, no parecía tampoco una buena perspectiva que dichos recursos energéticos estuvieran sometidos a la discrecionalidad de los talibán, proporcionándoles ingresos decisivos para seguir impulsando su lucha en todo el mundo, y una potente herramienta de presión frente a los países destinatarios de dichos recursos.

Las horrendas imágenes de los atentados del 11 de Septiembre, y las hábiles maniobras del gabinete de George W. Bush para hacer aparecer a Osama Bin Laden y los Talibán como responsables directos de la masacre prepararon a la opinión pública norteamericana para la intervención militar. La administración Bush recibió los fondos necesarios del congreso norteamericano, dispuesto a vengar el atentado, para engrasar la maquinaria militar e industrial que revitalizaría a una economía estancada y en declive, y la popularidad del presidente se situó en unos niveles excepcionalmente altos. Inmediatamente después del ataque contra América, Estados Unidos emprendió acciones militares contra los Talibán, con el apoyo incondicional e inmediato del Reino Unido. Sin embargo, todos los analistas coinciden en describir la estrategia utilizada por los norteamericanos para llevar a cabo el derrocamiento de los Talibán como la causa principal de la debilidad posterior del régimen

democrático con el que se sustituyó el orden del Mulá Omar y los estudiantes coránicos. El pentágono confió en los señores de la guerra afganos como la herramienta para atrapar a Osama Bin Laden y acabar con Al-Qaeda, y por ello destinó para ellos armas y recursos, reforzando su poder. Es fácil adivinar que ello contribuyó a fomentar las tendencias centrífugas que sacuden a Afganistán y a su gobierno actual.

La intervención estadounidense, si bien consiguió derrocar al régimen de los Talibán, no alcanzó el objetivo de destruir la red terrorista de Al-Qaeda. Los cálculos norteamericanos fallaron y gran parte de sus miembros pudo huir a tiempo, desaparecer o refugiarse en las montañas fronterizas con Pakistán¹⁶. La Alianza del Norte, el grupo de luchadores afganos, veteranos de la guerra contra la Unión Soviética que había logrado establecer el control en el norte del país, y mantener su hegemonía frente a los Talibán, y que contaba con un mayor grado de organización y mejor armamento que los líderes tribales, se convirtió en la estrella de los primeros momentos de la guerra, pero junto a los más presentables miembros de esta facción, las imágenes de las cargas de la caballería de los señores de la guerra -todavía espada en mano-, enzarzados desde tiempo inmemorial en disputas locales, hicieron reflexionar a la opinión pública internacional sobre las posibilidades reales de alcanzar algún tipo de posibilidad democrática en un estado que prácticamente vivía en la Edad Media. La euforia inicial no tardaría en disiparse. Osama Bin Laden aparecía y desaparecía en intervenciones televisivas, cintas de vídeo o textos que le eran Atribuidos y difundidos por todos los medios de comunicación, pero nunca era capturado. Los aliados escogidos por Estados Unidos empezaban a revelar sus verdaderas motivaciones, y estas no pasaban por el establecimiento de democracia alguna. El avispero afgano empezó a hacerse patente para la opinión pública norteamericana. Incluso, como sucedió en las campañas llevadas a cabo contra el refugio inexpugnable de Tora Bora por fuerzas autóctonas reforzadas con equipos de las fuerzas especiales estadounidenses, se llegó a estar al filo del desastre. La administración norteamericana se dio pronto cuenta de que, una vez expulsados los Talibán de Kabul en Noviembre de 2001, y castigados duramente en sus otros feudos, era el momento de dejar la gestión en manos de Naciones Unidas y la OTAN, pasando a un segundo plano, reduciendo su exposición y las posibles bajas. Sin embargo, y pese a delegar en Turquía el mando de la misión internacional en un primer momento, Estados Unidos sigue siendo quien lleva la iniciativa en Afganistán, y el principal destinatario de las iras de aquellos que se oponen a la intervención.

16 Thomas Carothers, *Promoting Democracy and Fighting Terror*. Foreign Affairs, Enero/Febrero, 2003.

2.5- La misión de Naciones Unidas y el precario equilibrio actual.

Tal y como afirma Barnett Rubin¹⁷, Afganistán sigue teniendo uno de los gobiernos más débiles del mundo. El narcotráfico representa más de la mitad de la economía del país, y es, actualmente, la primera potencia mundial en cultivo de opio, con el control de más del 50% de la producción mundial¹⁸. Con la permanente losa del terrorismo suicida, el radicalismo religioso y político de gran parte de los clérigos y la sociedad, la perpetuación de las estructuras tradicionales cuasi-feudales y el poder que mantienen los señores de la guerra en amplias zonas del territorio, la tarea de construir un estado democrático en Afganistán parece realmente utópica. Toneladas de armamento de todo tipo siguen dispersas a lo largo y ancho del país, controladas por grupos cuya lealtad al gobierno central es más que dudosa, cuando no por grupos terroristas abiertamente anti-occidentales. Muy recientemente, hemos podido contemplar la enorme dificultad que conlleva la celebración de elecciones¹⁹ en un país donde no existen infraestructuras para ello, donde las comunicaciones son extremadamente precarias y donde no existe una sociedad civil desarrollada, educada para ejercer libremente sus derechos y disfrutar de sus libertades, siendo buena prueba de ello el sometimiento absoluto que todavía sufre la mayoría de las mujeres afganas. Por ello, parece poco probable que pueda establecerse un estado de pleno derecho a medio plazo. Sin la presencia permanente de tropas internacionales que, no olvidemos, siguen sin controlar de forma efectiva poco más que la capital del país, el régimen de Hamid Karzai, y la estructura que finalmente surja de las elecciones afganas sucumbiría a gran velocidad ante el primer alzamiento popular, conflicto tribal o movimiento en favor de la Sharía

17 Barnett R. Rubin es Director de Estudios en el Centro de Cooperación Internacional de la Universidad de Nueva York, y es una de las principales autoridades en temas afganos. Fue asesor especial de Lakhdar Brahimi durante las negociaciones de los acuerdos de Bonn y ha sido también asesor del comité encargado de diseñar el proyecto de constitución de Afganistán.

18 Fuente: UNODC, en *Afghan Update*, boletín de la Misión de Asistencia de Naciones Unidas en Afganistán (UNAMA), Septiembre de 2005.

19 Para entender la situación política del país, es recomendable la lectura de los informes de la Comisión Afgana Independiente de Derechos Humanos sobre el desarrollo de los derechos políticos y las elecciones de Septiembre de 2005. La colección de incidentes violentos, entre los cuales destacan las detenciones ilegales o las presiones a candidatos determinados, los sistemáticos abusos de poder por parte de líderes locales, tribales u oficiales gubernamentales y que culminan con varios asesinatos de candidatos es impresionante. Destaca especialmente el hecho de que, de los más de 140 incidentes recogidos por la comisión en su tercer informe, más de 36 no pudieron ser investigados -y probablemente, nunca lo sean- por falta de testigos o por la incapacidad de llevar a cabo investigaciones por causa de lo remoto de la zona donde se produjeron o por restricciones de seguridad, lo que da una inquietante validez a las palabras del número dos de Al-Qaeda, Ayman Al-Zawahiri, recogidas más adelante, y en las que describe la situación política del país y la incapacidad de la misión internacional para controlar la legalidad de los comicios.

como ley fundamental. Hasta este momento, sólo la mano de hierro de los Talibán se ha mostrado capaz de imponerse a las demás facciones.

La experiencia histórica afgana es prueba evidente de que el control extranjero sobre esta región, mientras pervivan las estructuras asociadas a los señores de la guerra, sigan existiendo grupos armados de muhaidines y cuente con la complejidad añadida de la inexistencia de infraestructuras, será siempre precario e inestable, cuando no imposible. Tan sólo los regímenes autóctonos, autoritarios y apoyados en compromisos entre jefes tribales han gozado de una cierta estabilidad, término que, en este caso, tampoco puede entenderse en términos occidentales. En el momento actual, se hace cada vez más patente un repunte de la insurgencia Talibán, mientras que Al-Qaeda y Pakistán siguen proyectando su sombra sobre la región, favoreciendo a los elementos más radicales cuyo fin sigue siendo la creación de un estado-bastión del Islam más estricto.

“El comandante de Al-Qaeda Osama Bin Laden y el líder Talibán Mulá Omar siguen en activo. Hay una creciente violencia, no sólo generada por los insurgentes Talibán, sino también por grupos criminales. El cultivo y tráfico de drogas, a menudo apoyado por funcionarios corruptos del gobierno, se está disparando. Los poderosos señores de la guerra limitan las posibilidades del régimen de Karzai, quien no se ha atrevido a enfrentarse a ellos; algunos de esos señores de la guerra, que contribuyeron a la destrucción del país, pueden ser muy pronto elegidos como miembros del gobierno. Y muchos afganos de a pie sienten rencor contra los grupos de ayuda internacional, que perciben como derrochadores, ineficaces y lejanos a la gente a la que supuestamente están ayudando.

Estos problemas amenazan lo que tenía el potencial para convertirse en una historia de éxito internacional. Las apuestas están muy altas: Si fracasan los esfuerzos internacionales, Afganistán se podría convertir una vez más en refugio de grupos islamistas radicales y en un centro de narco-terrorismo. Con la desastrosa situación de Irak, los Estados Unidos y el mundo occidental no estarían preparados para gestionar un fracaso también en Afganistán.”²⁰

20 *Afghanistan: Mission not yet accomplished.* Mitchell Prothero. 21 de Septiembre de 2005, Kabul, Afganistán. Artículo publicado en *Salon.com*

La retirada y desaparición de un buen número de los Talibán en Noviembre de 2001 a la llegada de las tropas internacionales no puede indicar más que una cosa: bajo una apariencia de normalidad tutelada por la ONU, sigue presente el fantasma de los estudiantes coránicos, cuyo empeño es establecer un estado donde el islam, en su vertiente más dura, sea la única ley. Algunos grupos han regresado a sus refugios en zonas inaccesibles o fronterizas, y la gran mayoría están camuflados entre la población de ciudades y aldeas. Si bien algunos de ellos se han integrado de un modo u otro en el esquema actual tutelado por Naciones Unidas, el más mínimo desequilibrio puede hacer asomar de nuevo las armas y llevar al país a otra guerra civil.

“La mayor amenaza para las elecciones es la casi diaria violencia generada por presuntas guerrillas Talibán en el sur y el este del país. En su apuesta por intervenir en las elecciones, hombres armados han asesinado a siete influyentes clérigos, seis candidatos y cuatro trabajadores en las elecciones. [en las horas previas a las elecciones] un ataque con granadas mató a cinco oficiales de policía al sur de Kabul, y las tropas afganas y norteamericanas apresaron a 20 hombres que pretendían volar la presa más importante del país, en la provincia de Helmand, al sur de Afganistán.”²¹

En este precario equilibrio, la celebración en septiembre de 2005 de las primeras elecciones democráticas en Afganistán en 30 años, es el punto central sobre el que se han centrado los esfuerzos internacionales. Sin embargo, las elecciones han venido precedidas de una gran tensión, un amplio despliegue militar e intensas campañas de bombardeos contra campamentos talibán y refugios de Al-Qaeda, que han provocado la muerte de más de un millar de personas durante los seis meses previos a la convocatoria. La efectividad de estas acciones militares es cuestionada por la propia administración de Hamid Karzai, quien ha manifestado en varias ocasiones que la lucha debe centrarse exclusivamente sobre la detección y erradicación de organizaciones terroristas y sus redes de apoyo, aludiendo específicamente a aquellas procedentes del vecino Pakistán²². El régimen de Pervez Musharraf tiene sus propias razones para dar apoyo a los grupos insurgentes Talibán. Entre ellas, no puede restarse importancia al hecho de que es mucho más práctico y seguro que los refugiados Talibán marchen a luchar a Afganistán en lugar de quedarse por las calles de

21 *Old Guard Lurks in Afghanistan Amid Vast Throng of Candidates. Despite Enthusiasm, Rising Taliban Violence Could Mar Election.* N. C. Aizenman, Washington Post Foreign Service, 18 de Septiembre de 2005. Pág. A21.

22 *Karzai calls for an end to major foreign military operations in Afghanistan,* Afghanistan Service Center, 21 de Septiembre de 2005.

Lahore o Peshawar, donde podrían volverse contra él mismo. El régimen pakistaní juega sus cartas, entre las que se encuentra el comodín Talibán, para su propio beneficio desde hace ya bastante tiempo. A pesar de ello, Musharraf sigue siendo todo lo que tiene Occidente para evitar que la región caiga por completo en manos del islamismo radical.

Entre acusaciones de corrupción, implicación de destacados miembros de la administración en el narcotráfico a gran escala -al tiempo que las tropas occidentales miran hacia otro lado, más ocupadas en controlar a los insurgentes-, los grupos fundamentalistas realizan una incesante labor de agitación y propaganda, que obtiene una considerable recepción por parte de amplios sectores sociales que ven cómo los miembros de las ONGs extranjeras gastan grandes cantidades de dinero en divertirse en la capital²³, al tiempo que importan sus costumbres occidentales. Una gran parte de la ayuda internacional para la reconstrucción se pierde por el camino, lo que no pasa desapercibido para los afganos. Al mismo tiempo, el desempleo generalizado y las escasas perspectivas de futuro contribuyen a oscurecer la situación. Afganistán sigue siendo el séptimo país más pobre del mundo²⁴, y no parece que pueda, a corto plazo, salir de tan trágico agujero.

Karzai, que no ha sido capaz de erradicar a los señores de la guerra, quiere integrarlos en el gobierno y darles legitimidad electoral y jurídica. En este orden de cosas, Al-Qaeda y los Talibán trabajan para crear una masa crítica, cuyo objetivo es conseguir que la situación estalle, y que la propia sociedad afgana reclame una nueva yihad contra el gobierno de Karzai, sus protectores occidentales y los cooperantes de las ONGs. Si bien los Talibán han perdido adeptos entre los afganos, muchos de los cuales prefieren a las tropas occidentales a la brutalidad del régimen del Mulá Omar y a la influencia que sobre él tenían los árabes de Al-Qaeda, el apoyo pakistaní ha contribuido a darles fuerza. En este contexto, Al-Qaeda saca partido de la debilidad de la democracia

23 Numerosas declaraciones de Ramazan Bashardost, antiguo ministro de planificación del gobierno de Karzai giran en torno a este tema. Se denuncia, especialmente, el escaso contacto entre los trabajadores de las ONGs y los propios afganos, la ostentación que constituyen sus coches todo-terreno recién comprados con los que se mueven dentro de las áreas más seguras del país, sin llegar más que a una fracción del territorio, o el consumo de alcohol en los hoteles y restaurantes donde pasan la mayor parte de su tiempo. Otras críticas incluyen la presencia de hombres y mujeres juntos, en bailes y fiestas celebrados en locales para occidentales, donde la población local no puede siquiera acercarse. No cabe duda de que la eficiencia real de la cooperación de este tipo es más que cuestionable, y no faltan voces -entre ellas la del propio Bashardost- que piden que esa ayuda se destine al propio sector privado afgano, sin intermediarios. En un lugar cuya esperanza de vida media es poco más de 40 años, tales excesos constituyen un auténtico escándalo para los afganos.

24 Fuente: CIA, The World Factbook, datos para Agosto de 2005.
<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/af.html>

afgana, debilidad que explota de manera recurrente en su propaganda, lo que indica que sigue viéndose como una alternativa política real en Afganistán. No sólo interviene en el proceso a través de acciones terroristas, sino que también entra en campaña mediante declaraciones y vídeos como los de Al-Zawahiri días antes de la convocatoria electoral:

“Los ladrones y los señores de la guerra controlan los asuntos del país, donde los observadores internacionales no pueden vigilar más que 10 mesas electorales aunque quisieran hacerlo”²⁵

Si la situación continúa deteriorándose por la compleja dinámica de los señores de la guerra, el narcotráfico a gran escala, y la sangría permanente que suponen las acciones de Al-Qaeda y los “nuevos” Talibán, hoy compuestos en su mayoría por jóvenes reclutados en las madrasas pakistaníes, y si la presencia de tropas internacionales no garantiza avances significativos en educación, trabajo y bienestar, así como en el mantenimiento del orden, seguirán existiendo quienes vean en el régimen talibán, la supremacía de la ley islámica y la presencia de los caudillos de Al-Qaeda la única estructura capaz de garantizar el orden social y moral a largo plazo. Esto es tan peligroso para Afganistán como para sus vecinos, incluso para aquellos que hoy apoyan y dan cobertura a los elementos de desestabilización del joven intento de democracia afgano nacido como consecuencia de la intervención norteamericana tras los atentados del 11 de Septiembre.

“Ni un solo señor de la guerra o traficante de drogas ha sido juzgado o condenado [...]

Sólo un compromiso renovado de Occidente en lugar de una retirada podría dar a los afganos la confianza necesaria para atajar su horrenda lista de problemas y animarlos a seguir adelante con la construcción nacional.”²⁶

El estancamiento de la situación afgana -y muy especialmente la imposibilidad de capturar a Osama Bin Laden y a otros importantes miembros de Al-Qaeda- influyó decisivamente para que Estados Unidos variara sustancialmente su estrategia en la guerra contra el terrorismo, y la administración Bush empezó a trazar los planes para una nueva intervención, en este caso contra el régimen de Saddam Hussein en Irak, el viejo enemigo de

25 Ayman Al-Zawahiri, lugarteniente egipcio de Osama Bin Laden, en Al-Jazeera, Septiembre 2005.

26 Ahmed Rashid, *Afghan Election Raises the Bar*, BBC, 22-9-2005.

campañas anteriores. La idea se articuló en torno a la amenaza que dicho régimen representaba para la paz en la región, que se concretaba en una serie de informaciones difusas y escasamente fundamentadas que hablaban de la existencia de armas químicas y bacteriológicas, quizá incluso nucleares, que Saddam Hussein podría estar fabricando y almacenando para usarlas contra Estados Unidos o Israel. Al mismo tiempo, se afirmó que el régimen iraquí daba cobertura a miembros de Al-Qaeda que podrían estar planificando nuevas acciones terroristas contra el mundo occidental. Se conformó así una vía de escape tangencial al conflicto afgano, que ha sido muy criticada por autores como Richard A. Clarke, consejero de seguridad de tres administraciones norteamericanas, incluida la de George W. Bush, quien ha acusado al presidente norteamericano y a su gabinete de cometer importantes errores en la lucha contra Al-Qaeda y el terrorismo internacional, amenazas de las que el régimen de Saddam Hussein no formaba parte²⁷. En repetidas ocasiones, la administración norteamericana destinó recursos importantes para tratar de establecer enlaces entre Saddam Hussein y Al-Qaeda, en un intento de justificar una futura invasión de Irak y enmarcarla en la estrategia general de la guerra contra el terrorismo, diseñada como consecuencia de los ataques del 11 de Septiembre. El propio Clarke asegura haber recibido el encargo directo del presidente de los Estados Unidos para establecer una relación entre Al-Qaeda y Saddam Hussein, a pesar de que dicha relación ya había sido rastreada en ocasiones anteriores por los servicios de inteligencia norteamericanos, con conclusiones negativas. Intelectual o estratégicamente, tratar de vincular un régimen como el Iraquí con un fenómeno como el de Al-Qaeda, es un error, ya que tanto sus objetivos como sus medios para conseguirlos son radicalmente opuestos. A pesar de la oposición de importantes miembros de la seguridad nacional como Clarke, la administración Bush ha seguido adelante en su empeño, con las consecuencias de desestabilización en la región que todos conocemos.

27 Against All Enemies: Inside America's War on Terror, Richard A. Clarke. N.York, Free Press, 2004.

3. EL MARCO TEÓRICO SOCIOLOGICO.

1. La sociología de la religión en los paradigmas clásicos.

La sociología de la religión es un estudio empírico del hecho religioso con la teoría y el método de la sociología clásica y contemporánea. Indiscutiblemente el énfasis debe ponerse en la teoría y en los nuevos modelos o representaciones de la realidad hipotetizados con el fin de promover el desarrollo teórico.

Nos parece acertada la opción que han tomado la casi totalidad de los cultivadores de nuestra disciplina empírica: la de una vía media que evita los extremos, por un lado del reduccionismo --de cuño filosófico-- y, por otro, del idealismo del sociólogo del conocimiento, Werner Stark, 1966, 1967, 1967, 1969, 1969), que consideraba a las religiones inaccesibles al impacto de las influencias sociales y, por tanto, a la sociología. La sociología de la religión es neutral, practica un ateísmo metodológico, ya que no enuncia juicios de realidad última o metafísica que no la competen, limitándose al análisis de las dimensiones sociales del hecho religioso.

1.1- Estructura social y religión.

Desde la libertad que demanda la insuficiencia teórica y metodológica de cualquier opción asumida en exclusiva, y desde la moral habermasiana del respeto al interlocutor, que es el lector, en la posible búsqueda de consenso, intentamos ofrecer un proyecto pluralista que muestre sin rubor los puntos fuertes y débiles de cada una de las teorías presentadas.

Desde Marx, el estructural-funcionalismo de Durkheim y la sociología comprensiva de Weber a la teoría sistémica de Luhmann, al post-estructuralismo o racionalismo histórico de Bourdieu y a la teoría crítica de Habermas, nuestro marco teórico incluye la visión de clásicos y contemporáneos en relación a la interacción recíproca entre religión y estructura social. Por abreviar, mencionaremos dos ejemplos de la dialéctica entre restricción por la estructura social y autonomía de la acción individual o grupal, desarrollados en el proyecto: Durkheim y Habermas.

Para Durkheim, preocupado por la salud moral de Francia, pero cuidadoso de evitar idealismos, no era posible otro nivel de moralidad, en un momento histórico dado que aquel que hiciese posible la estructura social. Por la misma

razón, dentro de una visión tanto estructural-funcional como materialista, no sería posible preguntarse ni por la moral ni por la religión de la sociedad española actual, relacionadas entre sí recíprocamente, sino a partir de un conocimiento exacto de la estructura social. Una visión meramente idealizante o idealista de la sociedad, que enfatizase tan sólo el plano simbólico, intentaría hacerlo, aunque a costa de la insuficiencia de su explicación.

Para Durkheim, la religión es una representación transfigurada de la estructura social. Pensemos en las connotaciones religiosas de conceptos tales como poder, jerarquía, sanción, creación, banquete, etc. La estructura social genera las representaciones colectivas religiosas además de los esquemas de pensamiento, percepciones y apreciación. Pero también al revés: es, por referencia a una dimensión simbólica, la religiosa, como se constituye el orden o estructura social (op. cit., 135-6). Es conocido el origen religioso clásico o judeo-cristiano de conceptos claves como los de justicia, igualdad, verdad, comunidad, ciudadanía, etc. en la civilización occidental.

Para Durkheim, la religión es el fenómeno social primitivo, en cierto modo la matriz misma de la sociedad. El totemismo es la religión de las sociedades segmentarias de la solidaridad mecánica, es decir de los clanes amorfos en que la dominación de la conciencia colectiva reducía al máximo la capacidad de autonomía de la conciencia y de la acción individual. Con el avance de la evolución, tal como la observaba el propio Durkheim en su época, el campo cognitivo y legitimador de la religión se iba reduciendo progresivamente en la sociedad diferenciada e interdependiente de la solidaridad orgánica. Se ampliaba, en cambio, el de la ciencia y el de la autonomía individual, con consecuencias de menor cohesión social e incluso de anomía, que él trató de remediar mediante sus aportaciones a la sociología de la educación y su intento fallido de una ciencia social de la moral.

Una de las razones por las que Habermas y la teoría crítica se oponen al positivismo es porque, a su juicio, éste ignora al actor humano y su capacidad para transformar la estructura social. Para él, el positivismo absolutiza los hechos y reifica el orden existente ²⁸. Sin desconocer, desde su neomarxismo, la importancia de la estructura social y económica --pero atendiendo también al estudio de la subjetividad en Weber y Mead--, Habermas analiza la interacción entre individuo y sociedad y entre conocimiento e intereses humanos con vistas a

²⁸ Martin Jay: *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown, 1973: 62, [ed. castellana en Madrid: Taurus, 1974], citado en Ritzer, 164.

la transformación de aquella en otra más justa y humana a través de la dialéctica teoría-praxis. De ahí también su crítica a la versión estructural-funcionalista de la teoría de los roles y a la teoría sistémica de Niklas Luhmann por concebir "una sociedad sin hombres" (como dice Izuzquiza) a un alto nivel de abstracción. Familia, sistema judicial, estado y economía son estructuras que forman parte del sistema, en la perspectiva objetivista del observador no implicado. Cuanto mayor es la diferenciación, complejidad y autonomía de estas estructuras, mayor es su dominación sobre el "mundo de la vida", es decir sobre la cultura, la sociedad y la personalidad (con sus actitudes, motivaciones y valores) y cada vez se limita más la comunicación intersubjetiva y el proceso de formación de consenso.

En la lógica de este proceso está, como en Durkheim, la progresiva irrelevancia de la religión y de la moral religiosa universalista, incapaz de superar las contradicciones de clase, y su sustitución --al menos deseada --por una ética comunicativa o moral laica. "La base de la validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa" (127), según Habermas, gracias a la "lingüistización" o fluidificación comunicativa del consenso religioso básico" (118-9).

También, para Habermas, su moral del consenso debe sustituir a las distintas morales de tipo religioso. Pero el agnóstico se debate ante la evidencia de unas religiones persistentes y de nuevos movimientos religiosos emergentes y de la importante incidencia positiva y negativa de las primeras y de los últimos en las sociedades nacionales y global, por lo que opta por un prudente compromiso, por una secularización no aniquiladora --es su reciente expresión--, sino respetuosa de las tradiciones religiosas, que vaya traduciendo los antiguos sistemas simbólicos al lenguaje de su propuesta de ética laica, basada en la comunicación y en el proceso de formación de consenso acerca de los valores morales.

1.2- La relación entre religión y moral.

Dada la amplitud del campo abordado por la disciplina y sus múltiples conexiones con otras áreas del saber, era conveniente elegir un foco, no rígido, pero sí orientador del esfuerzo y de la comprensión a la que se invita. El foco se inspira en la que Glock y Stark denominaron dimensión "consecuencial" de la religión o del compromiso religioso, es decir su impacto en la vida cotidiana de los creyentes y de los demás miembros de una sociedad. En su discusión acerca de la racionalidad de las religiones, el filósofo de la ciencia S. C. Thakur

(*Religion and Rational Choice*. London: Macmillan, 1981) propone un "realismo metodológico", es decir la evaluación crítica de los distintos sistemas de creencias, utilizando como criterios la coherencia del sistema, su compatibilidad con los hechos científicos y el razonamiento filosófico y la cohesión social promovida por su moral en el contexto de la humanidad total. De forma equivalente el foco podría denominarse, siguiendo al neomarxista Fierro, la "recta práctica", es decir aquella que contribuye positivamente al desarrollo humano, a juicio de la mayoría de la humanidad. Este foco resultaba particularmente conveniente y relevante, dados los recientes abusos o disfunciones de ciertas manifestaciones religiosas con consecuencias trágicas para gran número de personas, sin duda más llamativas que aquellas otras funciones de las grandes religiones, consideradas normales y que redundan en inspiración y servicio a la sociedad nacional e internacional. La religión de los talibanes, la del movimiento inspirado en la teología de la liberación, la de Gandhi o la madre Teresa pueden servir de muestra para propiciar el estudio de tan dispares fenómenos con el foco en las "consecuencias" y en la "recta práctica". Todavía bajo la impresión del 11-S, Habermas pronunció un discurso al recibir el premio de la Paz de los editores y libreros alemanes Glauben und Wissen, en que, desde su agnosticismo neutral, nada musical a lo religioso, insistió, sin embargo, en la necesidad del diálogo entre laicismo y religiones, un diálogo que precisa un conocimiento riguroso de la dimensión social y estructural del fenómeno religioso.

Como hemos dicho, la dimensión "consecuencial" del compromiso religioso y la "recta práctica" --estrechamente relacionados-- son los criterios con que evaluar la dimensión moral de las religiones, a juicio, respectivamente de Glock y Stark y de Fierro.

La cruel inhumanidad de determinadas normas y acciones, identificadas por sus autores o intérpretes como religiosas, en el marco de divesos fundamentalismos, hace urgente reflexionar críticamente sobre el tema de las relaciones entre religión y moral desde una perspectiva sociológica.

De la sociedad, como de un ser superior, emanan, según Durkheim, tanto la religión como la moralidad de las sociedades humanas. La sociología de la religión y las demás ciencias de las religiones tienen una importancia ética decisiva, según Tissot, porque su capacidad de crear sentido permite abrir horizontes de libertad. A partir de la historia de las religiones, Yinger ha mostrado las modalidades contingentes de la interrelación entre religión y moral. Primero, la moral aparece como parte integrante de la religión en las grandes

religiones de la humanidad. Segundo, religión y moral a veces se identifican y a veces aparecen como sistemas más o menos separados. Tercero, moralistas seculares pensaron que la religión había estado al servicio de la moral y que la dimensión moral es la prueba clave de la validez de una religión --aspecto éste relacionado con nuestra elección de foco para el proyecto docente, como hemos visto.

La religión, para Durkheim, es el modelo de la explicación social y moral. Al constatar el hecho de que los juicios morales eran dependientes de la estructura social en que se formulaban, intentó una sociología de la moral comenzando por tratar los hechos morales como cosas. Convencido de que la moralidad colectiva debe ser socialmente beneficiosa, su compromiso moral y educativo le llevó a enfatizar, frente a la amoralidad de la sociedad moderna, el valor supremo del individuo, de la sociedad y de la humanidad. Su recurso al grupo ocupacional, para curar la anomia, fue poco más que un piadoso deseo para concretar la utopía. Después, trató de llegar hasta las raíces más profundas de la moralidad y hubo de traspasar las fronteras de la filosofía para responder a la pregunta de por qué se aprueban ciertas conductas y se prohíben otras. Como no era un filósofo, no pudo darse una respuesta satisfactoria y acabó concluyendo que la elección de fines está fuera del alcance de la ciencia.

1.3- Sujeto y objeto de la sociología de la religión.

El estudio científico empírico de la religión, desde la perspectiva sociológica, debe adoptar una postura neutral ante la realidad o no de la existencia del objeto trascendente de las religiones y actuar *etsi deus non daretur*, es decir desde un ateísmo metodológico, recomendado por Berger, creyente luterano él mismo y por la generalidad de los practicantes en esta área de la sociología. Hay opiniones para todos los gustos, pero, en general, se estima que las ventajas y desventajas de la condición de creyente del investigador se compensan o equilibran. Sin embargo, los padres fundadores de la sociología, según Rodney Stark y Roger Finke, incumplieron ellos mismos esta norma básica de vigilancia epistemológica al adoptar una actitud de fe filosófica, no basada en evidencia empírica, acerca del carácter irracional del hecho religioso, mientras que Stark y Finke opinan, en base a sus investigaciones empíricas, que "la conducta religiosa está basada generalmente en cálculos coste/beneficio y es racional en el mismo sentido que lo es otro tipo de conducta humana" (*Acts of Faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press, 2000: 56).

1.4- Definiciones sustantivas y funcionales de religión.

Las primeras definiciones sociológicas de la religión fueron funcionales. Ni a Marx ni a Engels les parecía que la religión, por su carácter ideológico, mero reflejo de la estructura económica, que variaba según el modo histórico de producción, debía ser considerada en su especificidad ni a través de la intencionalidad del creyente. Sin embargo, ya en Durkheim apunta un esbozo de definición sustantiva, el ámbito específico de lo sagrado, de lo que infunde respeto, sin bien, casi a renglón seguido advertimos que se trata en el fondo de una definición funcional, ya que, desde su reduccionismo positivista, Durkheim identifica su única realidad posible con la del grupo social sin conceder mayor relevancia a las creencias ni a las motivaciones del miembro de la iglesia o del grupo totémico.

En un intento de captar todo tipo de religiosidad, y no sólo la ligada a las organizaciones religiosas, son muchos los sociólogos que utilizan las definiciones funcionales por su más amplia aplicabilidad, por ejemplo a los nuevos movimientos religiosos. Parece que la solución más adecuada a este largo debate es también la pluralidad, sugerida por Berger. De acuerdo con el objeto formal de estudio, se escogerá una definición sustantiva siempre que se pretenda incluir en el modelo explicativo algún rasgo específico de una determinada creencia o motivación religiosa, incluyendo generalmente la referencia a un ser trascendente. En cambio, cuando se trate de estudiar los mecanismos psicosociales de actuación de una religión sobre la estructura social, o viceversa, resultará más apropiada la opción por una definición funcional.

2. Los tres paradigmas clásicos en sociología de la religión.

- Marx: la crítica de la religión
- Durkheim: una teoría sociologista de la religión
- Weber: evolucionismo, *Ética Protestante* y profetismo.

2.1- Marx: la crítica de la religión.

Mientras que la naturaleza del capital y el desarrollo capitalista constituyen sin duda el objeto formal de las investigaciones marxianas de sociología económica y política, Marx no se propuso, a diferencia de Engels, el

análisis de datos empíricos e históricos sobre el cristianismo en ninguna de sus etapas ni sobre ninguna otra religión establecida. En su obra, la religión, sin llegar a ser un objeto de estudio por sí mismo, sí ocupa un lugar destacado dentro de su crítica de la ideología, incluso como su referente o analogado principal. En una tradición racionalista --que arranca de Descartes con su disyunción de materia (*res extensa*) y pensamiento o mente (*res cogitans*) y que culmina con la Idea Absoluta de Hegel que se despliega o encarna en la historia--, Marx, como uno de los epígonos de la izquierda hegeliana, más en concreto de Feuerbach, reduce la realidad trascendente a simples proyecciones del deseo o de la necesidad del hombre.

La tradición marxista sobre la religión se ha compendiado en el concepto de ideología, entendida como falsa conciencia generada por el desconocimiento de las condiciones materiales de posibilidad de su producción (independientemente de la realidad natural o social), es decir de representaciones del mundo que no incluyen la conciencia de su dependencia de las instituciones económicas (Fierro 1979: 142 y ss.). Sin embargo, según Fierro (*ibid.*, 145-146), la comprobación empírica del marxismo se ha limitado a señalar la dependencia de la conciencia religiosa de unas determinadas condiciones sociales y económicas, pero no a verificar si la conciencia religiosa ignora o no sus condiciones de producción. Todo el pensamiento antiguo, anterior a la Ilustración, y no sólo el religioso, sería en este sentido ideológico como anterior a la crítica postkantiana de la ideología. Pero no podría decirse lo mismo de nuestros días en que la conciencia religiosa crítica, perfectamente consciente de las condiciones materiales de su génesis, está bastante extendida.

En cuanto a la segunda acepción de ideología desde Marx y Engels, habría que intentar un análisis crítico del cristianismo como ideología históricamente determinada por la base económica y social, tomando esto como hipótesis fundamental (*ibid.*, 148) en espera de su verificación empírica sociológica, histórica y antropológico cultural. Naturalmente primero habría que someter a un análisis epistemológico las nociones de determinación, dependencia y causalidad, que tienen un largo recorrido histórico desde Hume, Kant y Stuart Mill. Para Fierro, "la dependencia de la ideología religiosa con respecto a la base social no ha de ser representada en categorías de influjo causal" (*ibid.*, 150). Según esto, "la diferencia entre determinación (no causal) y condición tiende ella misma a desdibujarse" (*ibid.*), con lo que la hipótesis ha de reformularse en el sentido de la "asociación": "el desarrollo de las ideas religiosas está ligado con relaciones de dependencia al desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción en la sociedad" (*ibid.*, 151). El Marx joven de los *Manuscritos Económico-*

Filosóficos de 1844 y el de la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" --para el que "la religión es el opio del pueblo" y "protesta contra la miseria real"-- no altera sustancialmente la posición de Feuerbach al mostrar la disfuncionalidad del fenómeno religioso. Es el Marx del segundo tomo de *El Capital* el que procede, a diferencia del anterior, a investigar las raíces de aquella alienación filosófica y religiosa denunciada en las obras citadas.

La crítica ideológico-económica de la religión encuentra su más clara expresión en los párrafos dedicados en el segundo tomo de *EL Capital* al fenómeno del "fetichismo de la mercancía". Pero tampoco aquí la religión es el objeto directo del análisis, sino la transformación del valor de uso en valor de cambio, hecho posible por la ideología del intercambio equivalente, propia del mercado capitalista. La religión --aquí el fetichismo-- es una vez más la analogía o la metáfora a la que Marx recurre para hacer más comprensible este fenómeno de transformación espúrea de ocultación de la verdadera naturaleza explotadora del mercado y del sistema capitalista. Ahora bien, para mejor entender esta crítica radical del fenómeno religioso como meramente ideológico, seguiremos a García Ferrando y a Fierro en sus síntesis de los presupuestos epistemológicos y metodológicos de la crítica ideológica de la religión marxiana. Son ante todo conocidos sus postulados acerca de la determinación del pensamiento y de la conciencia por la realidad social y material. Es decir, las instituciones económicas son las variables críticas a la hora de entender el funcionamiento de una sociedad. Abundantes textos al respecto se encuentran sobre todo en *La Ideología alemana*, el *Manifiesto comunista* y *El Capital*. Son, por tanto, los intereses económicos de clase y la ideología que los reviste y disimula, los que dictan la actividad social. Pero la teorización de Marx, aunque certera, dista mucho de ser precisa, ya que la estructura económica o base, integrada por las relaciones de producción, es una categoría no menos ambivalente que la de su correlato o variable dependiente la superestructura. Godelier (1981) y otros han incluido las relaciones de parentesco (en una investigación sobre los pigmeos *mbuti*) en la base económica sin dejar de reconocer sus aspectos ideológicos o superestructurales. Marx, en cambio, no dejó lugar a dudas al respecto en el caso de la religión a la que sólo consideró como "reflejo fantástico de potencias exteriores", es decir expresión máxima de la ideología como proyección del deseo y de la necesidad de la criatura oprimida que se presenta en formas diversas según la secuencia de los modos de producción a lo largo de la historia. En resumen, Marx, más que estudiarla de intento, utiliza la religión y las categorías religiosas para analizar fenómenos superestructurales de la economía capitalista. Para él, una teoría de la religión habría formado necesariamente parte de una ciencia general de la sociedad radicada en sus instituciones económicas.

Pero, de la misma forma que Marx no se consideró a sí mismo un filósofo de la historia, siendo su interpretación materialista de la misma un esbozo a partir del análisis científico del modo de producción capitalista, con mayor razón no habría podido construir una teoría científica de la religión sin abarcar sus desarrollos históricos.

Marx practica además, a juicio de Fierro y otros, un razonamiento circular al interpretar la religión cuando recurre a categorías religiosas para analizar fenómenos superestructurales de la economía capitalista tales como la filosofía o la política. Así utiliza la metáfora religiosa al calificar de estado "ateo" moderno al estado democrático burgués cuyas raíces alienantes desvela. Es conocido el quiasmo con el que describe a este estado en *La cuestión judía*: "A la prepotencia de la religión de antaño le sustituye la religión de la prepotencia"²⁹. Es patente el carácter oblicuo de esta crítica política de la religión (Reyes Mate) y el correlativo desinterés por el análisis de datos históricos con que documentar su aserto. El procedimiento es el siguiente: de la frecuente legitimación religiosa de la dominación política deduce, mediante extrapolación, la tesis universal sin excepciones de la religión como opio del pueblo. Obviamos el detallar aquí la crítica filosófica marxiana a la religión por bien conocida y menos pertinente al quehacer sociológico. Baste mencionar que forma parte de su filosofía de la ciencia o presupuestos epistemológicos de sus demás críticas (la ideológica, la económica, la política y la humanista) y que sus conocidas fuentes son su disertación doctoral sobre Epicuro (en que reduce lo religioso a lo moral), los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (1844), con su repulsa del idealismo hegeliano y el tratamiento de la alienación en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en *La Cuestión Judía*. La alienación radical de la que procede la alienación religiosa es el trabajo alienado. Ultimamente, como han señalado Idinopulos y Yonan³⁰, la valoración negativa de la religión por Marx es de carácter filosófico y no sociológico científico ya que, para él, la religión es disfuncional porque es falsa y no al revés.

2.2- Durkheim: una teoría sociologista de la religión centrada en el ritual y poco interesada en el mito.

²⁹ K. Marx-Fr. Engels (1974), *Sobre la religión*, editado por H. Assmann y R. Mate. Salamanca: Sígueme, 120 y 107-137.

³⁰ Idinopulos, Thomas A. and Edward A. Yonan, eds. *Religion and Reductionism*, Leiden y New York: E. J.Brill, 11.

Parsons critica a Durkheim por omitir la posibilidad de que los símbolos religiosos se refieran a aspectos de la realidad significativa para la vida humana y, sin embargo, fuera del alcance de la observación científica ³¹. Para Parsons, a diferencia de Durkheim, las ideas religiosas son el puente cognoscitivo entre las actitudes activas de los hombres y su acción resultante, por un lado, y los aspectos no empíricos de su universo mental, por otro. La acción humana no sólo se orienta a los objetos siguiendo el esquema racional de la ciencia. También se orienta hacia aspectos no empíricos, pero significativos para la vida humana. De hecho, Durkheim reconoció los aspectos normativos de las relaciones sociales como distintos de los susceptibles de observación científica, pero, arrastrado por su posición positivista de partida, sólo aceptó incluir entre los referentes de lo social al mundo empírico de las relaciones sociales del grupo. Esta postura de Durkheim puede ser calificada de paradójica o ambivalente, por su signo positivista-reduccionista, por un lado, al no atender a la validez de contenidos simbólicos metaempíricos plenamente documentados por la historia y, por su sesgo idealista, por otro lado, al considerar al componente normativo del grupo como el elemento constitutivo exclusivo de lo social.

2.3- Durkheim: presupuestos epistemológicos.

Para Beyer³², el rasgo principal de la religión en Durkheim es su potencial totalizador. Cualquier cosa puede ser sagrada o puede sacralizarse porque la religión constituye una esfera funcional. Lo que la distingue de las demás es el hecho de que se refiere específicamente a las condiciones generales que hacen posible cualquier comunicación proporcionando sentido a la inmanencia en su totalidad. Tematiza esas condiciones como un tipo especial de comunicación "divina" sólo accesible de formas religiosamente controladas como revelación, mito, ritual, experiencia mística, etc. (*ibid.*,102). En esta interpretación de la teoría durkheimiana, Beyer adopta la teoría sociológica de Niklas Luhmann, que entiende la sociedad contemporánea como un sistema funcional de comunicación total en el que la acción social (religiosa) se orienta hacia la función comunicativa.

Para Lukes (1984: 410), Durkheim veía en la divinidad tan sólo la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente. Desde otra perspectiva más individualista de la acción social, cercana a la de Parsons, Aron (1967: 345-361) advirtió del serio peligro de hipostatización y sacralización del grupo que

³¹ Talcott Parsons (1968, e.o. 1937), *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama, 521

³² Peter Beyer (1994), *Religion and Globalization*. London: Sage, 56.

encierra la teoría durkheimiana de la religión. Durkheim oscila, por tanto, entre el racionalismo positivista, que busca un referente empírico para el principio totémico y el idealismo (toda la realidad del grupo consiste en su normatividad, según la interpretación parsoniana de Durkheim).

2.4- El estructural-funcionalismo de Durkheim.

Apenas ha esbozado Durkheim una definición sustantiva de Religión de carácter heurístico cuyo núcleo es el concepto de lo sagrado, cuando inmediatamente la vacía de sentido sustantivo reduciéndola a funcional al identificar lo sagrado con el grupo y, más en concreto, con su dimensión normativa. Desde la inquietud y el desasosiego que le producían los síntomas de deficiente integración social y moral de la sociedad francesa contemporánea, sobre todo a partir, según él mismo, de 1895, Durkheim concentró sus mejores energías en el estudio de la religión, que hasta entonces sólo había constituido para él una preocupación secundaria.

Para Durkheim la religión era un hecho social incontrovertible, una realidad omnipresente en su época como lo había sido a lo largo de la historia. No podía aceptar la devaluación a la que algunos antropólogos, imbuídos por el racionalismo evolucionista y cientista de la época, la sometían al considerarla como un error propio de primitivos, llamado a desaparecer con el progresivo dominio de la ciencia. Para él, un fenómeno social que había acompañado a todas las sociedades de la historia no podía ser fruto de un error continuado de la humanidad.

Si quisiéramos etiquetar la sociología de la religión de Durkheim, tendríamos, por tanto, que llamarla funcionalista ya que el concepto de sagrado, en el que se centran creencias y prácticas y que adelanta en su definición heurística de religión, acaba cumpliendo la función de integración social del grupo (al definirse como lo que inspira respeto, lo que establece la obligación de los miembros del grupo de aceptar las normas colectivas). Tal función puede parecer insuficiente, como le ocurrió a Parsons, al pensar que Durkheim malinterpretó o redujo la función simbólica del fenómeno religioso encerrándolo en una especie de "solipsismo social", valga lo paradójico de la expresión. Pero, por otra parte, su obra se convirtió en un clásico de la sociología al abrir un camino teórico y metodológico que luego han transitado y perfeccionado generaciones de estudiosos, no sólo del hecho religioso, sino de la estructura social y del contexto social del conocimiento, en particular aquellos que han

adoptado el enfoque estructural-funcional en sus distintas variantes como Malinowski, Radcliffe-Brown, Parsons, Bellah, Luckman, Yinger, Luhmann, Beyer,...

Uno de los rasgos más conocidos de la sociología de la religión de Durkheim es su énfasis en el ritual, es decir en la práctica religiosa colectiva, en continuidad con la línea teórica inaugurada por Robertson Smith y su escuela escocesa, estudiosa de los sacrificios de los antiguos semitas. Concedía así Durkheim menor importancia a las creencias o contenido mental de la religión, una opción que le iba a diferenciar netamente del enfoque weberiano, orientado, aunque no únicamente, al sentido de la acción para el actor, es decir a las creencias, motivaciones y valores del fenómeno religioso. Conviene resaltar que el ritual es una práctica ceremonial para contradistinguirlo de las prácticas que forman el tejido de la vida cotidiana, que pueden ser también calificadas de religiosas en cuanto motivadas o inspiradas por las representaciones trascendentes del creyente. La exclusiva consideración de las prácticas religiosas de tipo ritual supone omitir la que Glock y Stark denominarían dimensión "consecuencial" o práctica de la vida y compromiso religioso. Este nuevo reduccionismo debilita la funcionalidad misma de la religión y tal vez se orientaba a la promoción de la religión y de la ética laicas que, según Durkheim, sustituirían con ventaja a las históricas o tradicionales.

Dos observaciones pueden hacerse sobre los presupuestos de Durkheim, en primer lugar sobre el de carácter epistemológico, según el cual el conocimiento de una estructura social simple ofrece las claves para el conocimiento de otra estructura social diferenciada y compleja. El sesgo evolucionista de tal postulado rendía tributo al cientismo dominante en su época, pero carece de base empírica constatable. Otra observación se refiere a la consideración del totemismo como religión de carácter cuasi-universal caracterizada por su sencillez. La antropología científica posterior ha desmentido ambos supuestos. Ni el totemismo es tan frecuente ni es propio de las sociedades más simples con lo cual la adecuación de la metodología escogida al objetivo pretendido quedaba seriamente cuestionada³³.

Parece también pertinente reflexionar con Duncan (en Kurt Wolff, *Emile Durkheim, Essays in Sociology and Philosophy*, 98) que, a su vez, se apoya en Radcliffe-Brown, sobre el papel del ritual y del objeto ritual en la teoría de Durkheim. Para el antropólogo inglés, hay que definir el tipo de relaciones entre

³³ José Bermejo (1979), Introducción a la sociología del mito griego. Madrid: Akal, 98-109.

el objeto y el orden social que lo convierte en objeto ritual. Para Durkheim, se trata tan sólo de que el grupo acierte en su elección del objeto de entre aquellos que forman parte de su entorno habitual, de forma que pueda representarlo en el ritual. El foco de la atención, sin embargo, no es tanto el objeto como los sentimientos colectivos expresados en el ritual y la cohesión grupal resultante. El totem, en consecuencia, no pasa de jugar un papel simbólico instrumental. Radcliffe-Brown, sin embargo, refinando la teoría de Durkheim, cree que en el totemismo australiano existe una concepción mítica de la naturaleza a la que Durkheim no atiende. Mientras que, para éste, el totem es un mero instrumento o apéndice del grupo, para el antropólogo inglés el totem incorpora la naturaleza al orden social estableciendo un continuum cósmico entre ambos. También para Lévi-Strauss, Durkheim ignoró la relación entre sociedad y naturaleza. A falta de esta concepción mítica, que implica la personificación de la naturaleza, se acentúa aún más el reduccionismo sociológico durkheimiano al tiempo que se rebaja la dimensión cognitiva o de creencia del hecho religioso ritual. Más aún, según Vincent ³⁴, Durkheim niega a los creyentes todo interés cognitivo al decir que "los verdaderos creyentes [...] sienten que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, aumentar nuestras representaciones..." (*ibid.*). Yendo aún más allá que el propio Radcliffe-Brown, Duncan cree que el ritual no sólo cumple la función de cohesionar el grupo, sino la de mantener el cosmos u orden del universo desde la perspectiva de los miembros del grupo religioso cuya concepción del mundo es, por tanto, mítica y no solamente normativo-social. De esta forma, la función simbólica no sólo reside en el totem, utilizado de forma instrumental, sino también en toda la estructura social simbolizante toda ella de un orden social y cósmico que de ninguna manera se circunscribe al grupo o al clan (Duncan, *op. cit.*, 101-102). Duncan ha querido partir de este presupuesto de Radcliffe-Brown para ampliar aún más la teoría del ritual, analizando los roles que conlleva, para conceptualizarlo como verdadero drama que, a través de los recursos expresivos del lenguaje, permite la creación o la afirmación de lazos sociales y de la jerarquía u orden que los rige. Baste dejar aquí sólo apuntada esta elaboración de Duncan porque es suficiente para mostrar lo esquemático, por reduccionista, de la concepción durkheimiana del ritual (*Ibid.*, 103-114) que, como dice Vincent, opone sin necesidad las prácticas a las representaciones y lo ritual a lo simbólico.

³⁴ Gilbert Vincent, Le paradigme de la sociologie chez Durkheim. Langue ou langage. *Religiologiques*, no. 13, en www.unites.uqam.ca/religiologiques/no13

La hipótesis central de la obra, la relación entre fenómenos religiosos y realidades sociales es desarrollada por Durkheim en una serie de subhipótesis, que Lukes agrupa como

- 1) hipótesis causales: a) determinadas situaciones, como las de efervescencia colectiva, generan y recrean creencias y sentimientos religiosos por los que los hombres crean un mundo ideal; b) existe conexión entre los rasgos morfológicos de la estructura social y el contenido de las creencias y prácticas rituales, por ejemplo los arunta no generalizan el principio totémico fuera del círculo de pertenencia; c) el "gran dios" es la síntesis de todos los totems y la personificación de la unidad tribal, un ejemplo del desarrollo del evolucionismo religioso.
- 2) hipótesis interpretativa (función cognitivo-expresiva de la religión): La religión es una forma especial de representación de la realidad social, que ayuda a comprenderla y a dramatizar las relaciones sociales con un lenguaje simbólico que le es propio. Por ejemplo, la antítesis cuerpo-alma, la idea del alma inmortal, el totem como bandera del clan, etc.
- 3) hipótesis funcionales: consecuencias macroscópicas y microscópicas de la religión, es decir sus efectos sobre la sociedad y sobre los individuos. Ejemplos: funciones del totemismo, de los ritos de duelo y otras funciones de comunicación y regulación de las relaciones sociales.

A pesar de que Durkheim reconocía que todas estas funciones eran comunes a todas las religiones y que, gracias a ellas, el hombre se elevaba a un plano superior de conciencia, por encima de sus necesidades inmediatas, le parecía que la religión, en cuanto actividad cognitiva, estaba moribunda siendo la sociología su sucesora (Lukes, *op. cit.*, 457-69).

2. 5- Durkheim: funcionalismo de su sociología de la religión.

La aportación decisiva de Durkheim a la sociología de la religión consistió, por tanto, en la búsqueda del referente socioestructural de las creencias y las conductas religiosas en el ritual y en la vida de grupo (relaciones sociales intracomunitarias y relaciones con la sociedad total). Los posteriores hallazgos del estructuralismo marxista de Godelier no habrían sido posibles sin la atención de Durkheim hacia la "infraestructura" de la institución religiosa. También le son deudores en este aspecto los post-durkheimianos como Luckmann y Luhmann e incluso el enfoque ecléctico de sociología del conocimiento entre simbólico-interaccionista y fenomenológico de Berger, para el que el hombre es el constructor de cualquier cosmos sagrado en cuyo mantenimiento son

imprescindibles las estructuras objetivas de plausibilidad, es decir las relaciones grupales, el lenguaje y los rituales que las expresan y refuerzan.

2.6- Weber: evolucionismo, ética protestante y profetismo.

Como ya advertíamos al comienzo de nuestro proyecto, no hay sociología de la religión sin análisis de la estructura social y viceversa. Julien Freund, refiriéndose a Weber, ha mostrado la imposibilidad de un estudio aislado de la religión: "Las investigaciones sociológicas sobre la religión pasan a ser al mismo tiempo investigaciones relativas a la sociología económica o política, y, sobre todo, a la sociología de la moral"³⁵. La razón de esta vinculación es ante todo histórica tanto desde una perspectiva extrínseca como de contenido. Como hemos mostrado al tratar de los antecedentes históricos de nuestro campo de estudio, la primera sociología positiva se entendió a sí misma de hecho desde la matriz de la religión. Pero además, como hemos visto en Durkheim, las categorías básicas de la sociología y sus funciones se acuñaron y se entendieron desde el principio en clave religiosa. Por ejemplo, el fervor patriótico se interpretó en clave de fervor religioso; la integración social, en clave de comunión de los fieles; la jerarquía es, etimológicamente, poder sagrado.

No obstante su rechazo de las concepciones totalizantes e historicistas, la postura de Weber ha sido calificada por Parsons de evolucionista al igual que también lo fue la de Durkheim y antes la de Comte. La concepción de la religión primitiva es, en Weber, similar a la de Durkheim, según Parsons. En primer lugar, afirma que no se conoce sociedad humana sin religión, entendida ésta como conjuntos de concepciones metaempíricas o sobrenaturales cuya función es dar sentido a muchos aspectos cruciales de la realidad empírica, concepciones que exigen del hombre una dedicación intensa y una inversión importante de energía en su cultivo y en su práctica consiguiente. A partir de la religión primitiva, Weber estudia los factores materiales e ideales en que van surgiendo cambios a través de un proceso básicamente dicotómico de diferenciación estructural, que implica momentos sucesivos o encrucijadas de decisión, y no una secuencia mecánica o determinista de los acontecimientos. Pero el principal interés de Weber no es la función estabilizadora o integradora de la religión --a diferencia de Durkheim-- sino más bien su función como factor dinámico de cambio social³⁶. Desarrolla Weber, primero, la dicotomía entre las funciones del

³⁵ Julien Freund (1974), *Sociología de Max Weber*. Barcelona, Península, 159.

³⁶ Max Weber: *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963 [ed. orig. 1922], Introducción de Talcott Parsons, página xxii.

mago y del sacerdote y entre los cambios progresivos y los regresivos; distingue después los tipos de orden normativo basados en la ética religiosa, como el profeta, prototipo de líder carismático, y los basados en el tabú para poder así cuestionarse acerca de las condiciones religiosas que favorecen el cambio social. La definición de las situaciones religiosas en las distintas culturas se hace, según Weber, en el marco del proceso de racionalización cuyos principales aspectos son los de 1) clarificación y sistematización intelectual, 2) control o sanción normativa y 3) compromiso motivacional con las creencias y la práctica consiguiente, lo que conlleva un programa total de vida. El profeta es el agente del proceso de ruptura o cambio hacia un orden cultural superior, más racionalizado y sistematizado, un orden ético-religioso que a su vez tiene implicaciones para la naturaleza de la sociedad en que se institucionaliza (*Ibid.*, xxx-xxxiii).

Weber, en la interpretación de Alexander (1983: 40-41), muestra cómo las necesidades instrumentales y normativas del hombre, aunque relativamente independientes entre sí, al interactuar a lo largo de la historia, producen conjuntos de ideas religiosas crecientemente racionalizadas. En su "Sociología de la Religión", incluida en *Economía y Sociedad*, Weber analiza el proceso de desarrollo que, a partir de la magia, conduce a la religión del panteón y después a la religión ética de salvación. En la magia los espíritus son invisibles e impersonales. En el panteón se concretiza la imagen de lo sagrado jugando las condiciones económicas un importante papel en cada una de las transiciones de dicho proceso junto con la reflexión acerca de las mismas. También tienen importancia en cada uno de los pasos de uno a otro tipo de religión las estructuras de asociación política de la comunidad: "Si ha de garantizarse de forma permanente una asociación, ha de contar con un dios (del panteón)"³⁷. La principal transición en el desarrollo religioso es la que aboca al monoteísmo universalista en Israel con la creación de un dios antropomórfico capaz de regular la vida humana. Pero siempre es la búsqueda de sentido, núcleo del impulso religioso, la fuerza independiente que canaliza la racionalización normativa y no las exigencias instrumentales de la estructura política ni de las condiciones materiales. Con el interés religioso en la salvación se llega a la racionalidad profética, analizada en detalle en el capítulo 11 de "El Judaísmo Antiguo"³⁸. La profecía se desarrolla en un contexto político de amenazas exteriores, que incluye el recurso a la racionalidad instrumental, pero el elemento nuclear de la acción profética, el motivacional, es la idea de "alianza" del pueblo

³⁷ Max Weber, 1963: 14, citado por Alexander, pág. 41, nota 114.

³⁸ Max Weber (1988) (e.o. 1921), *La ética económica de las religiones universales: El Judaísmo antiguo, Ensayos sobre sociología de la religión, III*. Madrid: Taurus.

con Yahwe, un elemento crucial de racionalidad normativa (Alexander 1983: 44-45). Los profetas se orientaban al cumplimiento de esta alianza, de los mandamientos de Yahwe y no a instrumentalidades políticas. El Puritanismo constituiría la culminación de dicho proceso de racionalización religiosa del que Weber se ocupa de lleno en su *Ética Protestante*. Simultáneamente Weber mostró que la creciente responsabilidad ética del hombre hacia sus responsabilidades terrenas iba acompañada de una creciente exigencia ética (monoteísta) en su concepción de la relación con la divinidad (*Ibid.*,43).

2.7- Weber: su contribución específica a la sociología de la religión.

Roth y Schluchter (1979) han señalado la diferencia principal que separa la empresa teórica de Weber de la de Marx. A diferencia de éste, Weber se oponía a la teleología histórica o historicismo³⁹. Lo que él desarrolló fue algo muy distinto: una historia evolutiva del cambio socioestructural y una teoría de las implicaciones de las distintas doctrinas religiosas de salvación en el desarrollo social.

En contraste con la teoría marxista sobre el cambio social, Turner cree que la interpenetración de factores económicos y religiosos en la *Ética Protestante* de Weber socavó la separación teórica entre base y superestructura (1992: 27). La tesis de esa obra también incluye, para él, una teoría de la conversión del sistema de grupos de status (estates, Stände) en un sistema dinámico burgués de clases. En su Introducción a la *Ética Protestante*⁴⁰ (ed. Parsons, 26), Weber escribe que "nuestra principal preocupación es elaborar y explicar genéticamente la especial peculiaridad del racionalismo occidental y dentro de este campo el de la forma occidental moderna" (*Ibid.*,26). Asimismo "estudiar la influencia de ciertas ideas religiosas en el desarrollo de un espíritu económico..." (el de la vida económica moderna) (...) mientras que "los estudios posteriores sobre la ética económica de las religiones mundiales intentan (...) desarrollar ambas relaciones causales en cuanto ello es necesario para encontrar puntos de comparación con el desarrollo occidental" (*Ibid.*, 28). Como hemos escrito en otro lugar⁴¹, aunque Max Weber no intentó probar que el calvinismo fuese la causa del espíritu del capitalismo, sí eligió acentuar esta secuencia (en vez de estudiar la influencia, no menos real para él, del capitalismo sobre las

³⁹ Véase la opinión contraria de Bryan Turner, 1992: 26.

⁴⁰ Max Weber (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

⁴¹ Juan-Luis Recio Adrados (1997), *Ética protestante* (Tesis de la). En E. Lamo de Espinosa y C. Torres, eds., *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza.

ideas religiosas) para demostrar que éstas podían tener un papel activo y autónomo en el transformación de la vida económico-social y no eran --como quiere el marxismo-- un mero reflejo ideológico de las condiciones materiales de vida. Lo que Weber estableció de hecho fue que, en el origen y desarrollo del capitalismo, la convergencia entre los intereses materiales (acumulación de capital) y los intereses ideales y éticos (intensa dedicación a las actividades seculares como signo de la benevolencia divina para paliar la incertidumbre acerca de la propia salvación) guió a los creyentes a una selección ("afinidad electiva") y adaptación de algunas ideas de la teología de Calvino e impulsó en consecuencia su conducta económica racional capitalista. Esa convergencia entre intereses materiales e ideales equivalía de hecho a una causalidad recíproca. El desplazamiento del acento de los intereses a las ideas (y viceversa), junto con las consecuencias del mismo sobre la acción social, constituye, por tanto el mecanismo central explicativo de la tesis weberiana. La ética religiosa práctica del calvinismo tardío, revelada ante todo en el directorio espiritual de Baxter (1615-1691) habría llevado al hombre de negocios calvinista a una conducta económica racional identificable con el espíritu emprendedor y acumulativo del capitalismo maduro, en particular mediante la puesta en práctica de la vocación profesional concreta, que implicaba una división del trabajo y una planificación racional característica del proceso de acumulación capitalista.

A partir de los años treinta varios autores relativizaron la tesis weberiana apuntando a varias inconsistencias, entre ellas al preexistente impulso capitalista en las repúblicas católicas del Norte de Italia y en Flandes durante la tardía Edad Media. Apoyándose en varios críticos posteriores, Eisenstadt (1968) incluye la dimensión de la racionalidad económica, nacida de la teología y de la ética religiosa racional puritana, dentro de una constelación más amplia de fenómenos impulsados por aquella ética. Prefiere hablar de la "capacidad transformativa" del protestantismo en general, y del puritanismo en particular, en el orden político institucional allí donde se daban las condiciones para dicho impacto.

Para Tenbruck (1975), la ética protestante constituye en Weber la culminación de la historia de la racionalidad occidental, coincidente en parte con el proceso de "desencantamiento del mundo" y de secularización de la misma sociedad. El camino hasta dicha cima habría comenzado en el S. VIII a. C. con la doctrina moral y legal de los profetas de Israel, que implicaba una sistematización de la conducta del creyente. Es en los *Ensayos sobre sociología de la religión* donde, a juicio de Tenbruck, Weber llega a esta conclusión, por lo que los breves capítulos de síntesis que incluyen constituirían su contribución teórica más importante. Dentro de ese marco teórico de referencia es donde la

tesis de la ética protestante cobra también su sentido más pleno" (Recio Adrados, 1997).

Según Tenbruck (1975, 1980), ni *Economía y Sociedad* ni "La ética económica de las religiones mundiales" (en los *Ensayos sobre sociología de la religión*) se orientan en su disposición y temática a la historia occidental entendida como un proceso de racionalización. Esta idea fue un hallazgo tardío de Weber. Contra la interpretación de Bendix, Tenbruck cree que la "Ética económica de las religiones mundiales" es el desarrollo teórico y no la prueba de contraste empírico de la *Ética Protestante*. Lo que Weber intenta es generalizar el problema de la racionalidad más allá de Occidente, es decir se pregunta cómo se produce ésta a través del juego recíproco de ideas e intereses, de religión y sociedad, en desarrollos culturales de largo alcance a través de la ética económica (Tenbruck, 1980: 677). Weber, por tanto, generalizaría en dicha monografía la problemática que ya había esbozado en la *Ética Protestante* ampliándola ahora a una investigación sobre el papel de la racionalidad en la historia. Por tanto, lo que hace "La ética económica de las religiones mundiales" es documentar todo el proceso a través de estudios empíricos en sus capítulos sustantivos y sobre todo a través de sus síntesis teóricas en la "Introducción" (*Einleitung*) y en su "Consideración intermedia" (*Zwischenbetrachtung*).

2.8- Weber: racionalización y racionalismo religioso.

Winckelmann (1979) y Schluchter (1976, 1979) introdujeron correcciones a la tesis de Tenbruck dando su propia versión acerca del desarrollo de la racionalidad en Occidente. Siguieron Sprondel, Seyfarth y Habermas. La tesis de Seyfarth (1980) es que la sistematización del concepto de racionalización por Tenbruck debe completarse con la teoría weberiana del carisma, que no debe concebirse como opuesto a la racionalidad sino a la rutina de la vida cotidiana. La sociología de la religión de Mörth (1978), concebida como parte de la sociología del conocimiento, guarda bastante semejanza con el tratamiento de la religión, la racionalidad, el carisma y la rutina de la vida cotidiana.

Según Weber, la racionalización ha aparecido en la historia, sobre todo occidental, como consecuencia de la objetivación de la trascendencia y de lo sagrado, frente a la naturaleza y la sociedad, transformando a la vida humana en mero instrumento de salvación (Alexander, 1983: 34-35). En otras palabras, detrás de la importancia concedida por la modernidad a la acción instrumental y a las condiciones socioeconómicas y políticas están las exigencias normativas de

la religión o, como dice Alexander (*ibid.*, 35), la racionalidad instrumental es consecuencia de la actividad normativa de la religión. El capitalismo es el producto del mayor grado de racionalización religiosa conocido en la historia, puesto de manifiesto en la religión calvinista. El interés trascendente del hombre en su salvación le lleva a participar plenamente en el mundo, pero en oposición a él --actitud que Weber denomina "ascetismo intramundano".

2.9- Durkheim y Weber: lo sagrado vs. el carisma; el ritual vs. la tradición estereotipada.

Pope y coautores (1975) mostraron las diferencias que median entre la concepción de la religión de Durkheim y la de Weber. Ante todo, el protagonismo del grupo en Durkheim lo tienen las ideas, motivaciones y valores en Weber. Los grupos de status, las castas y las clases tienen en él, sin embargo, como representación de los intereses socioeconómicos e ideales, una función moduladora de las creencias y prácticas religiosas a ellas vinculadas.

Los conceptos de lo sagrado en Durkheim y de carisma en Weber ofrecen un cierto ámbito para las comparaciones. Lo sagrado inspira respeto siempre como procedente del poder de la sociedad; el carisma, en cambio, debe ser constantemente actuado para que pueda ser reconocido y confirmado, por ejemplo mediante nuevos milagros. Los objetos simbólicos sagrados lo son, en Durkheim, para todos en la sociedad y están siempre presentes en ella. En cambio, en determinadas sociedades, algunos individuos responden al carisma de un líder, otros al de otro y otros a ninguno. Como hecho extraordinario, el carisma no siempre se da ni en todas las sociedades ni en todos los momentos. Finalmente, lo sagrado es siempre un factor de integración social, mientras que el carisma de un líder puede ser una fuerza inspiradora de un movimiento que divida la sociedad (*ibid.*, 425-426).

Para Durkheim la única finalidad del ritual, como ceremonia religiosa, era la de despertar ciertas ideas y sentimientos para unir al individuo al grupo y el presente al pasado. Por tanto, su carácter era colectivo y moral y los fieles no buscaban en ellos fines útiles. En Weber, la tradición era una acción estereotipada asociada al interés individual, que buscaba resultados mágicos o prácticos al adherirse a ella.

2.10- El cambio social y cambio institucional en Marx y Weber.

Es ésta el área de estudio en que la divergencia entre Marx y Weber es mayor, si bien como consecuencia de los presupuestos teóricos y metodológicos ya estudiados. Frente al carácter económico, materialista del orden social entrevisto por Marx (unidimensionalidad), hallamos en Weber un énfasis en el orden normativo que no olvida, sin embargo, las condiciones materiales (multidimensionalidad). Son las contradicciones en la base económica las que desencadenan el cambio social en Marx, mientras que, para Weber, es la interacción entre desarrollos externos (de tipo económico, poblacional, político, etc.) y expectativas normativas, que pueden tomar la forma de símbolos religiosos. Para Weber, las ideas y las motivaciones del individuo, impulsadas por sus intereses (económicos e ideales) pueden cambiar la sociedad. Para Marx, es la acción colectiva del proletariado la que la transformará, pero sólo cuando se agudicen las contradicciones en la base económica de un determinado modo de producción hasta dar lugar a otro nuevo.

Otra diferencia, señalada por Chamberlain⁴², es la del previsible punto de destino del proceso de cambio histórico en la sociedad occidental. Mientras que, para Marx, la alienación derivada del modo de producción capitalista llevaría a la dictadura del proletariado, para Weber, la "jaula de hierro" --expresión gráfica de la alienación producida por el racionalismo capitalista-- llevaría a la dictadura del burócrata (o del tecnócrata).

Según Parsons⁴³, la preocupación principal de Weber fue explicar el "cambio institucional", pero no tuvo éxito en su empeño al "no emplear rigurosamente el análisis (método) funcional", quedándose, en cambio, en un modelo analítico de variables interrelacionadas en ecuaciones dinámicas. Parsons critica la técnica de los "tipos ideales" por no ser sino formulaciones *ad hoc* que no permiten el desarrollo de un sistema generalizado coherente, aunque, a su juicio, éste está implícito en los mismos "tipos ideales" (Pope et al., *loc. cit.*, 424-28).

⁴² John Martin Chamberlain(1999), Marx and Weber: A Comparison of Views on Industrial Society., 6-7 (web)

⁴³ En la Introducción ya citada a la edición abreviada de *Economía y Sociedad* (Max Weber (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press).

2.11- Las diversas interpretaciones de la *Ética protestante*.

Turner (1992: 43-47) enumera cuatro interpretaciones de la tesis de la *Ética Protestante* que resumimos a continuación. La primera es la que implica una teoría idealística de los valores al poner el acento en la causación motivacional ético-religiosa del capitalismo. Así piensan Trevor-Roper (1967:4), Parsons, Sorokin y Bendix (éstos tres últimos, según Alatas, 1963). La segunda establece que el ascetismo calvinista es la condición necesaria y suficiente para la emergencia del capitalismo racional. El mismo Weber refutó esta interpretación calificándola de "loca y doctrinaria" (1930:91, citado por Turner). Parsons objeta que Weber, cambiando el método de concordancias por el de la diferencia, intentaba, mediante una serie de estudios comparativos, establecer las causas (de las que el ascetismo calvinista sería sólo una) por las que el capitalismo racional moderno sólo apareció como dominante en Occidente (1949:512, citado por Turner, 43). De hecho, en su *Historia Económica General* (1927) [1923] indica algunas de estas causas o prerequisites: los modos de propiedad, la ley racional y el trabajo y el mercado libre. Esta segunda interpretación presenta, a juicio de Turner, dos dificultades. Primera, que, según ella, Weber habría antepuesto la metodología de J. S. Mill a su propia metodología de la comprensión (Verstehen). Segunda, que asume el papel central de la EP en la obra sociológica posterior de Weber. Pero los estudios sobre la sociedad asiática abordan otros temas más amplios como la burocracia, el patrimonialismo y la organización de la comunidad local.

La tercera interpretación enfatiza la aplicación del concepto de "comprensión" a la sociología de las civilizaciones. Según Peter L. Berger (1963:950), el objetivo principal de Weber era establecer "afinidades electivas", es decir la concordancia de "ciertas ideas y procesos sociales en la historia". Kolegar (196:362) dice, de forma parecida, que Weber quiso mostrar, no una cadena causal simple del desarrollo económico, sino el "mutuo refuerzo" entre la ética económica y la religiosa. Sin embargo, esta interpretación de la *Ética Protestante*, basada en la captación del sentido subjetivo de la acción exige, según Turner, la interpretación filológica de los conceptos y términos del actor. Según Rex (1971)⁴⁴, estas explicaciones se quedan, por lo general, en descripciones plausibles de los estados subjetivos sin relacionarlos con la

⁴⁴ John Rex (1971), Typology and objectivity; a comment on Weber's four sociological methods, en Arun Sahay (ed.), *Max Weber and Modern Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul. Citado por Turner 1992, 45.

estructura social. Además, a esta interpretación se la objeta el hacer a Weber responsable de un "interaccionismo fácil", alejado de la prueba causal empírica. Si se quiere evitar esta crítica presentando la "afinidad electiva" entre las creencias de los distintos grupos sociales y determinados intereses económicos, casi se llega a identificar la posición de Weber con la de Marx. La cuarta interpretación es la de Gerth y Mills (1961: 47), que piensan que Weber quiso completar el materialismo económico de Marx con un materialismo político y militar. Por su parte, Birnbaum (1953) cree que Weber añadió una sociología de los motivos al análisis marxista sobre los intereses y la ideología. Ya Mills (1940) había puesto el énfasis en el control social que los grupos ejercen a través del lenguaje sobre los motivos de las acciones. Para Walton (1971:391), estos motivos son motores de la acción y no meras racionalizaciones de intereses. Ahora bien, tanto la concepción de Mills como la de Walton son compatibles con la teoría marxista si aceptamos que el lenguaje disponible para la descripción de los motivos y para la explicación de las acciones, por ejemplo, del ascetismo calvinista, viene determinado por la estructura socioeconómica (Turner, *ibid.*,47).

2.12- El Islam como caso negativo de la tesis de la *Ética protestante*.

Para Weber, es la economía patrimonial (controlada burocráticamente por tropas extranjeras) y la estructura política feudal las que explican la falta de espíritu capitalista y de ley racional en el Islam con su consiguiente relativa parálisis económica entre los Siglos XII y XIX. Weber llamó "sultanismo" a esta estructura política como sinónimo de gobierno arbitrario de base patrimonial. Sin ciudades independientes y sin comercio ni industria no hubo estilo de vida ni ética burguesa ni, por tanto, capitalismo comercial e industrial. Sin embargo, Turner cree errónea la tesis de Weber según la cual la ética feudal del Islam fue el resultado de que el estamento guerrero era el estrato social dominante⁴⁵. Para Turner, el Islam fue sobre todo urbano, comercial y culto. De hecho, el mercado de la Meca alcanzó la primacía por su situación estratégica. Turner cree, sin embargo, que Weber acertó al atribuir a la economía patrimonial y, sobre todo, a la financiación de los ejércitos, más que a la ley islámica, el fracaso de las instituciones políticas. En consecuencia, el impacto de las creencias islámicas fue cierto, pero su misma existencia puede explicarse por la estructura social y económica del patrimonialismo situándose Turner, por tanto, en la línea de las explicaciones marxistas. Los reformadores islámicos del S. XIX, en particular al-Afghani (1839-1897), al adoptar como respuesta apologética a las amenazas

⁴⁵ B. S. Turner (1992), *Max Weber: from History to Modernity*. London: Routledge, 50-51.

militares y culturales de Occidente la ideología ascética del trabajo y del esfuerzo, no hacían sino importar del mismo Occidente con notable retraso los principios del ascetismo protestante.

3. Fierro, una visión neomarxista de la crítica de la religión.

Fierro no está de acuerdo con Lévi-Strauss, que se propone despojar de su especificidad a los fenómenos religiosos tratándolos como modos de comunicación perfectamente integrables en los sistemas sociales de comunicación: parentesco, economía y lenguaje⁴⁶. Fierro llama religiones "a ciertas tradiciones históricas que, presentando llamativas semejanzas con el cristianismo, tratan de satisfacer la necesidad humana de sentido y de poner en acto la capacidad humana de simbolización" (*ibid.*, 243). Con esta definición evita Fierro el funcionalismo radical que implica una teoría de la sociedad en la que se incluyen como equivalentes funcionales de la religión, inspirados en Durkheim y en su seguidor Luckmann, fenómenos de la más diversa naturaleza legitimados por su función presuntamente integradora. (*ibid.*, 234, 245). Tomando al cristianismo como punto de partida, dada la relativa escasez de evidencia empírica acerca de otras religiones, busca luego análogos suyos. Fierro trata así de superar el etnocentrismo mediante una teoría no confesional del cristianismo como parte de la teoría de la sociedad occidental (*ibid.*, 252, 244) que implica "el desvelamiento de la génesis real de la noción de religión"..

Fierro ha recapitulado y profundizado la crítica marxista de la religión mostrando la existencia de dos modelos marxistas o neomarxistas críticos de explicación del fenómeno cristiano y, sólo parcialmente, del fenómeno religioso: el primero y más conocido sería el del propio Marx⁴⁷. El cristianismo sería una ideología cuyo contenido de creencias y rituales a ellas asociados serían un mero reflejo de las instituciones económicas bien feudales, bien capitalistas. Otro modelo, que el mismo Fierro propone como neomarxista crítico, se fundamenta tanto en Marx como en los estructuralistas marxistas como Godelier y racionalista histórico como Bourdieu. El cristianismo sería ante todo un conjunto de prácticas simbólicas y políticas aunque también una ideología.

Para Fierro, el campo simbólico se refiere a las representaciones prácticas orientadas a la presencialización de lo físicamente ausente. Este campo no sólo es contingente e histórico, sino también "estructural e inherente a la condición

⁴⁶ Alfredo Fierro (1979), *Sobre la religión: Descripción y teoría*. Madrid: Taurus 242, nota 48..

⁴⁷ *Ibid.*.

humana" (*ibid.*, 250). Fierro cree que su modelo es más comprensivo y completo que el de Marx. Es necesario decir unas palabras sobre los dos conceptos básicos sobre los que se asienta el modelo: el de práctica y el de campo simbólico. Para Fierro, la relación del hombre con el mundo es tanto mental como práctica, estando esta última dirigida a la satisfacción o liberación de la humanidad de la necesidad.

La "recta práctica" es aquella que cumple con su vocación o finalidad de liberar al hombre de la necesidad o contradicción y así a humanizar el medio. Se trata de un criterio interno de "rectitud plenamente histórico" (*ibid.*, 185), que asimismo se constituye como matriz del discurso ético. Lo que ayude a la liberación del hombre en un momento histórico respecto de lo que la humanidad experimente como alienante en dicho momento será una praxis recta y, por tanto, moral. También es un criterio empírico y no subjetivo (*ibid.*, 186). Pero es necesario determinarlo con precisión a través de análisis sociohistóricos para que la recta práctica no se reduzca a ideas vagas de liberación o humanización. En consecuencia, no todas las prácticas son igualmente valiosas (*ibid.*, 187). Existen pseudoprácticas, como los rituales mágicos de fecundación de la tierra, que no contribuyen a la liberación de la alienación, y antiprácticas que la aumentan como las que contribuyen a consolidar la explotación capitalista.

Sólo recientemente los marxistas, como Godelier, Löwy, Maduro, entre otros, han añadido las prácticas simbólicas a las económicas y políticas. Dichas prácticas simbólicas son capaces de presenciar realidades ausentes y así de dotar de un sentido a la vida humana contribuyendo con ello a la autotransformación del hombre (*ibid.*, 189). Estas prácticas --junto con las económicas, políticas, comunicativas, reproductivas, educativas, etc.-- se dan en todas las sociedades porque los hombres necesitan de ellas. No pueden considerarse ideológicas, ya que tienen distintas formas de base material mientras que la ideología se refiere a los discursos mediante los que los hombres toman conciencia y legitiman sus prácticas. "El concepto de ideología (...) concierne a lo opuesto de la base material consistente en prácticas" (*ibid.*, 190). Entre las prácticas simbólicas pueden mencionarse la artística, la científica, la teórica, la política y las que crean o transforman símbolos que dan sentido a la vida humana como la religiosa (*ibid.*, 191). Estas últimas sirven para representar "realidades cuyo único modo de posible presencia es (...) la representación simbólica", como, por ejemplo, un obsequio a una persona querida. Si se admite la irreducibilidad del orden simbólico al económico, al político y al ideológico, tiene sentido investigar si una tradición religiosa ha contribuido o no a la humanización de los símbolos y a la liberación del sentido en tanto que práctica

simbólica (*ibid.*, 195). La concepción causalista o mecánica de la relación entre base e ideología ignoraba la irreducibilidad de lo simbólico a lo ideológico. Así, para Fierro, "los símbolos son realidades materiales antes que productos de conciencia" (*ibid.*, 179). En otras palabras, no todos los productos sociales tienen cabida en el esquema base/ideología⁴⁸. En concreto, el contenido básico de la práctica simbólica cristiana incluye, para Fierro, una triple referencia: a) al pasado histórico de Jesús y de Israel; b) al futuro escatológico que se espera y c) a la actuación trascendente del Dios salvador. Algunos de los gestos o prácticas simbólicas de los cristianos son compartidos fuera del cristianismo como el darse la paz y otros rituales de confraternización. De especial importancia son las relaciones entre la práctica simbólica y la política que, aun conservando su autonomía, comparten amplias zonas de interpenetración y aun de simbiosis. Para Lenin, la religión era sólo política⁴⁹ porque desconocía la consistencia propia de lo simbólico que, aunque "articulado, (es) irreducible a lo político" (*ibid.*). A la pregunta de si las prácticas cristianas satisfacen o no el criterio de la recta práctica, el de transformar la realidad para humanizarla, no se puede responder como Lenin de forma apriorista que toda conducta religiosa es necesariamente alienante porque la piedra de toque de una teoría materialista (es decir, realista) de la praxis está en el tipo de praxis económica y política que la acompaña. En nuestros días muchos marxistas reconocen el carácter liberador de gestos religiosos a los que acompañan compromisos políticos con la emancipación de los oprimidos (*ibid.*, 215). Cuando se niega a reconocer esta evidencia, la interpretación marxista dogmática de la religión incurre en un razonamiento circular inválido. Incluso Gramsci, teórico de la superestructura, se limitó a repetir el esquema utilitario típico del marxismo en su interpretación de la religión popular o de las masas. Aunque ésta puede servir para expresar la conciencia de clase y organizar la rebelión contra las clases dominantes, la considera inadecuada para conseguir la transformación de la sociedad. En el caso de la Iglesia Católica la jerarquía logra, según él, fundar órdenes religiosas que coopten el movimiento de insurrección popular e imponer, mediante la coerción espiritual y el consenso, la hegemonía de los grupos sociales dominantes gracias a la formación de un "bloque histórico" aliándose con dichos grupos (Portelli).

Pero ya en Engels aparecía la idea de que la creencia religiosa puede reaccionar sobre la base para modificarla. Ejemplos de análisis marxistas que muestran la importancia de la praxis simbólica religiosa en nuestros días son los

⁴⁸ Godelier, *Economía, fetichismo y religión...*, 55-57.

⁴⁹ Osier, citado en Fierro, 1979, 206.

de Godelier, Maduro, Löwy, Suzanne Berger, Régis Debray (citados por R. Díaz-Salazar, Lancaster, Scott y Lehmann, entre otros. Maduro muestra la complejidad de las contradicciones que se dan entre las clases dominantes y las subordinadas, por un lado; entre el clero y el laicado, por otro lado y entre los especialistas religiosos (o clero) altos y bajos, por otro. (Sharot, 59-63) Lancaster descubre el potencial revolucionario popular latente incluso en las fiestas patronales aparentemente orientadas a obtener curas mágicas. En la Teología de la Liberación, según Assmann, "Dios quiere la subversión de las vigentes relaciones de explotación y la emancipación de los hombres y de los pueblos en una sociedad sin clases"⁵⁰. No son pocos los teólogos de la liberación que se refieren a la "memoria subversiva" de un Jesús de Nazaret que pagó con su vida el anuncio de la llegada del Reino de Dios, que incluía la denuncia de los poderes religiosos y políticos de su tiempo.

4. Cambio sociocultural y fundamentalismos.

Gramsci, primero, y los estructuralistas marxistas Althusser y Godelier, entre otros, fueron reconociendo una creciente autonomía a la ideología, al estado y, en general, a la superestructura, llegando incluso a considerar que parte de esa superestructura podía, en determinadas circunstancias, actuar sobre la sociedad y transformarla como verdadera base y motor del cambio social. Se relativizaba así la validez del esquema clásico base-superestructura, por un lado, y se relativizaban, al mismo tiempo, las diferencias entre los mecanismos explicativos del cambio social marxistas y weberianos.

Así, por ejemplo, autores neomarxistas como Löwy reconocen el impacto transformador del movimiento de las comunidades cristianas de base, inspiradas por la Teología de Liberación en las sociedades latinoamericanas y de otros países en vías de desarrollo. El también neomarxista Fierro, de modo similar, afirma que la religión, además de actuar como ideología en muchos momentos de la historia, también ha actuado y actúa como "simbólica práxica", es decir como verdadera base transformadora de la sociedad en determinadas circunstancias, inspirando luchas de resistencia e incluso revolucionarias. El Irán de Jomeini se añadía más tarde a la larga lista de evidencias empíricas de esta "simbólica práxica" de carácter religioso. Unas veces, según la posición y relaciones de valor del observador, estas luchas tienen carácter fundamentalista

⁵⁰ Hugo Assmann (1973), 40, citado en Fierro, *op. cit.*, 171

como, en general, en el mundo islámico. Otras, como en el caso de la Teología de la Liberación, estamos ante un movimiento religioso "liberal" de productividad o eficacia, según Beyer, dispuesto a unir fuerzas con el humanismo secular marxista (sin por ello renunciar a su identidad cristiana) en la defensa de los valores universales y los derechos humanos contra la, que ellos consideran, opresión neoliberal favorecida por la corrupción de las oligarquías nativas.

4.1- Fundamentalismos.

El Fundamentalismo moderno nació, en torno al cambio de siglo --del XIX al XX-- entre protestantes anglosajones norteamericanos aferrados a sus creencias en una Biblia interpretada literalmente, en oposición al avance modernista y buscando una identidad que sentían en peligro ante las oleadas de inmigrantes étnicos.

El fundamentalismo islámico de nuestros días tiene también un carácter defensivo en respuesta a una serie de factores. Uno de ellos, de decisiva importancia es el político, que hunde sus raíces en la lucha contra el imperialismo occidental durante el siglo XIX. Sin embargo, según Bernard Lewis, estas primeras luchas en el Norte de Africa, en la India, en la Rusia caucásica y en Indonesia tuvieron un carácter estrictamente religioso. Las luchas se politizaron, sin embargo, una generación más tarde de implantarse el dominio imperialista por influencia de la política del decadente Imperio otomano, pasando su Sultán de ser considerado soberano universal musulmán a ser tenido por extranjero e imperialista por las naciones árabes. Otras causas más próximas se añadieron en el siglo XX, entre ellas las crisis sociales provocadas por los fracasos de los proyectos de desarrollo nacionalistas como los de Nasser y Boumedien, y las frustraciones que originaron; las repetidas derrotas frente a Israel y la percepción de las naciones occidentales como aliadas de este país así como el fracaso del modelo socialista-marxista de desarrollo y el rechazo de su ateísmo. Las nuevas generaciones vieron en el fundamentalismo, es decir en la adhesión a un Islam tradicional, la ideología natural de las naciones musulmanas que podía galvanizar su voluntad de autodeterminación y soberanía frente a un Occidente cuyo colonialismo o neocolonialismo querían sacudirse.

4.2- Globalización y moral.

Basándose en Durkheim, Habermas afirma que la integración de la identidad individual depende de las normas culturales y visiones unificadas del

mundo ofrecidas por la sociedad (Wuthnow, *Cultural Analysis*, 229). NOTA: Wuthnow echa en falta en Habermas, sin embargo, un análisis del problema de la identidad en relación con la cultura, es decir un tratamiento de la interiorización de las normas y del papel del control social y de las instituciones socializadoras como la escuela y la familia (ibidem, 238).

Nos limitaremos a mencionar brevemente las principales aportaciones sociológicas de Durkheim, Luhmann y Habermas a las relaciones entre religión y moral global. El foco de la comparación podría ser la pregunta: ¿es posible y necesaria en la sociedad de la globalización una religión ligada a una ética mundial? Mientras que no son pocos los autores que, desde una de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, creen que, desde su propia tradición, las motivaciones religiosas favorecen la emergencia de una ética mundial, nuestros tres sociólogos, fieles a su racionalismo, parecen pensar que el concurso de las religiones no es necesario. Hay que añadir que el discurso de Habermas en la recepción del Premio de la Paz en Octubre de 2001 muestra, sin embargo, un significativo cambio de actitud al respecto, al parecer bajo la influencia de la catástrofe del 11-S.

Durkheim creyó encontrar en una religión del hombre o de la humanidad la solución al problema del orden social que vitalmente le preocupaba. En consecuencia, las escuelas debían enseñar el carácter sagrado de la humanidad todavía más que el de la patria. Al ir disminuyendo en las sociedades, por el proceso de diferenciación estructural, la intensidad de su conciencia colectiva, crecía la anomia como consecuencia de la disparidad de valores en los distintos grupos que las integraban.

Según Alexander, la primera parte de la vida intelectual de Durkheim está caracterizada por el instrumentalismo y materialismo de la *División del Trabajo Social* (a excepción de su capítulo 5º), mientras que la segunda se caracteriza por una comprensión de la acción social exclusivamente normativa y emocional, al concebir el orden tan sólo como fuerza moral. Su interpretación dualista de la naturaleza humana le hizo abocar a un voluntarismo idealista en la comprensión del orden social como fuerza moral. El orden social, para una teoría multidimensional, como la propuesta por Alexander, no está necesariamente ligado ni a la acción instrumental ni a la normativa, sino que puede comprender ambas. En otras palabras: donde Marx había puesto las fuerzas económicas como único hecho colectivo de relevancia sociológica, Durkheim puso, en su lugar, la naturaleza moral de los hechos sociales.

Habermas postula la identidad entre el proceso histórico mundial de organización social (o institucionalización) y el proceso de socialización individual. Considerándolos como desarrollos post-religiosos, Habermas también postula una más frecuente tematización de las cuestiones morales a medida que las identidades individuales se hacen más generales y abstractas hasta adoptar la configuración de la identidad forma reflexiva --es decir, al hacerse capaces los individuos de establecer ellos mismos de forma consciente sus identidades. Para él, esa mayor generalización y abstracción de las identidades individuales es consecuencia de su emancipación respecto de las constricciones sociales e implica un aumento del potencial de crecimiento moral individual en una dirección global. Pero ninguna de esas afirmaciones van acompañadas de demostración empírica.

En un cierto paralelismo con la visión de Durkheim, Luhmann señala la posición central de la moralidad en la estructura social de las sociedades segmentarias. También en las sociedades tradicionales era posible una moralidad universalmente aceptada, ya que su diferenciación era "estratificada", es decir los subsistemas sociales se formaban en ellas a partir del rango o posición social, siendo siempre los estratos superiores los que dominaban los subsistemas e imponían su moral. En cambio, en las sociedades modernas "funcionalmente diferenciadas" los subsistemas se especializan según los distintos modos de comunicación y en ellos la estructura social es el conjunto de las expectativas de una sociedad.

La primacía de las respuestas a las expectativas frustradas en estas sociedades no la tiene el modo normativo sino el modo cognitivo de comunicación. En consecuencia, en la sociedad global son imposibles las soluciones morales y religiosas uniformes 1) porque el grupo social incluye a todo el mundo gracias a la comunicación global y 2) porque es imposible en ella la especificación de la trascendencia a través de un orden inmanente pluralista. Esta pérdida de especificidad hace que las religiones tengan ahora menor funcionalidad y eficacia tanto en las sociedades "funcionalmente diferenciadas" como en la sociedad global que las incluye. Una moral laica podría conseguir, según Luhmann, los mismos objetivos que una moral religiosa. Aquí Luhmann parece coincidir con Habermas, aunque ninguno de los dos presentan evidencia empírica de la eficacia de hecho de dicha moral laica en nuestros días. Sin embargo, el diálogo de Luhmann con la teología fue más frecuente que el de Habermas, llegando a reconocer que, en la sociedad moderna y global, subsiste la idea de "revelación". Recordemos también la posición conciliadora de Habermas en su mencionado discurso del pasado año.

5. El Islam y algunas de sus corrientes en las relaciones internacionales.

Resumen

1 - Raíces del Fundmaentalismo islámico.

2 - El Irán chiíta de Irán. (Véase el desarrollo histórico de la revolución chií en el APENDICE III).

1. Raíces del Fundamentalismo islámico.

La perspectiva aquí adoptada es inevitablemente occidental. La sociología es una ciencia occidental y, por tanto, aunque se busque la posible objetividad, sin duda la perspectiva del Islam es fundamentalmente teológica y política. Ante todo, como dice Abdullahi A. An-Na'im⁵¹, hay una variedad de identidades islámicas y una variedad de fundamentalismos aunque el más conocido sea lógicamente el antagonista y agresivo. Según sea la opción identitaria de una determinada nación islámica, así serán sus objetivos en sus políticas públicas y así configurará la defensa de su derecho de autodeterminación frente a las potencias neocoloniales. Junto a las formas más agresivas del Islam político, que han hecho titulares en la últimas décadas, hay otras manifestaciones más moderadas y tradicionales del Islam político (Egipto, Marruecos, Túnez, Jordania,...).

En general, el auge del Fundamentalismo islámico se atribuye a las crisis sociales con componente económica, política y de relaciones internacionales. Entre los factores internos contribuyentes, está la voluntad de autodeterminación o de soberanía. Entre los externos, la evidencia de que, contra Fukuyama, las ideologías siguen existiendo así como una pluralidad de enfoques económicos y políticos. An-Na'im especifica los factores detrás de esas crisis sociales que provocaron el auge fundamentalista: el fracaso de los proyectos seculares nacionalistas de desarrollo (Nasser, Ben Bella, Boumedien, Shah) a partir de la independencia de las potencias coloniales desde los años 50; la consiguiente frustración de las generaciones jóvenes y educadas por su escaso margen de participación política; las derrotas repetidas veces infligidas por

⁵¹ An-Na'im, A.A. (1999), *Political Islam in national Politics and International Relations*, en P. L. Berger, ed. *Desecularization of Society* 104-110.

Israel; la percepción de la parcialidad occidental en el conflicto del Medio Oriente, que cede en descrédito de la democracia y de la defensa de los derechos humanos por Occidente; finalmente, el fracaso de las alternativas marxistas y socialistas, desacreditadas y abandonadas, aparte del disgusto hacia su ateísmo militante.

A la vista de estas crisis, las generaciones jóvenes vieron en el Fundamentalismo la ideología natural de los pueblos islámicos en cualquier parte del mundo. Su decisión de afirmación política les hizo emprender políticas nacionales encaminadas a imponer la Sharia (ley religiosa islámica) como la columna vertebral del sistema legal y político. Sin embargo, a juicio de An-Na'im, ni la naturaleza de la Sharia ni la experiencia histórica de los pueblos islámicos abonan semejante interpretación y decisión. Detrás de la opción por una u otra identidad, Abu-Na'im enumera tres factores subjetivos: la percepción de los riesgos y beneficios de una determinada identidad; la percepción de las actitudes de las otras partes, internas y externas, ante la permanente negociación de identidad; y la confianza en la viabilidad de las opciones alternativas. A estos factores se añaden otros de carácter local y específico como los de orden político, económico, social y cultural que han tendido influencia en la elección de una u otra identidad islámica. El citado autor propone una respuesta de comprensión de la dinámica de los grupos fundamentalistas en los distintos países. La premisa ha de ser un diálogo y debate interno sobre la relación entre Islam y política, ya que esa es la cuestión nuclear, pero en el marco de las realidades de las relaciones de poder global a nivel mundial. Finalmente propone que el derecho de auto-determinación sobre la identidad islámica tenga en cuenta de forma creíble y eficaz el respeto al mismo derecho de los demás.

2. El Irán actual, regido por líderes religiosos chiítas, es un fenómeno de enorme importancia no sólo política y económica, por su situación geopolítica estratégica y por sus recursos petrolíferos, sino sobre todo porque su gobierno teocrático contradice con los hechos casi todas las teorías occidentales sobre la evolución de la religión en la sociedad mundial globalizada. Estas teorías se han elaborado ignorando la realidad de sociedades tan importantes como la iraní y otras muchas, de distinto carácter, pero también con fuerte impregnación religiosa particularmente en América Latina, en Asia y África.

La historia del Irán del Siglo XIX se caracterizó por su sometimiento político y económico a Gran Bretaña y por la separación de la institución religiosa de la institución política. La religión islámica pudo ser caracterizada de ideológica en ese largo periodo ya que sirvió para mantener el statu quo en

beneficio de una nación extranjera y de unos terratenientes en connivencia con aquella.

1) Este es sin duda el rasgo clave del régimen que trajo en 1979 al poder la revolución de Jomeini: la fusión teocrática del sistema religioso y el político, éste último subordinado a aquel. Cabría trazar un paralelismo, sólo parcial, entre el régimen teocrático iraní actual y el régimen de Franco en los primeros años tras la guerra civil cuando la fuerza del Nacional-Catolicismo español se hizo sentir con mayor intensidad. El paralelismo es sólo parcial porque el Estado franquista nunca estuvo subordinado a la jerarquía eclesiástica por más influencia que ésta ejerciera sobre aquel y más privilegios que obtuviese para la Iglesia Católica española.

2) Otro segundo punto clave de estudio es el proceso de institucionalización del Islam teocrático iraní, que sólo se consumó con la llegada de Jomeini al poder y el triunfo de la revolución chiíta.

Aparte del papel de la violencia como "partera de la nueva sociedad" (Marx), y del problema de la violencia estructural del Estado del destronado Shah Reza Pahlevi, hay que preguntarse por la evolución desde el chiísmo popular de los ulama hasta 1979 con sus funciones relegadas a la instrucción religiosa y a ciertos niveles de la administración de justicia, hasta el salto cualitativo que supone la implantación del régimen teocrático. Para comprender este salto hay que recurrir a explicaciones tanto normativas (las motivaciones religiosas fundamentalistas) como a las utilitarias: la estrategia y táctica jomeinista de asalto al poder del Shah.

3) Entre las explicaciones utilitarias habría que incluir la lucha de clases que oponía a unos privilegiados con estilo de vida occidental y a las masas urbanas empobrecidas y desempleadas, a las que podían coyunturalmente unirse las clases medias insatisfechas por su nula participación en el régimen dictatorial y oligárquico del Shah.

4) El Islam, que había funcionado como ideología favorecedora del status quo y por tanto de las clases dominantes, ahora ya no podía ser interpretado en la clave del esquema base/ideología ya que se demostró como verdadera praxis revolucionaria. El Islam chiíta organizó la revolución y gobierna hasta el momento el régimen revolucionario.

5) El tema de la globalización encuentra también en el Islam una concreción dialéctica y paradójica o contradictoria. El particularismo chiíta no ha llevado a sus líderes al aislamiento de la nación, sino que se ha convertido en el factor decisivo de su progresiva inserción en el movimiento globalizador mundial, eso sí sin renunciar a su identidad anti-occidental y religiosa fundamentalista. El caso de Salman Rushdie puede ser paradigmático de dicho fundamentalismo y del progresivo pragmatismo del régimen para evitar el aislamiento.

6) Pero subsiste el problema que plantea el funcionalismo sistémico de Luhmann: cómo hacer eficaz la visión holística de la religión (con la imposición del código immanente/trascendente y de un código moral único) con la diferenciación estructural y funcional de los sistemas sociales modernos que incluyen roles complementarios.

6. Las religiones en la era de la globalización: el papel de la religión en la violencia y en la paz.

6.1- Introducción.

La globalización, que Giddens (1990) ha definido como un estadio avanzado de la modernidad, servirá como útil anclaje de nuestro discurso dotándole al mismo tiempo de una más amplia significación. Modernidad, sin embargo, implica un alto grado de secularización en las sociedades del mundo, algo que parece contradecir el importante papel asumido por los fundamentalismos religiosos. No faltan autores, sin embargo, que, como Berger (Woodhead, Heelas & Martin 2001), defienden la tesis de la des-secularización de la sociedad contemporánea y que creen ver en la globalización una serie de pruebas a su favor. Esta tesis tiene a su vez adversarios que la rechazan en su totalidad o la reconocen validez tan sólo en zonas limitadas del mundo no occidental (cf. Bruce, S., in Woodhead, Heelas & Martin 2001).

Desde los años 80 Robertson y Chirico, Bellah y Hammond, Meyer y, más recientemente, Beyer han estudiado las relaciones entre globalización y religión. Los dos primeros autores afirman (loc. cit., 240) que la globalización intensifica la religión y la religiosidad. Sería, por tanto, una fuerza desecularizadora. En particular, Robertson y Chirico establecen una relación directa entre el desarrollo de la "asocialidad" mística (entendida como preocupación intensa con el yo

individual) y la preocupación de los individuos por el "hombre" o la condición humana. Asimismo piensan que en la cultura actual se enfatiza la preocupación por el *ser* individual más que por el *hacer*. Dicho énfasis diferencial expresa, según ellos, una búsqueda de sentido en compensación por la participación --se implica que con escaso sentido-- en colectivos y por el desempeño de complejos de roles burocráticos (ibidem, 235). Parece que este proceso es similar al que Thomas Luckmann llama el cultivo del "'hombre psicológico". De forma equivalente, algún tipo de narcisismo (cf. Heinz Kohut, R. Sennett) y algunos marcos de referencia de los Nuevos Movimientos Religiosos pueden ser vehículos de nuevas formas de identidad que trascienden las formas sistémico-sociales o funcionales.

La religión civil --conjunto de creencias y símbolos trascendentes cultivados por la mayoría de los ciudadanos de un país en relación a la historia del mismo-- funciona como factor de integración social. Pero también puede ser fuente de conflicto, por ejemplo cuando un movimiento como la NDC en los EE. UU. trata de establecer su particular visión como la de todos los americanos e incluso como la de todo el mundo.

También podemos hablar de la emergencia de problemas de religión civil mundial, si queremos llamar así a la preocupación creciente con la legitimidad del orden mundial y con el futuro de la humanidad. El cúmulo de problemas debatidos en la reciente Cumbre de la Tierra no son meramente funcionales, sino que hacen cuestionarse los fundamentos mismos tanto de las sociedades nacionales como del sistema mundial de sociedades.

Como resumen de su pensamiento, Robertson y Chirico hipotetizan y analizan la evidencia empírica disponible que parece demostrar la existencia de dos fenómenos complementarios: la "politización de la teología o de la religión" y la "teologización de la política". La "politización de la religión" parece referirse a lo que Habermas (1973: 121) había llamado la proliferación de teologías de la liberación en una variedad de contextos nacionales. Habermas cree que estas teologías suponen la desaparición de la dicotomía intra-ultramundano --un aserto que ningún teólogo de la liberación estaría dispuesto a admitir-- y, en consecuencia, considera borrosas las fronteras entre la teología de la liberación y la ética secular de denuncia de la injusticia social entre las naciones. Para Robertson y Chirico, en cambio, este fenómeno pone de relieve la existencia de problemas de religión civil mundial, es decir crece la preocupación acerca de la legitimidad del orden mundial o internacional y acerca del futuro de la humanidad. Esta preocupación se ha visto reforzada más tarde

en su dimensión de desafío medioambiental y de desarrollo económico sostenible como en Seattle, Portoalegre y Johannesburgo. En cuanto a la "teologización de la política", creen verla en la inclusión de cuestiones de teodicea y escatología en el discurso de la globalización. Por su parte, las religiones se ocupan del proceso de globalización en respuesta a las cuestiones religiosas o cuasi-religiosas suscitadas por las tendencias universalísticas del discurso sobre la humanidad y sobre las relaciones entre las distintas sociedades. También existen respuestas religiosas y cuasi-religiosas particularísticas y fundamentalistas, que ofrecen nuevos modos de identidad social --unos excluyentes y reaccionarios, y otros pluralistas-- en relación al universalismo globalizador (ibidem, 239-240). Así, por ejemplo, los nacionalismos más o menos excluyentes, teñidos de "religión política", entre los particularísticos, y la proyección mundial de las iglesias cristianas históricas y de sus ONGs como agencias de desarrollo, entre los pluralistas.

6.2- Globalización y sus consecuencias: conflictos de identidad, desecularización y “religión fuerte del fundametalismo”.

Con la transformación de la estructura social de las sociedades nacionales y de la mundial, se ha constituido un nuevo sistema de dominación mundial a través de una estratificación jerárquica de los estados y de las corporaciones transnacionales que ejercen una notable influencia sobre ellos⁵². Si, por un lado, la globalización puede provocar asocialidad como consecuencia de la anomia consiguiente a la pérdida de identidad, de referentes culturales y legitimación, por otro lado parece fomentar la religiosidad convirtiéndose en una fuerza desecularizadora (Robertson y Chirico 1985), capaz de suscitar una variedad de fundamentalismos religiosos. Entre estos fundamentalismos puede mencionarse a la Nueva Derecha Cristiana y al Movimiento Neoconservador en los Estados Unidos, al Pentecostalismo de origen norteamericano en creciente expansión en América Latina y otras regiones en vías de desarrollo⁵³ y al fundamentalismo Islámico, a veces pluralista y otras veces radical e incluso terrorista.

⁵² Kees Terlouw (1995) Is the world-system approach just a global perspective? The connection between global and regional developments in pre-industrial France *Journal of World-Systems Research*, Volume 1, Number 20, <http://jwsr.ucr.edu/> ISSN 1076-156X

⁵³ Sobre el fundamentalismo protestante en los EE. UU. y Latinoamérica, véase J. L. Recio Adrados (1994). El fundamentalismo protestante en El Salvador, en C. Corral (ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: UPCO, págs. 89-115.

Históricamente tanto el Islam como el Cristianismo han sido fuerzas promotoras de una cierta globalización, fenómeno que ahora, al alcanzar un grado máximo de extensión y complejidad, afecta a su vez a todas las religiones. La globalización parece haber provocado, como reacción a su economicismo e interculturalidad, una variedad de movimientos nacionalistas y étnicos que tratan de redefinir las identidades individuales y colectivas y de reforzar particularismos más o menos excluyentes.

La reacción de las corrientes fundamentalistas en el Islam y en el Judaísmo contra la occidentalización cultural ha sido documentada, entre otros, por Appleby (1998, 2000) y Gopin (2000, 2002). Otros autores han hecho otro tanto con los nacionalismos étnico-religiosos en India, Sri Lanka, Sudán, Irlanda del Norte, etc. El gobierno Chiíta de Irán destaca en su resistencia contra la modernidad por sus rasgos hierocráticos y teocráticos, si bien el pragmatismo religioso y político ha matizado el impacto de la globalización sobre el régimen ya bajo Jomeini y después con sus sucesores.

Gabriel Almond, S. Appleby, y E. Sivan (2003) creen que el fundamentalismo es un concepto *omnibus* que incluye muy diferentes realidades hasta el punto de dudar de su utilidad⁵⁴. Para ellos, el fundamentalismo es un conjunto de recursos organizativos al servicio de una ideología, no necesariamente fiel al núcleo fundamental de cualquiera de las tres grandes religiones. En consecuencia, lo definen como “una pauta discernible de conducta religiosa mediante la cual los autoproclamados “verdaderos creyentes” intentan frenar la erosión de la identidad religiosa, fortalecer las fronteras de la comunidad religiosa y crear alternativas visibles a las conductas e instituciones seculares” (2003:17). Los fundamentalistas consideran que la suya es una “religión fuerte” a diferencia de la que cultivan la mayoría de los creyentes y las organizaciones religiosas oficiales. Estas últimas se caracterizan, a su juicio, por el compromiso con los poderes seculares (2003: 17). El fundamentalismo también incluye una exigencia de retorno a un estilo de vida de acuerdo con las fuentes originales de la creencia (Jonathan Fox, 1989)⁵⁵. Para Habermas (2002), son fundamentalistas “aquellos movimientos religiosos que, a pesar de los límites cognitivos de la *vida moderna*, persisten en practicar o promover una

⁵⁴ Gabriel Almond, S. Appleby, and E. Sivan (2003), *Strong Religion*, Chicago: University of Chicago Press, pages 14-19.

⁵⁵ “The Effect of Religion on Domestic Conflicts”, *Terrorism and Political Violence*, vol. 10, No. 4 (Winter 1989), pages. 43-63.

vuelta a la exclusividad de las actitudes religiosas pre-modernas” (2002:151) dando así una “respuesta falsa” a una situación epistemológica distinta.

Ahora bien, el fundamentalismo islámico no es sino una fracción del panorama Islámico de nuestros días. Este fundamentalismo desprecia como secularizadora la llamada síntesis Westfaliana (Philpott 2002), que inició la institucionalización de la estructura política como independiente de la religión haciendo así posible la tolerancia religiosa⁵⁶. Philpott distingue tres posiciones entre los políticos Islámicos de orientación más o menos fundamentalista en relación a la legitimidad del sistema internacional: los “estatistas”, sólo preocupados con gobernar sus países de acuerdo con la Sharia; los “internacionalistas”, inclinados a forjar alianzas como la Liga Árabe, que les permite negociar con mayor fuerza con sus adversarios potenciales especialmente occidentales, y los “cosmopolitas”, como Jomeini, cuya Revolución Islámica tenía como objetivo último su implantación en todo el mundo. Aunque el reavivamiento del Islam procede sobre todo del triunfo de la Revolución Iraní, sus tres precursores teóricos principales habían sido Al-Mawdudi (líder decisivo de la formación de Pakistán), Al-Banna (fundador de los Hermanos Musulmanes) y Sayiid Qutb (padre del fundamentalismo Islámico moderno y legitimador de la violencia contra los falsos musulmanes). El cuarto y más radical de todos los movimientos fundamentalistas ha sido al-Qaeda, cuyo líder está influido por las ideas de Sayiid Qutb, y cuya meta es el establecimiento de un califato pan-islámico que gobierne el mundo entero. Sus efectivos numéricos, sin embargo, son en la actualidad, según Bassam Tibi (2002), de mínima importancia. Para una mayoría de expertos y de creyentes islámicos, la razón del reducido tamaño de al-Qaeda reside en que el radicalismo agresivo y terrorista de su concepto de *jihad* (guerra santa) contradice la doctrina clásica debido a la manipulación política e ideológica de los textos sagrados.

Philpott se opone a aquellos autores escépticos y reduccionistas que no reconocen la importancia de la religión en los países Islámicos y que tratan de encontrar explicaciones alternativas al reavivamiento Islámico de las últimas décadas. Estas explicaciones serían la pobreza, las expectativas frustradas, el colonialismo occidental y el rápido ritmo de la modernización en aquellos países. Aunque reconoce la importancia de esos factores, a Philpott le parece evidente que la gente tiene otras metas en sus vidas de tipo religioso, moral y educativo, además de la satisfacción de sus necesidades materiales.

⁵⁶ “The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations”, *World Politics* 55(1): 66, Oct. 2002, 66-95.

En cuanto a la minoría terrorista, a partir de una investigación empírica, Juergensmeyer extrae su convicción de que los extremistas religiosos que buscan el poder político empujan a muchos creyentes –no necesariamente a través de la manipulación-- a cometer acciones violentas porque creen que la violencia es sagrada⁵⁷. Para él, las raíces del terrorismo están “en las actuales fuerzas geopolíticas y en una tendencia hacia la violencia que puede encontrarse en los niveles más profundos de la imaginación religiosa” (2000: 6). Pero el impacto del Islam radical es mucho más amplio y profundo que el que podría sugerir el estudio de los movimientos terroristas. Para Emmanuel Sivan, es en las sociedades Islámicas donde hay que encontrar los retos principales que plantea la definición interna de *jihad* de los musulmanes radicales⁵⁸. Estos radicales encuentran en su particular interpretación de la tradición el diagnóstico, la cura, y el tratamiento de los males de las sociedades musulmanas. No hay que echar la culpa tan sólo a los poderes coloniales o neocoloniales de Occidente, sino mucho más a los falsos musulmanes en connivencia con aquellos. Por tanto, la cura exige que se los expulse del poder y el tratamiento consiste en gobernar de acuerdo con una lectura radical de la *Sharia*. Por consiguiente, las perspectivas actuales del desarrollo de los países árabes bajo la égida de la globalización no son, para los radicales, nada optimistas. No se sienten inclinados al compromiso en un escenario de relaciones internacionales dominado por un conflicto Hobbesiano entre el Occidente modernizante (y los gobiernos lacayos suyos en la mayoría de los países árabes) y el verdadero Islam. No confían en los intelectuales y técnicos denominados “Medio Orientalistas”, que aspiran a que los países árabes se unan al “Nuevo Orden Mundial” sometiéndose así a las fuerzas y metas de la globalización occidental.

La posición del Islamismo radical está afectada, sin embargo, por una fuerte ambivalencia estructural. Aparte de la importante debilidad que implica la dualidad de las tradiciones Islámicas Sunita y Chiíta, el fundamentalismo intenta defender una tradición asediada al mismo tiempo que intenta trascenderla. A falta de un sistema centralizado de autoridad doctrinal, cada uno de los líderes carismáticos radicales se siente legitimado para interpretar la tradición y los textos sagrados en un grado considerable a su conveniencia. Pero semejante arbitrariedad contradice precisamente a la tradición.

⁵⁷ Mark Juergensmeyer (2000). *Terror in the Mind of God*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

⁵⁸ Emmanuel Sivan (1998), “The Holy War Tradition in Islam”, *Orbis*, Spring 1998, 171-194.

Unos pocos intelectuales Islámicos liberales, como el Iraní Soroush, el Indonesio Majdid, o el the Sudanes An-Na'im y otros defensores de la compatibilidad del Islam con la democracia apenas significan nada frente a la desconfianza dominante hacia la democracia, los derechos de las mujeres y la libertad de expresión, generalizada entre los radicales Islámicos.

6.3- La religión y sus sucedáneos. El papel de la religión en la erupción y en la solución de los conflictos.

Con distintos nombres los sociólogos y psicólogos han estudiado el fenómeno de las “motivaciones espúreas” de la actividad religiosa. El carácter metaempírico de sus referentes ha dado ocasión a distintos tipos de reduccionismos en su interpretación a partir de realidades más o menos experienciales tales como un superego impositivo (Freud) o una “conciencia falsa” (Marx), adormecida por la opresión económica. Aunque Weber asumió la tarea de demostrar la especificidad y el componente racional de la motivación religiosa en su *Ética Protestante*, todavía “algunos movimientos religiosos son sucedáneos y representantes de otras causas no religiosas más urgentes a las que legitiman” (Demerath 2003: 176).

Para Demerath, en el Islam no faltan ejemplos en que los desarrollos religiosos enmascaran dinámicas políticas. Menciona, entre otros, el recurso al Islam del liderato político pakistaní e indonesio en tiempos de crisis y el extremismo religioso en Egipto. Son muchos los intereses y cuestiones políticas y culturales que están en juego cuando estalla el conflicto con tonalidades religiosas, si bien nadie achaca tan sólo a la religión la causación del conflicto. Pero es el enorme poder legitimador de la religión es el que le concede ese protagonismo en un gran número de países del mundo. Para Demerath, la religión es un importante capital simbólico o poder cultural. Su desconocimiento o insuficiente atención por parte de políticos y expertos es en buena medida responsable de fracasos como el de los EE. UU. frente al Irán de Jomeini y sus seguidores, como ya vienen reconociendo no pocos especialistas en relaciones internacionales.

Recientemente todas las grandes Iglesias cristianas históricas de los Estados Unidos y Europa se opusieron frontalmente a la guerra “preventiva” de la invasión de Irak mientras sólo los movimientos e iglesias cristianas conservadoras norteamericanas (como, por ejemplo, la Southern Baptist Association) apoyaron la legitimidad de dicha invasión.

Las religiones, de forma conjunta con otros factores económicos, sociales y culturales, han estado en el origen de muchos conflictos a lo largo de la historia. Pero otras veces las religiones han contribuido también a la resolución de los conflictos y a los procesos de pacificación. Según Appleby, el que una religión se utilice para la guerra o para la paz depende 1) de “la relativa implicación de los líderes religiosos en la sociedad civil de donde derivan su influencia, 2) del grado de su formación religiosa y 3) de la naturaleza de la situación política, es decir la extensión de la injusticia, la segmentación social, etc.”⁵⁹

El carácter del desarrollo teórico resultante de nuestro análisis será relativamente ecléctico por su carácter multidisciplinar y por incluir enfoques constructivistas, primando la dimensión crítica, entendida en el sentido del interés emancipatorio de Habermas (1982) y de la teoría de la práctica social y del capital simbólico de Bourdieu (1991). Las dimensiones del poder político y económico serán elementos explicativos de primer orden evitando, sin embargo, caer en un reduccionismo de la variable religiosa, siguiendo así las posiciones de Godelier (1974) y Fierro (1979) al respecto.

-Bibliografía.

Al-Berry, Khaled, *Confesiones de un loco de Alá*, Ed. La Esfera Actualidad, Madrid, 2002.

Althusser, L. (1969), *For Marx*. Harmondsworth, 1969.

Althusser, L. and Balibar, E., *Reading Capital*, London, 1970.

Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, 1977.

Appleby, R. S., *Spokesmen for the despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1997.

Appleby, R. S., *Spokesmen for the despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1997.

⁵⁹ James Aho (2000), Review of R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred...Review of Religious Research* 41 (4): 562-563, June.

Appleby, R. S., *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000.

Badi, Mbuyi Kabunda, El fundamentalismo islámico como ideología política: el caso del Magreb, en Corral, Carlos, ed., *Los fundamentalismos religiosos hoy en las relaciones internacionales*, UPCO, 41-63, Madrid, 1994.

Badi, Mbuyi Kabunda y Carlos Corral (1994), La mundialización de los fundamentalismos: consideración especial del Islamismo y referencia al fundamentalismo en la Iglesia Ortodoxa, en Corral, Carlos, ed., *Los fundamentalismos religiosos hoy en las relaciones internacionales*, UPCO, 139-161, Madrid, 1994.

Baran, P., *The Political Economy of Growth*, Harmondsworth: Penguin, 1957, 1973.

Berger, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairos, Barcelona, 1969.

Bergen, Peter L., *Guerra Santa*, S.A., Random House Mondadori, Barcelona, 2002. ISBN 84-9759-117-8

Beyer, Peter, *Globalization and Religion*, Sage, London, 1994.

Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

Campbell, Colin, en Woodhead, L. and Heelas, P., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London, 2001.

Carothers, Thomas, *Promoting Democracy and Fighting Terror*, Foreign Affairs, New York, Enero/Febrero, 2003.

Clarke, Richard A., *Against All Enemies: Inside America's War on Terror*, New York, Free Press, 2004.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1970.

Demerath III, N. J., *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 2003.

De Waal, A. M., *Introducción a la Antropología Religiosa*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975.

Fierro, Alfredo, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979.

Frank, A. G., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Modern Readers Paperbacks, New York, 1967 (hay trad. cast.).

George, C. H. & George, K., *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton University Press, 1961.

Ghalioun, B., *Islam y Política: las traiciones de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona, 1999.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, London, 1979.

Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 1, Macmillan, London, 1981.

Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 2: *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge, 1985.

Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Gopin, M., *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2002.

Gopin, M., *From Eden to Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Griffiths, John C. 1981, *Afghanistan: A History of Conflict*. André Deutsch, London. Updated edition, 2001. Andre Deutsch Ltd, 2002, ISBN 0233050531.

Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, Madrid, 1982.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

Habermas, J., *Religion and Rationality: Essays on Reason, God , and Modernity*, Polity Press. Oxford, 2002.

Hobsbawn, E., *Primitive Rebels*. Manchester, 1959

Holl, K., *The Cultural Significance of the Reformation*, Meridian, New York, 1959.

Hudson, W., *The Weber thesis re-examined*, Church History, vol. 30, 88-89, 1961.

Jagielski, Wojciech. *Modlitwa o Deszcz*, Wydawnictwo W.A.B., Varsovia, 2002, ISBN 83-88221-98-1.

Kaplan, Robert D., *Soldiers of God: With Islamic Warriors in Afghanistan and Pakistan*, Vintage Books, USA, 2001, ISBN 1400030250.

Kiernan, V., *Evangelicalism and the French Revolution, Past and Present*, 1: 44-56, 1952, citado por M. Hill (1976).

Kurt Lohbeck, introduction by Dan Rather, *Holy War, Unholy Victory: Eyewitness to the Cia's Secret War in Afghanistan*, Regnery Publishing (November, 1993), hardcover, ISBN 0895264994.

Lappé, Anthony, Marshall, Stephen, Inaba, I., *True Lies*. Penguin Plume, New York, 2004. ISBN 0-452-28531-3.

Lewis, Bernard, *Los Árabes en la Historia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956. Ed. Facsímil de 2005.

Lewis, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, Taurus, Madrid, 1990.

Luethy, H., *Once again: Calvinism and Capitalism*, Encounter, vol. 2226-38, 1964.

Maley, William (Ed.), *Fundamentalism Reborn - Afghanistan and the Taliban*, New York University Press, 1998.

Mann, M., *The sources of social Power*. Vol. 1 *The Rise of Power From the Beginning to A.D. 1760.*; vol. 2 *The rise of Clases and Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986,1993.

Marty, Martin E. & Appleby, R. S., *Fundamentalisms observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Pereira de Queiroz, M. I., *Réforme et revolution dans les sociétés traditionnelles*, Anthropos, París, 1968.

Rashid, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, Yale University Press, 2001.

Recio Adrados, Juan-Luis, Etica protestante (Tesis de la), en Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Carlos, eds., *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid, 1997.

Robertson, R. & J. Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A theoretical Exploration”, *Sociological Analysis* 46: 219-242, 1985.

Samuel, Albert, *Las religiones en nuestro tiempo*, capítulo 6, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996,

Scott Doran, Michael, *Palestine, Iraq and U.S. Strategy*, Foreign Affairs, New York, Vol. 82, N°1, Enero/Febrero, 2003.

Stark, Werner, *The Sociology of Religión: A Study of Christendom*, London, 1966, 1967, 1967, 1969, 1969.

Tenbruck, Friedrich, Das Werk Max Webers, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27: 663-702 (en inglés: The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber, *British Journal of Psychology* 31 [1980], 316-351, 1975.

Thompson, Damian, *El fin del tiempo*, Taurus, Madrid, 1998.

Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press. Berkeley, 2002.

Trevor-Rope, H. R., *Religion, the Reformation, and Social Change*, Hist. Studies, vol. 4, 18-45, 1965.

Troeltsch, E., *The Social Teachings of the Christian Churches*, Allen & Unwin, Londo, 1956, e. o. 1931.

Troeltsch, E., *Protestantism and Progress*, Williams and Norgate, Londo, 1958, e. o. 1912.

Turner, Bryan S., *Max Weber: from History to Modernity*, Routledge, London, 1992.

Wallerstein, I., *The Modern World System. Vol. 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974-1979.

Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press, 1965.

Warda, Najib Abbu, Mito y realidad del fundamentalismo islámico en Oriente Medio: El caso egipcio, en Corral, Carlos ed., *Los fundamentalismos religiosos hoy en las relaciones internacionales*, UPCO, 65-79, Madrid, 1994.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1958. (ed. cast.en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Vol. I, Taurus, Madrid, 1984).

Weber, Max, *Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963, de Economía y Sociedad (*Wirtschaft und Gesellschat*, (1922, 1947).

Weber, Max, La ética económica de las religiones universales: El Judaísmo antiguo, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, Taurus, Madrid, 1988 (e. o. 1921).

Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound*, MacGibbon and Kee, London, 1957.

Wuthnow, R. C., *Communities of Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.

Yinger, J. M., *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan, New York, 1970.

Otros materiales bibliográficos de referencia:

Afghan Independent Human Rights Commission (AIHRC). *AIHRC-UNAMA Joint Verification of Political Rights Wolesi Jirga and Provincial Council Elections - Third Report (17 August - 13 September 2005)*.

Afghan Update. Publicación de la Misión de Asistencia de Naciones Unidas en Afganistán (UNAMA).

CIA: The World Factbook. Central Intelligence Agency of the United States of America. <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>

V.V.A.A. The Library of Congress, Country Studies. *A Country Study: Afghanistan*. Library of the Congress of the United States of America. Washington, 2005.

V.V.A.A. Library of Congress, Federal Research Division. *Country Profile: Afghanistan. February 2005*. Library of the Congress of the United States of America. Washington, 2005.

Artículos en medios de comunicación:

Afghanistan Service Center. *Karzai calls for an end to major foreign military operations in Afghanistan*, 21 de Septiembre de 2005.
<http://www.afghanistan.sc>

Aizenman, N.C. *Old Guard Lurks in Afghanistan Amid Vast Throng of Candidates. Despite Enthusiasm, Rising Taliban Violence Could Mar Election*, Washington Post Foreign Service, 18 de Septiembre de 2005. Pág. A21.

BBC News 20/12/2000 *Analysis: Who are the Taleban?*

BBC News 25/05/2000 *Taleban Warns Neighbors*

BBC World Service Radio, *A Bomber's Mindset*, entrevista a Khaled al-Berry, 25 de Julio, 2005.

Mitchell Prothero. *Afghanistan: Mission not yet accomplished..* en *Salon.com*, New York. 21 de Septiembre de 2005.

Rashid, Ahmed, *Afghan Election Raises the Bar*, BBC, 22/9/2005

Rashid, Ahmed, *The Taliban – First, the War*, Far Eastern Economic Review, 26/7/2001

Rashid, Ahmed, *Going all the way in Kabul*, Far Eastern Economic Review, 14/6/2001

Synovitz, R. *Afghanistan: Parliamentary Candidates Continue Campaigns Despite Violence*, Radio Free Europe, Washington, 11/09/2005

4. HIPÓTESIS SOBRE EL 11-S Y EL 11-M.

La **hipótesis básica** es que tanto el fundamentalismo cristiano como el islámico jugaron un importante papel en el desencadenamiento de las masacres y en el modo de afrontar sus consecuencias, llegando a establecerse unos mecanismos de acción y reacción que exigen, para su comprensión, un enfoque globalizador. Dicha hipótesis incluye varios puntos de estudio:

1) Contra la tesis de la re-sacralización de Peter Berger (cf. Woodhead, Heelas & Martin 2001), la secularización occidental se ha evidenciado en la escasa influencia de las Iglesias cristianas en la conducción de la crisis del 11-S. Los líderes de las Iglesias históricas se opusieron al discurso y a la práctica de la guerra preventiva, en abierta divergencia con las iglesias y movimientos neoconservadores cristianos norteamericanos⁶⁰. Corral (1994: 161) hipotetiza que “la incidencia de los fundamentalismos será mayor o menor conforme al grado de vinculación de lo religioso con lo político en la concepción del Estado y, por consiguiente, en las relaciones internacionales”.

2) La política de Bush y el conservadurismo cristiano de su administración guarda relación estrecha con el discurso del American Enterprise Institute y del Institute for Religion and Democracy. Estas instituciones y el movimiento evangélico neo-conservador, no obstante el marco constitucional de separación de Iglesia y Estado, pretenden, hasta hoy con dudosos resultados, recristianizar la sociedad y la cultura norteamericana a través de la presencia y el poder cristiano en la esfera pública (Cf. Peter Beyer, 1990). La religión de los Neo-conservadores es una “religión política” que reivindica no sólo una hegemonía militar sino también una misión “mesiánica” para los EE. UU. en el ordenamiento internacional, al margen de la ONU a la que acusa de ineficaz (cf. Richard Neuhaus, George Weigel, etc.).

3) Las funciones de la religión Neo-conservadora de hecho promueven el sometimiento funcional de la religión a las necesidades del sistema promoviendo así la reconstrucción de la tradición económica liberal. La relación entre religión y política es bi-direccional y compleja porque se da dentro de una amplia constelación o sistema de variables económicas, estratégicas y culturales que los medios de comunicación articulan de forma imprecisa al no tener en cuenta los

⁶⁰ Por su parte, el movimiento conservador judío, de carácter moderado, Gush Emunim tampoco tiene mayor incidencia en la política sionista agresiva del Estado de Israel. Cf. Samuel Toledano, “El fundamentalismo judío”, en Corral, ed. (1994), *Los fundamentalismos...*, 117-122.

desarrollos teóricos de la sociología. Por ello recurren a términos como “manipulación” y “fanatismo” religioso, “mezcla de religión y política”, sin preocuparles demasiado la elaboración de una teoría integrada de dicha relación.

4) La reevaluación de Novak de la tesis weberiana de la *Ética Protestante*, así como su “teología del capitalismo democrático”, necesitan someterse a crítica por reflejar una ideología economicista al servicio de la hegemonía de la nación americana, poco atenta al análisis de la realidad social. En efecto, Novak afirma la afinidad (concepto weberiano de “afinidad electiva”) entre judeo-cristianismo (no sólo calvinista o protestante, también católico) y creatividad capitalista llegando a tomar partido por el poder político del Estado norteamericano conservador, al que convierte en instancia de la ortodoxia religiosa⁶¹. El lenguaje religioso utilizado por la administración Bush parece reflejar sus tesis.

5) El hecho de que la mayoría de la población española se mostrase contraria a la guerra de Irak (según las encuestas y las masivas manifestaciones ciudadanas) y solidaria con las víctimas del 11-M, con la práctica ausencia de reacciones anti-islámicas, sugiere que la mayoría de los cristianos españoles, independientemente del sentido de su voto, comparte con los no-cristianos los valores de la solidaridad, respeto a los derechos humanos y a la justicia internacional. Estos valores suponen la asimilación de la modernidad por parte de las Iglesias históricas, lejos de cualquier etnocentrismo nacional-católico.

6) Aunque se admite que la justificación ideológica de la violencia en el Islam se remonta a la vida y obra de Ibn Taymiyya a partir de 1294 en el marco de la escuela de interpretación hanbalí del Corán, será el wahhabismo en el S. XVIII el que acentúe el carácter exclusivo de la fe monoteísta y el rigor en la aplicación de la sharia en Arabia Saudí, correspondiendo principalmente a Sayiid Quttb la síntesis actual del islamismo radical o extremista de talibanes y al-Qaeda. Ante la ausencia en el Islam de una instancia doctrinal autoritaria centralizada, son de singular importancia las interpretaciones a los difíciles y cruciales conceptos de *jihad* (insuficientemente traducido como “guerra santa”) y de *iytiihad* (interpretación autónoma de un jurista experto). En consecuencia, la creencia en la compatibilidad del Islam ortodoxo con la democracia occidental parece privativa de sectores intelectuales occidentalizados muy restringidos, generalmente ubicados en Occidente

⁶¹ Mardones, J.M. (1991) *Capitalismo y Religión*. Santander: Sal Térrea, 94-107.

7) Es muy reducida la actitud analítico-crítica de la prensa en relación a los factores socio-estructurales de la violencia y de los conflictos del Medio Oriente. Aunque predominan las consideraciones geopolíticas y macroeconómicas, éstas no resultan, por lo general, satisfactorias –como lo evidencia la repetida miopía americana después del fiasco de Irán. Algo explicable por la extrema complejidad del contexto internacional al que sólo podemos referirnos de forma enumerativa: control del petróleo y del gas y de sus vías de transporte, debilidad congénita de la Liga Árabe, conflicto israelo-palestino, estado turco entre el laicismo tradicional y la confesionalidad del partido gobernante, inclusión de Siria en el “eje del mal”, alianza cada vez más complicada de la dinastía saudí y los EE. UU., conflicto sudanés, inestabilidad egipcia y argelina, etc. Son escasos los análisis que articulan la variable religiosa en el complejo sistema de factores socio-estructurales y culturales ante la dificultad de dar sentido “racional” a la sinceridad religiosa de los kamikazes islámicos o de los dirigentes norteamericanos en una sociedad globalizada.

5. METODOLOGÍA.

De forma coherente, la metodología será el análisis del discurso de tipo crítico (Norman Fairclough) recurriendo en ocasiones a instrumentalidades tales como la semiótica estructural (Schiwy, Grupo de Entrevernes) y al análisis de las ideologías (Ana María Ezcurra)⁶².

1. Selección del corpus.

La centralidad del objeto “masacre del 11-M en Madrid” nos llevará a cubrir el tratamiento del mismo en la prensa de referencia durante los dos meses siguientes, es decir hasta el 11 de Mayo de 2004.

Como asumimos que el trasfondo o precedente más llamativo de dicha masacre es la acontecida en el ataque del 11-S a las torres gemelas del World Trade Center de Nueva York, también cubriremos de forma simétrica las reacciones periodísticas al mismo durante los dos meses siguientes, es decir hasta el 11 de Noviembre de 2001.

Entre esas dos fechas fatídicas se desencadenaron dos contiendas que guardan estrecha relación con las masacres, es decir las guerras de Afganistán y la guerra de Irak. Por tanto, cubriremos asimismo –si bien de modo subsidiario– el tratamiento de dichas guerras por la prensa durante el mes siguiente a su comienzo.

Con el fin de contrastar mejor la pluralidad de los discursos periodísticos sobre nuestro objeto de análisis, elegiremos tres medios de referencia que ocupan posiciones bastante diferenciadas en el espectro ideológico, los diarios “El País”, “El Mundo” y “ABC”, ambos en sus ediciones nacionales, y, en ellas, sus páginas centrales de opinión.

De la prensa norteamericana de referencia, nos limitamos a incluir aquellos artículos que juzgamos más relevantes a nuestro propósito –el estudio del factor religioso-- en dos publicaciones que permiten el contraste de

⁶² Pueden ser útiles en algunos aspectos los estudios de casos citados por Mónica Salomón en su artículo “Las teorías de las relaciones internacionales en los albores del S. XXI, *Revista CIDOB d’affers internacionals*. No. 56/2001-2002.

posiciones ideológicas: la conservadora *National Review* y el liberal *The New York Times*.

A fin de facilitar la lectura fluida del análisis de los textos de la prensa española de referencia, objetivo primario del estudio, sólo hemos realizado análisis semántico-estructurales completos de los textos seleccionados de la prensa norteamericana de referencia. Haber intentado los dos tipos de análisis en ambos casos habría convertido nuestro estudio en demasiado voluminoso con escasa ventaja para los temas sustantivos y fatiga excesiva para el lector. El criterio de selección de los textos siempre ha sido el mismo: la relevancia prestada al factor religioso (sea en sentido positivo o en sentido peyorativo) por los autores, ya que éste era el foco principal de nuestro estudio.

2. Análisis crítico del discurso: fundamentación teórica.

2.1- Lenguaje y realidad: introducción.

El lenguaje operó como constructor de la vieja realidad, todavía tan actual, de la ley del talión y también del mecanismo neurótico de frustración-agresión tras el 11-S. Bush *dixit*: “Sadam Hussein almacena armas de destrucción masiva (ADM), por lo cual hemos de atacar Irak de forma preventiva”. Blair, Aznar y otros aliados repitieron lo mismo. Luego vino la prensa americana liberal y conservadora a hacerse eco machaconamente de este discurso. El lenguaje del imperio se impuso al de otras instancias, que también hablaron. El Secretario General de la ONU, el jefe de los inspectores de la ONU, Francia y Alemania, las grandes Iglesias cristianas históricas,...Estos discursos también crearon una realidad de conciencia moral en los destinatarios sensibles. Pero la máquina de la propaganda, pública y privada, convirtió a las ADM en realidad (aunque nunca se encontraron, como tampoco la conexión postulada entre Osama bin Laden y Sadam Hussein). Y el ataque se produjo. Todavía hoy en el Capitolio se investiga la aparente manipulación de la inteligencia por parte de la administración con el fin de salirse con la suya y afianzar así su hegemonía en el Oriente Medio, sin importar demasiado el número de víctimas civiles del adversario.

Pensamos que el análisis crítico del discurso (ACD o AD) era un método apropiado para mostrar la construcción de la realidad del discurso estratégico y

bélico tanto por los actantes protagonistas del conflicto como por los medios que entretejieron con ellos sus discursos, desgraciadamente quedándose con frecuencia en mero eco de los primeros, como mucho más tarde reconociera pidiendo disculpas a sus lectores el propio *New York Times*.

Fairclough sigue a Foucault en su enfoque crítico de análisis del discurso⁶³, eso sí añadiendo una orientación textual a la de Foucault, que es más abstracta. El discurso, como en Foucault, construye activamente los objetos, las identidades, las relaciones, los grupos y las sociedades. El AD se propone como meta la especificación sociohistórica de discursos, es decir pretende explicar por qué se producen determinadas enunciaciones en determinados tiempos y lugares y en determinadas ubicaciones institucionales. No se trata, por tanto, de un análisis lingüístico ni de un análisis gramatical porque discurso no se identifica con lenguaje. (DSC, 40).

El punto de partida es la afirmación de que el discurso construye significados de la realidad o significa a la realidad (DSC, 42). Ahora bien, esa construcción de discursos no ocurre en el vacío. Una “formación discursiva” es un conjunto de reglas para la formación de una serie particular de enunciados o afirmaciones. La totalidad de las prácticas discursivas dentro de una institución o sociedad y la relación entre ellas forman un “orden del discurso” (o interdiscurso, DSC, 68). Las reglas de que consta la “formación discursiva” se refieren a la formación de objetos de conocimiento, de modalidades enunciativas, de posiciones de sujeto y de estrategias.

Los ejes del análisis crítico del discurso son:

-- los conceptos de “formación discursiva” y de “órdenes del discurso”, que acabamos de definir;

-- el marco explicativo global, que incluye un análisis macro y micro (frente al marco de análisis del discurso meramente descriptivo o local, que sigue el modelo hablante-meta, en el que el sujeto es plenamente consciente de sus objetivos) (“arqueología” del discurso). La “verdad” es un sistema de procedimientos ordenados para producir, regular y distribuir enunciados (DSC, 49). En sus estudios “arqueológicos” Foucault resalta la interdiscursividad e

⁶³ Fairclough, N., *Critical Discourse Analysis*, CDA, 1995, pp. 40-49; *Discourse and social change*, DSC, 1992, 2002 (pp.27-53)

intertextualidad, es decir el hecho de que cualquier práctica discursiva se define por relación a otras y se basa en otras en formas complejas;

-- la consideración del poder y la hegemonía y el análisis de la ideología (“genealogía” del discurso) (DSC, 49). Fairclough entiende por ideología cualquier representación del mundo social o natural, que puede ser asociada a una base social. La “verdad” está ligada circularmente a un sistema de poder, que produce y del que es efecto que ayuda a mantenerlo (efecto de la genealogía sobre la arqueología).

Fairclough mantiene que el análisis del discurso debe incluir análisis de textos y discursos concretos y no limitarse a un concepto abstracto de discurso, como ocurre en Foucault. Eso sí, el análisis debe hacerse en tres dimensiones: el texto, el proceso de producción e interpretación del texto (tipos de discurso y su articulación) y análisis sociológico del acontecimiento discursivo, es decir sus determinantes y efectos a distintos niveles: situacional, institucional y societal (DSC, 56). Otras deficiencias que Fairclough advierte en Foucault son: que exagera el grado en que la mayoría de la gente es manipulada por el poder y que no presta suficiente atención a las prácticas de resistencia contra dichas prácticas y a las fuerzas sociales que luchan en torno a ellas, ni a las posibilidades de cambio que esas luchas abren. Aunque Foucault realiza análisis de cambios y transformaciones concretas, la impresión que da el conjunto de su obra es la de que la gente está sometida a sistemas inamovibles de poder. Fairclough achaca estas deficiencias a la ausencia en Foucault de un concepto realista de práctica y a la falta de análisis de textuales concretos. Cuando Foucault habla de prácticas discursivas, las reduce a estructuras o reglas siendo su presupuesto que a partir de estas estructuras o reglas de formación se pueden derivar prácticas concretas sin necesidad de analizar casos reales de prácticas y textos. Foucault no cae en la cuenta de que las prácticas poseen características propias que no pueden derivarse de las estructuras o reglas de las que no son mera implementación; más aún, que las propias prácticas contribuyen a generar estructuras. En una palabra, Fairclough propone un alejamiento de las exageraciones del estructuralismo y un acercamiento a cuanto permite analizar los procesos de cambio, como es el análisis de los discursos y textos concretos (DSC, 57-58).

2.2- Ideología.

Para Fairclough, las instituciones contienen una variedad de formaciones ideológico-discursivas (IDF), ligadas a distintos grupos (CDA, 27). El AD trata de desnaturalizar las representaciones ideológicas naturalizadas, que pasan por

conocimientos dados por supuesto o de sentido común (conocimientos de base o “background knowledge”), evidenciado por la normalidad u orden de las interacciones, es decir por el uso esperado del léxico, la coherencia de las intervenciones, el uso esperado de los turnos de palabra, etc. Por supuesto, hay muchos tipos distintos de representaciones naturalizadas y no todos pueden denominarse “conocimiento de base” (por ejemplo, la amplia variedad de prejuicios), pero aquí no es necesario entrar a distinguirlos. El ACD efectúa dicha desnaturalización al mostrar aquellas determinaciones sociales y aquellos efectos del discurso que resultan opacas a los participantes en el mismo. Su presupuesto teórico es la relativa continuidad o inexistencia de rígidas barreras entre el nivel micro del discurso (estructuras verbales) y el macro o estructural, constituido por las condiciones para la producción del nivel micro y, al mismo tiempo, por sus productos (CDA, 28).

Como el poder en las sociedades modernas no se impone desde arriba, el discurso y el lenguaje adquieren una importancia central en los procesos de estabilización y cambio de estas sociedades. Estas prácticas discursivas, que están controladas socialmente, implementan relaciones de poder que hacen posible extraer y producir conocimiento. Foucault resalta entre ellas los exámenes (médicos, educativos, judiciales, etc.), la confesión (consejo psicológico, psicoterapia o counselling), la gestión de personal (“management”) y la publicidad. Las transformaciones históricas de las prácticas discursivas no son sino adaptaciones a los cambios de la estructura social y de los valores culturales.

2.3- Ideología y hegemonía.

Aunque no todo discurso es ideológico, la ideología es frecuente en la mayoría de las sociedades en que se dan relaciones de dominación de clase o de otro tipo. Son ideológicas las prácticas discursivas que incorporan significados que contribuyen a mantener o reestructurar las relaciones de poder o de dominación (DSC, 86-91). La ideología constituye sujetos (aunque no el sentido ontológico extremo de Althusser); es una propiedad tanto de los acontecimientos como de la estructura social y afecta también a los textos en sus distintos niveles tales como el sentido y la forma, el estilo, e incluso los presupuestos subyacentes a los sistemas de turno de palabra en las interacciones.

El concepto de hegemonía de Gramsci es útil en el análisis de los procesos de cambio y hace referencia a las alianzas que una clase social dominante, de base económica, establece con otras fuerzas sociales para

perpetuarse en la dominación de toda la sociedad integrando, más que sometiendo, a las clases subordinadas, logrando así mantenerse en una situación de equilibrio más o menos estable.

3. Análisis crítico del discurso.

La metodología del proceso de investigación del discurso tiene el conocido formato circular que, partiendo de la teoría, pasa por la operativización de los conceptos y relaciones teóricas para, a continuación, abordar el análisis del texto y proceder a su interpretación y así poder retornar al desarrollo de la teoría mediante la confirmación, matización o descarte de las hipótesis originales incluidas o derivadas del marco teórico.⁶⁴ Aunque nuestro objeto de análisis es el discurso sobre el fundamentalismo religioso y la violencia, también lo son sus prácticas sociales, ya que, para Fairclough, siguiendo a Bourdieu, prácticas son todas las acciones por las que la gente hace, dice o escribe cosas; por tanto, también los discursos⁶⁵. Toda práctica tiene un elemento semiótico, es decir crea significados: imágenes visuales, lenguaje corporal y lenguaje textual⁶⁶. Más aún, todas las prácticas son prácticas de producción de la vida social e incluyen los siguientes elementos: actividad productiva, medios de producción, relaciones sociales, identidades sociales, valores culturales, conciencia y semiosis, todos ellos “dialécticamente relacionados entre sí”⁶⁷. Coincidiendo en lo fundamental con Fairclough, Van Dijk (2001: 97) califica, por su parte, su enfoque del “análisis crítico del discurso” (ACD) como *socio-cognitivo* porque concede una importancia fundamental al estudio de la cognición dentro de dicho análisis, sin por eso desconocer la importancia de los enfoques histórico, cultural, socio-económico, filosófico, lógico o neurológico, de acuerdo con los intereses concretos del investigador. Por ello elige, como ámbito específico de su enfoque, el triángulo teórico discurso-cognición-sociedad. Entiende, sin embargo, que el discurso es un evento comunicativo, de ninguna manera reducible al texto escrito. La sociedad, por su parte, incluye el contexto local y global del discurso. En consecuencia, el ACD es multidisciplinar y abarca una

⁶⁴ Michael Meyer, en *Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA*, en Wodak, R. & Meyer, M. (2001) *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, pág. 19).

⁶⁵ Fairclough (1992) *Discourse and Social Change*. London: Polity Press, pág. 57,

⁶⁶ Fairclough, N. Critical discourse analysis as a method in social scientific research, en Wodak, R. & Meyer, M. (2001) *Methods of critical discourse analysis*, pág. 122)

⁶⁷ Harvey 1996, citado por Fairclough, en Wodak & Meyer 2001: 122.

variedad de “subdisciplinas y áreas de estudio, cada una con sus teorías propias, sus instrumentos descriptivos y sus métodos de investigación” (2001:98).

4. Marco analítico.

Fairclough y Wodak (1997) caracterizan al ACD con ocho rasgos:

- 1- El ACD aborda problemas sociales.
- 2- Las relaciones de poder son discursivas.
- 3- La sociedad y la cultura se constituyen mediante el discurso.
- 4- El discurso produce ideología.
- 5- El discurso es histórico.
- 6- El enlace entre texto y sociedad está mediado.
- 7- El AD es interpretativo y explicativo.
- 8- El discurso es una forma de acción social (páginas 141, 143).

El proceso a seguir en la realización concreta de un ACD es el siguiente:

- 1- Tomar como foco un problema social con algún aspecto semiótico, lo cual requiere tener en cuenta el contexto social y una cierta concepción del orden social y sus problemas (págs.125, 129).
- 2- Identificar los obstáculos para afrontar dicho problema mediante el análisis de a) la red de prácticas en que esta inserto, b) la relación semiótica con otros elementos, c) el discurso: análisis estructural u orden del discurso; análisis interaccional; análisis inter-discursivo; y análisis lingüístico y semiótico.
- 3- Considerar si el orden social (red de prácticas sociales) “necesita” el problema en un cierto sentido (es decir, si el problema es funcional para dicho orden social).
- 4- Identificar formas posibles de superar los obstáculos.
- 5- Reflexionar críticamente sobre el análisis anterior (1-4)⁶⁸

Para Fairclough, por tanto, el ACD es una forma de ciencia social crítica, impulsada por el interés emancipatorio, orientada a elucidar los problemas con que se enfrenta la gente y a proporcionar a la gente recursos que pueda utilizar

⁶⁸ Fairclough, en Wodak & Meyer (2001), pág. 125.

para afrontar y superar esos problemas. Toma partido, en consecuencia, por los perdedores o excluidos en los distintos ámbitos de la vida social. Ahora bien, la misma definición de ciertos aspectos de la vida social como problemas es algo que está sujeto a debate y controversia.

Según Van Dijk (en Wodak & Meyer, 2000: 102), los temas o tópicos son macroestructuras semánticas o significados globales. Por ello recomienda comenzar el ACD atendiendo al tema o temas abordados que, expresados en macroproposiciones, frecuentemente representan principios ideológicos que suscriben los autores del discurso que tratan de aplicar a situaciones concretas. Este carácter ideológico del discurso conlleva una autopresentación positiva de sus autores (ingroups) y una presentación negativa de los otros (outgroups).

Pero el uso del lenguaje está imbricado, para Fairclough (1995: 98), en las relaciones y procesos sociales que sistemáticamente determinan variaciones en sus propiedades, incluyendo las formas lingüísticas que aparecen en textos (1995: 73). El *habitus* es inseparable, en Bourdieu, de los campos de fuerzas sociales (“las fuerzas se manifiestan sólo en relación con ciertas disposiciones”)⁶⁹, cada una en pugna con las demás por promover sus intereses respectivos. Por ello el lenguaje es una forma material de ideología y está imbuido de ideología. Más aún, para Pêcheux, el discurso era la forma material lingüística principal de la ideología (1995: 5).

5. Análisis semiótico-estructural e ideológico.

La síntesis metodológica que elaboré para una obra anterior⁷⁰ resulta útil para instrumentar y complementar el “análisis crítico del discurso” (ACD) en sus dimensiones semiótica e ideológica (es decir, el punto 2. del proceso de realización del ACD presentado más arriba). En dicha obra pueden verse los análisis de un corpus de textos de discursos políticos y culturales en torno a la transición española a la democracia que aparecieron en la prensa española de referencia. (Véase aquí el APENDICE I y, al final del estudio, su desarrollo en el APENDICE IV).

⁶⁹ Bourdieu (1989) Social space and symbolic power, *Sociological Theory* 7: 14-25, citado por G. Ritzer (1993) *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid, McGraw-Hill, 505.

⁷⁰ Juan-Luis Recio, Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar (1990), *Para comprender la transición española: Religión y Política*. Estella, Editorial Verbo Divino.

6. EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE REFERENCIA EN TORNO AL 11-S.

1.- LA REACCION INMEDIATA AL 11-S EN LOS EDITORIALES DE “EL MUNDO”, “ABC” Y “EL PAÍS”.⁷¹

1.1- Resumen de los editoriales en torno al 11-S:

Los editoriales contienen una *constatación y denuncia del ataque* a la democracia occidental por parte del terrorismo islámico de raíces religiosas, que trata de justificarse por las agresiones percibidas de la política exterior norteamericana; *autoafirmación* defensiva de esas democracias, y *pronóstico y exhortación* a una *respuesta proporcionada y ética político-militar* a esos ataques y a una *reflexión autocrítica sobre las causas del 11-S*.

1.2- Editoriales de “El Mundo”.

EDITORIAL 1º: Probable respuesta político-militar a una agresión irracional, al parecer represalia, a su vez, contra una agresión percibida. **“Una infamia que cambiará el mundo y marcará nuestras vidas”, Editorial de “El Mundo”, 12 de Septiembre de 2001.**

No hay aquí más referencia religiosa que la del islamismo extremista, pero sin desarrollo alguno de su motivación e incidencia en la estrategia política. El ataque evidencia un mecanismo enfermizo, más que racional, de reacción a la agresión, real o percibida, de la política americana en el Oriente Medio. En consonancia con la caracterización del ataque, la respuesta al mismo sólo puede tener carácter político y militar. Las consideraciones de tipo cultural y religioso están fuera de la óptica del editorialista: “Si, como resulta presumible, el atentado ha sido instigado y ejecutado por Bin Laden o algún grupo islámico

⁷¹ Mediante la agrupación de los resúmenes de discursos relacionados con las hipótesis y puntos de estudio, que anteponeamos a los análisis y textos, tratamos de dar fluidez al discurso y, en lo posible, evitar repeticiones.

extremista, la respuesta política y militar de EE UU puede tener una importante incidencia en Oriente Próximo”.

EDITORIAL 2º: Exhortación a una respuesta político-militar norteamericana a la agresión que sea proporcionada por ética y democrática. **“Por una respuesta discriminada, contra un ataque indiscriminado”, Editorial de “El Mundo”, 13 de septiembre de 2001.**

El editorialista se erige en árbitro moral de la respuesta problemática de EEUU al ataque de Nueva York y Washington y en defensor de los derechos humanos de las presuntas víctimas civiles de dicha respuesta: “Los dirigentes estadounidenses cometerán un grave error adoptando una respuesta indiscriminada como el bombardeo de una capital árabe, que podría causar la muerte de tantos civiles”. Por ello apela a “que la respuesta sea acorde con los valores democráticos que han inspirado la historia de este gran país y con su sentido de la justicia”.

“Bush habló ayer de “la lucha del bien contra el mal”. El bien, como señalaron los escolásticos [es decir, los teólogos y moralistas católicos], no puede utilizar cualquier medio. Ahí radica precisamente su diferencia ética con el mal, que carece de límite alguno”.

La solución es, por tanto, de orden ético-político y no meramente militar. El editorial arguye *ad hominem*, pidiendo que la respuesta de la Administración tenga un carácter ético y no sólo militar o de recurso a la ley del talión. Pero el autor prefiere apelar, en clave secularizada, a los valores democráticos de la nación americana y silenciar las importantes raíces religiosas de aquellos valores, por más que el discurso de Bush y su entorno sea tan vocal en su adhesión a la ética judeo-cristiana, importante reveladora del “bien”.

1.3- Resumen de los editoriales de “El Mundo”.

Por más que los editoriales hayan colocado en segundo plano la variable religiosa, centrándose en un discurso ético y estratégico-político, lo cierto es que, al final, no han podido evitar hablar de los talibán y de su fundamentalismo islámico, ya que han sido ellos los que han protegido y ocultado a Bin Laden al riesgo de morir muchos de ellos en solidaridad con el líder de Al Qaeda.

También han evitado los editoriales hablar de la evolución de la personalidad de Bin Laden, quizá porque la ambivalencia y extrañeza de su

compromiso religioso complicaba su análisis; se han centrado, en cambio, en la caracterización negativa de su figura y en sus diatribas, sinceras o manipuladas, contra la ONU.

1.4- Editoriales de “ABC”.

EDITORIAL 3º: Denuncia de los estados colaboradores del terrorismo. “Guerra terrorista”, ABC, 12 de septiembre de 2001.

El editorial apunta a la complicidad de algunos Estados árabes que contemporizan con los organizadores terroristas “en aras de una comunidad religiosa”. Dialogando con dichos Estados y con la comunidad internacional, se erige en juez de la situación mediante un enunciado imperativo que incluye una sanción negativa de amplio alcance:

“Ya no basta con el rechazo ni con la condena de la violencia, si al mismo tiempo acogen, cobijan y permiten la financiación y el entrenamiento de los terroristas”.

EDITORIAL 4º: Autoafirmación defensiva de las democracias amenazadas por el terrorismo islámico. “Las democracias, contra el terror”, ABC, 13 de septiembre de 2001.

El **problema** planteado es externo e interno. Por un lado, el terrorismo islámico que quiere acabar con la democracia occidental. Por otro, una intelectualidad que ofrece “ideología y comprensión” a ese terrorismo:

“Tras el ataque a Estados Unidos existe algo más que la voluntad de eliminar a un enemigo satanizado por el integrismo islámico...”

“Ese terrorismo también persigue la destrucción de la democracia. Los hechos lo prueban. Allí donde el integrismo ha alcanzado el poder, no queda rastro de la libertad ni de los derechos humanos”.

...“Una intelectualidad interna (...) ha imputado al mundo libre occidental (...) todos los males de la humanidad y ha dado ideología y comprensión a los peores formas de terrorismo. Una de ellas, el integrista islámico”.

La **solución** que imperativamente se propone consiste en reforzar la identificación activa con la propia cultura social y política: La firme creencia de que a las democracias occidentales “las asiste la razón y la legitimación para

defenderse de sus enemigos”, (...) “exige la reafirmación de los principios de la democracia, la defensa de su modelo cultural, social y político de convivencia”. Los editoriales del 12 y del 13 de Septiembre (“**Guerra terrorista**” y “**Las democracias contra el terror**”) intentan una búsqueda del culpable de la masacre del 11-S, orientada por la sospecha fundada en anteriores ataques de Bin Laden, patrocinador del terrorismo islámico, a los EE UU. Ataques que cuentan con la contemporización de algunos Estados árabes (“trama internacional de Estados y organizaciones”) “en aras de una comunidad religiosa”.

Se constata que los objetivos de la masacre son: las democracias occidentales, la estabilidad mundial y los valores de la libertad que EE UU ha encarnado hasta el momento. Sigue una anticipación-exhortación teleológica a una réplica por parte del gobierno de los EE UU, que se caracteriza como legítima y a la que deben colaborar países aliados OTAN y ONU, comprometiéndose “de manera absoluta contra el terrorismo y los Estados que lo promueven”. También se alude a otros obstáculos/factores de solución como la responsabilidad palestina e israelí para alcanzar una paz definitiva y la relación inaplazable de firmeza y exigencia con Pakistán.

La **conclusión** exhortativa es: “Se abre así un periodo de reflexión (...) sobre los fundamentos de un orden internacional, nacido tras la derrota del Eje en 1945”, tras el constatado fracaso de las políticas de desideologización y de las instituciones internacionales.

La idea-resumen e isotopía básica de los dos editoriales citados es: el terrorismo islámico quiere desestabilizar y destruir a Occidente y su sistema democrático de libertades y derechos humanos. Occidente debe reaccionar, en consecuencia, contra los terroristas y sus cómplices.

La dimensión dinámica y teleológica del discurso editorial del ABC en las dos fechas siguientes al 11-S, por un lado, constata y cualifica negativamente la situación internacional desencadenada como **crisis** y, por otro, acusa directamente al fanatismo integrista islámico, como muy probable ejecutor del acto terrorista, para exhortar a una reacción inmediata de castigo legítimo de sus autores. En segundo lugar, se denuncia a aquellos Estados árabes que, o bien contemporizan con los terroristas, o bien los apoyan directamente a través de una trama internacional de organizaciones. Sigue una lectura que constata el contexto internacional en que se inscribe este intento de desestabilización del mundo occidental y se invita a reflexionar sobre los nuevos fundamentos del orden internacional. Sólo en último lugar se menciona a la religión, ya que es la

referencia a la comunidad religiosa islámica, es decir la identidad religiosa y cultural común, la que lleva a aquellos Estados árabes a la complicidad con el terror. También se cualifica al fanatismo religioso como integrista, término que connota la interpretación literal y rigurosa (en clave wahhabista) del Islam que hacen estos grupos radicales. Desde dicha perspectiva, los EE UU son calificados como enemigo “satánico”. Por último, el editorialista constata y, en consecuencia, acusa a ciertos intelectuales internos, que brindan soporte ideológico y comprensión a este integrismo islámico y a su actividad terrorista.

1.5- Conclusión sobre los editoriales de “ABC”.

Los editoriales de ABC tienen una isotopía o temática repetida clara y, sin embargo, ambivalente: Por un lado, el terrorismo islámico no es político ni militar. Las recompensas prometidas a los suicidas hablan claro de su motivación religiosa. Por otro lado, la solución sí es política, no puede ser militar ni religiosa.

El discurso de Bin Laden llama a todos los musulmanes a la guerra santa contra el gran Satán estadounidense y, en general, contra Occidente. Su peculiar versión de la *yihad* (cuya inspiración más lejana se encuentra ya en Ibn Taimiyya en el S.XIV) incita al odio religioso y a la muerte de los infieles.

¿Por qué no concluye ABC la posibilidad de que la solución sea también, en parte, religiosa, de forma que una concepción mucho más extendida y ortodoxa de la *yihad* sustituya la concepción distorsionada y politizada de la misma? (cf. E “Amenaza y frontera”, El País, 20/ 3/04). Sin duda porque ABC se inscribe en la corriente ideológica liberal, por demás evidente en su machacona defensa de la democracia y del modo de convivencia de las naciones occidentales. La oposición resulta fácil e hiriente: terrorismo y barbarie del islamismo radical vs. razón y tolerancia como principio dominante de las sociedades occidentales abiertas. Lo injustificado y bárbaro del terrorismo islámico, sin embargo, cumple también una función de coartada a las lacras de las democracias occidentales. Otro editorial posterior (9/10/01) menciona que la guerra santa recibe “soporte argumental” de la convivencia israelí-norteamericana en la cuestión palestina.

Pese a ello, la isotopía sigue adelante: Occidente es razón y el Islamismo radical es terror y barbarie. La categorización ideológica resulta fácil y apropiada: terrorismo, barbarie, intolerancia tradicional, dictatorial, teocrática, etc. Se omiten también la supresión de la libertad en los países neocolonizados y

explotados del hemisferio Sur, los genocidios y tiranías ignorados por conveniencia económica (riquezas minerales centroafricanas, petróleo del Oriente Medio, etc)

Pero, como ya hemos hecho notar, cuanto más eficaz es esta denuncia del Islam radical en sus modalidades judicial y político-estructural, tanto más se renuncia al contexto histórico, social, cultural y religioso del enfrentamiento entre el terrorismo islámico y el neocolonialismo occidental. Al omitir este contexto, sin embargo, la interpretación liberal paga un alto precio, ya que se debilita y resulta poco convincente. Es también llamativa la identificación del ABC con la doctrina moral cristiana, pero sólo hasta cierto punto, ya que, sin ulterior argumentación, defiende con cierta claridad las guerras preventivas, algo que choca con el firme posicionamiento de las mayores Iglesias cristianas contra la posterior invasión de Irak.

1.6- Editoriales de “El País.

EDITORIAL 5º: Ataque a la civilización occidental de un terrorismo de raíz religiosa que trata de justificarse por la política exterior norteamericana percibida como anti-musulmana y pro-israelí. **“Golpe a nuestra civilización”, “El País”, 12 de Septiembre de 2001**

El editorial se abre con el enunciado de una secuencia causal o programa narrativo en torno a una isotopía básica que remite al contexto internacional. El 11-S es un

-Ataque a nuestra civilización, consecuencia o efecto contaminante del “fanatismo más extremo”. Se relacionan con la masacre conflictos tan enconados como el de Oriente Próximo (“sufrimientos [palestinos] entre el silencio occidental”).

A la descripción anterior sigue la interpretación o búsqueda del sentido del acto terrorista del 11-S:

-Represalia contra el aliado de Israel, insensible ante la opresión palestina;
-Trasfondo de la alianza: intereses de EE UU en el Medio Oriente para lograr acceso al petróleo. Pero de aquí no se deduce la existencia de un choque de civilizaciones ya que EE UU es una sociedad pluricultural.

Se procede a continuación a la identificación de la causa o factor determinante inmediato del 11-S: el terrorismo de raíz religiosa:

-Modalidad de la evaluación: descalificación de ese tipo de religión, capaz de suprimir cualquier freno moral a la utilización de la violencia.

- **Contexto y conclusión:** La masacre del 11-S se ha producido a pesar de que los expertos en “violencia de intencionalidad ideológica” llevan años advirtiéndolo, [pero no antes de la revolución iraní!]. De donde se deriva una imputación de responsabilidad a los dirigentes de EE UU/occidentales.

El programa narrativo va constatando una serie de factores concatenados (alianza de EE UU con Israel → “violencia de intencionalidad ideológica” o religiosidad terrorista merecedora de descalificación → masacre del 11-S -->

→ Responsabilidad de los dirigentes de EE UU/occidentales), sin por ello justificar en modo alguno la masacre.

EDITORIAL 6º: Invitación a EE UU a la reflexión autocrítica sobre las causas del 11-S. **“Respuesta a un enemigo difuso”, “El País”, 13 de Septiembre de 2001**

El editorial ahonda en el **contexto problemático** del 11-S, en concreto en el conflicto israelí-palestino, caldo de injusticias. Ofrece, como **solución** al mismo, un enunciado performativo/exhortativo: la invitación a EEUU a la reflexividad autocrítica (“debería examinar”) acerca de su inhibición ante aquel conflicto. El editorial no hace sino continuar el discurso y la isotopía del editorial de la víspera, eso sí añadiendo una exhortación a la autocrítica dirigida a la administración norteamericana.

1.7- Comparación entre los editoriales de “El País”, “El Mundo” y “ABC” sobre el 11-S.

“El País” es mucho más plural y liberal al seleccionar sus articulistas que en su línea editorial. Esta última es coherente, e incluso uniforme en su reiteración, al no permitirse sino variaciones en torno a lo “políticamente correcto” en los meses inmediatamente posteriores al 11-S. La denuncia al régimen talibán, el anatema a bin Laden, la puesta en solfa de la ambigüedad de Arabia Saudí, las edulcoradas alusiones a la responsabilidad de Occidente en el conflicto del Medio Oriente y la consiguiente bienpensante consejería moral ofrecida a la administración norteamericana para que moderase su represalia, caracterizan al discurso de “El País” como muy similar al de “El Mundo”, casi sin matices diferenciales. Particularmente revelador es su consejo a EE UU de no presionar “demasiado” a Arabia Saudí (26 de Septiembre de 2001) para no romper el “equilibrio” de fuerzas existente en la región, un consejo que no encontramos en “El Mundo” y que, junto a la sordina puesta a los abusos norteamericanos en el área, permite atribuir a la línea editorial de “El País” en

torno al 11-S una orientación algo más pro-norteamericana que la de “El Mundo”.

El tratamiento del 11-S por “El País” diverge radicalmente, en cambio, del ofrecido por los editoriales del ABC, que sólo se fijan en la identidad totalmente negativa de los terroristas omitiendo (cf. 18/4/04 ?) cualquier referencia al contexto de sus acciones que no sea el de la complicidad de algunos estados árabes y el de la “intelectualidad interna”, que denigra al mundo occidental.

En conclusión, el análisis crítico del discurso de los editoriales de la prensa española de referencia en torno al 11-S y 11-M confirma nuestra primera impresión de que la reacción inmediata a dichas masacres de dicha prensa apenas atendió a la importancia del factor religioso en el conflicto y subrayó, en cambio, el factor político y ético del mismo con un claro acento defensivo. El carácter autoafirmativo, exhortativo y defensivo de los editoriales implica el alineamiento sin reservas de los periódicos con la posición de EE UU y occidental, aunque uno de ellos esboza tímidamente una exhortación a la autorreflexión crítica.

1.8- El contraste de algunas reacciones de la gente al 11-S divergentes de los editoriales de prensa de referencia.

Según Gándara (2004), las reacciones verbales de los individuos al 11-S con frecuencia recurrían al uso de diferentes proverbios (por ejemplo, “Siembra vientos y recogerás tempestades”) con el fin de dar voz colectiva y fuerza ilocucionaria (es decir, con efecto directo y performativo) a interpretaciones causa-efecto de la masacre con fines argumentativos. Estas interpretaciones con frecuencia eran más matizadas que las aducidas por los líderes de las partes en conflicto. Su carácter colectivo, por otra parte, permitían diluir la responsabilidad del que las pronunciaba. Finalmente, muchos de estos proverbios tenían connotaciones religiosas a diferencia de las reacciones de los editorialistas de prensa, mucho más orientadas hacia la interpretación política de los hechos. Slouka (2002 Sept.)⁷², por su parte, ha analizado otras reacciones de los no victimados poco comprometidas, es decir más bien orientadas hacia la vuelta a sus actividades rutinarias y materialistas de tipo solipsista, sólo momentáneamente interrumpidas por la tragedia.

⁷² Slouka, M. A Year later: Notes on America's Intimation of Mortality. Harper's 35-43, 42. Citado por J. Edwards, *Alter the Fall, Discourse & Society* vol. 15(2-3): 115-184.

1.9- Imperativo ético y estrategia antiterrorista.

Algunos autores, como Robert A. Pape (2005) (*Dying to Win*), creen que el terrorismo suicida es una respuesta política a la ocupación extranjera más que una expresión de fundamentalismo religioso. Pero incluso los autores que con mayor profundidad analizan la motivación religiosa de los fundamentalistas islámicos, enuncian también la imperiosa necesidad ética de derrotar al terrorismo. Así, por ejemplo, para Elorza, el imperativo ético debe impulsar la estrategia antiterrorista.

A. Elorza, “La ignorancia del infiel”, El País, 22 de octubre de 2001, artículos 3 y 4, El autor llega a esta conclusión

- Por inducción lógica a partir de los hechos criminales;
- Por deducción a partir de premisas éticas universales;
- Por estrategia y táctica de supervivencia
- Por corrección política elemental.

Son muchos los analistas que suscriben al comienzo o al final de su discurso esta profesión de lealtad a los principios de la ética universal y de la convivencia política y ciudadana.

2- LOS DISCURSOS DE BUSH.

La reacción pública más solemne a la masacre del 11-S es una pieza oratoria del Presidente Bush que incluye los siguientes tipos discursivos: religión civil y cristiana exentas de autocrítica, junto con estrategia política agresiva. Las principales funciones que cumplen son de consuelo y afirmación identitaria.

“Habla George W. Bush “Esta es una nación pacífica pero terrible cuando se la agita hasta la ira”, Noticia, “El Mundo”, 15 de septiembre de 2001.

El discurso de Bush, pronunciado en un servicio religioso por las víctimas del 11-S, fue una ocasión tal vez irrepetible para su revalidación como líder político nacional y mundial:

“Todos nos encontramos acosados por el pesar. Muchas personas han sufrido unas enormes pérdidas y hoy estamos expresando el dolor de nuestra nación. Nos presentamos ante Dios para rogarle por los desaparecidos y los muertos, y por aquellas personas que los amaban. El martes, nuestra nación fue atacada con una masiva deliberada crueldad. Todos hemos podido contemplar las imágenes de fuego, cenizas y acero retorcido (...)” (1er párrafo).

El análisis de la coyuntura de dicha intervención consta de referencias a las víctimas y a sus familiares, de muestras de condolencia y solidaridad con ellas y de prácticas religiosas (oraciones y reflexiones sobre el sentido de la tragedia a la luz de la fe cristiana) y políticas (promesas de respuesta al ataque, que reequilibre, si no restaure, la situación o correlación de fuerzas anterior entre el terror y los “defensores de la libertad”):

“Nuestra responsabilidad para con la Historia ya está clara: responder a esos ataques y deshacernos de ese mundo de maldad. Se ha declarado la guerra contra nosotros empleando el sigilo, el engaño y el asesinato” (6º párrafo).

La coyuntura del discurso comprende también las reacciones ciudadanas de desolación y consuelo religioso del propio Martes 11 en la llamada “zona cero”, en la Catedral de San Patricio (a las que Bush mismo alude) y en otras partes de la ciudad, de la capital de la nación y de todo el país. También las reacciones en las Naciones Unidas, en el Reino Unido y en los países de la Unión Europea, sin olvidar a Israel, frecuente escenario de terrorismo y contraterrorismo, y a los países árabes aliados de EE UU. Como muestra de otro tipo de reflexiones, provocadas por el ataque y la reacción de Bush al mismo, mencionaremos la entrevista de la BBC al profesor de Sociología de la Universidad de Fordham, Orlando Rodríguez, padre de una de las víctimas del ataque a las Torres Gemelas. El Prof. Rodríguez y su esposa dirigieron una carta al Presidente Bush en la que se adelantaban a rechazar cualquier ataque que pudiera causar víctimas inocentes entre la población musulmana: “No en nuestro nombre” era el resumen de su postura y la de otros familiares de las víctimas.

El análisis de la coyuntura también exige atender en el discurso al aspecto de lucha por el poder a nivel nacional e internacional, es decir a su carácter de vehículo de una ideología orientada a la construcción de hegemonía como estrategia de consenso:

“Esta es una nación pacífica pero terrible cuando se la agita hasta la ira. Este conflicto ha comenzado según el calendario y los términos de los otros; finalizará de la manera y a la hora que nosotros decidamos. Nuestro propósito como nación es firme,...” (...) “Y esta unidad contra el terror se extiende ahora por todo el mundo”. (...) “Han atacado a América porque somos la cuna y los defensores de la libertad...” (7º párrafo).

El análisis textual, como parte del análisis crítico del discurso, especifica, ante todo, los géneros y voces en la red de discursos en que se inserta el del Presidente Bush, así como el carácter transformativo o reproductivo del mismo en relación con dicha red. Se trata de un discurso híbrido, político-teológico/religioso, pieza importante de oratoria de la llamada “religión civil” americana (“el cálido coraje de la unidad nacional” (párrafo 14), frase que Bush toma de Roosevelt), aunque también es un discurso cristiano, dado el buen número de referencias a los textos neotestamentarios, en especial el incluido en el último párrafo de la alocución.

El análisis semántico-estructural del texto del discurso permite detectar los principales **sociolectos**, o tipos de discurso, utilizados en el mismo: constatativo, místico y performativo, todos ellos dirigidos a reforzar la identidad y autoestima patriótica y a estimular la relación religiosa de los ciudadanos con la divinidad. Así, por ejemplo,

- Constatativo (1er párrafo, a); “Se ha declarado la guerra contra nosotros...” (6º párrafo):
- Místico (1er párrafo, b). Bush comparte la fe y la oración de sus súbditos.
- Emotivo (performativo, busca elicitar sentimientos)
- Pragmático: Actantes pasivos y activos del 11-S
- Exhortativo/Performativo (5º párrafo): “Y yo os aseguro que no estáis solos”; “Nuestra responsabilidad para con la Historia ya está clara: responder a esos ataques”.
- Definitorio = sanción positiva = autoidentificación etnocéntrica o chauvinista:
- Definitorio/performativo: “Esta es una nación pacífica...” “Este conflicto ha comenzado según el calendario y los términos de los otros; finalizará de la manera y a la hora que nosotros decidamos” (7º párrafo, a). “Los otros” no tienen nombre, atributo de máximo desprecio. Bush define o fija el momento del universo del conflicto abstrayéndolo de todo contexto histórico. Más aún, define el rol del actante principal como superior a esos “otros” y como dominador indiscutible del tiempo y de los límites o medida de la reacción.

Nadie puede fijar límites de ningún tipo a este actante descrito en términos de superioridad absoluta y sobrehumana.

-Constatativo- Místico: “Nuestro propósito como nación es firme, aunque nuestras heridas (...) nos lleven a rezar” (rezar como signo de debilidad y duda) (7º párrafo, b).

-Místico (-constatativo):

“Las señales que Dios nos da no son siempre las que nosotros buscamos. Por las tragedias sabemos que sus propósitos no siempre coinciden con los nuestros, aun cuando las oraciones por nuestros sufrimientos privados, ya sean en nuestras casas o en esta gran catedral, siempre son escuchadas, conocidas y entendidas” (8º párrafo). “Otra voluntad muy superior a la nuestra” (Párrafo 9º).

-Exhortativo/teológico-performativo→ consolador: “Este mundo (...) tiene un diseño moral” (...) “El Señor de la Vida acoge a todos los que han muerto y a todos los que lloran” (párrafo 10º),

-Constatativo: “nuestros conciudadanos americanos son generosos y amables, valientes y con recursos” (autoidentificación positiva colectiva) (párrafo 13º). Bush emite un juicio epistémico positivo sobre su país (“nuestro carácter nacional”) al mencionar varios casos de conducta heroica en los rescates (silenciando las intervenciones armadas de sus gobiernos en varios países de Latinoamérica, el alto costo en vidas humanas de las sanciones a Irak, los bombardeos de la OTAN en Kosovo, etc.): “Podemos ver nuestro carácter nacional en esas personas dedicadas al rescate...” (párrafo 14).

-Constatativo-performativo-emotivo: Constatación de sentimientos de solidaridad y unidad nacional con el fin de intensificarlos más.

-Constatativo: “Servicios religiosos” y “banderas americanas”. Unión y relación estrecha de símbolos de unidad. Cualificación positiva del símbolo nacional: banderas “orgullosamente”, “desafiantes” (párrafo 14).

Se trata, por tanto, de un **discurso religioso-patriótico**, que autoidentifica a América como defensora de la libertad frente a los enemigos de la libertad. Sin embargo, Bush afirma que América acepta la sumisión a los propósitos de Dios y no está a salvo del sufrimiento, aunque omite toda referencia negativa a la historia de la nación. Una vez más, se refuerza la isotopía mediante el sociolecto místico (fe): Oración de petición: Dios como destinatario y actante todopoderoso que escucha y que envía señales distintas a las que esperamos.

Resumen de sociolectos y su equilibrio:

Bush establece un equilibrio entre los sociolectos constatativo, místico y performativo/teleológico. Ante la tragedia inesperada, recurre a la fe religiosa (con su racionalidad teológica), que conlleva consuelo, y a la autoafirmación patriótica, también llevada al terreno de la “religión civil”—es decir, a las creencias morales y religiosas compartidas que cohesionan la sociedad americana, especialmente en sus horas trágicas. Ahora bien, esta autoafirmación patriótica trata de fundamentar un plan estratégico de respuesta a los ataques, dirigido a restablecer el “equilibrio” de fuerzas enfrentadas en la esfera internacional y a hacer justicia a las víctimas y a sus allegados, aunque, como hemos visto, no todos acepten dicha estrategia.

La estructura de las oposiciones:

Las oposiciones aparecen

- 1) entre el mal (el terror) y los generadores (“cuna”) y defensores de la libertad (América);
- 2) entre los creyentes probados y un Dios amoroso, pero al que no comprendemos (“sus propósitos no siempre coinciden con los nuestros”).

No aparece, en cambio, por ningún lado (“ocultamiento”) la oposición entre

- 1) un Dios que examina nuestros actos y
- 2) habla a través de las desgracias (señales distintas a las que esperamos) para llamar a la conversión a los descarriados.

La solución al problema (párrafo final del discurso) está representada por el sociolecto místico (fe): “Nada nos podrá separar del amor de Dios”. Son objetos de la oración de petición: paciencia, consuelo, agradecimiento por las vidas que debemos llorar, por la vida que ha de venir; bendición a las almas de los que partieron; consuelo; “que El siempre guíe a nuestro país”.

Pero hay otros discursos de la reflexividad religiosa distintos a los de Bush, aunque no necesariamente contradictorios con el suyo, ya que, según muchos autores (James Carroll, John Edwards, 178, Lapham, 7-9, Lazar & Lazar, etc.), se ha perdido una oportunidad para el autoexamen y la autocrítica. En el plano reflexivo y religioso, se omite ideológicamente al Dios que puede “llamar” a individuos y colectivos al escrutinio de la propia conducta a través de las adversidades, figura exigente de la divinidad, que podría documentarse con abundantes referencias bíblicas.

2.1- Autoimagen y contexto; intertextualidad; práctica discursiva y prácticas sociales.

La identidad o autoimagen de Bush y la de America como sustentadora del “eje del bien” y salvadora de la libertad y la democracia, tal como se refleja en sus discursos y alocuciones, está intertextualmente relacionada con la ideología y el discurso de los “renacidos”—se dice que hasta un 40 por 100 de los norteamericanos se consideran tales. Esto ocurre tanto de forma espontánea, por ser el presidente uno de ellos, según confesión propia, como también porque uno de sus principales escritores de discursos es el ministro evangélico, Michael J. Gerson. Naturalmente, la condición de “renacidos” de varios de los más estrechos colaboradores y promotores de la política de la Administración como Wolfowitz, Rumsfeld, Cheney, entre otros, hace más persuasivo y exento de dudas dicho discurso.

Gerson ha escrito una larga explicación y justificación del frecuente recurso del presidente al lenguaje religioso. La primera categoría en que se clasifican algunos segmentos de dichos discursos es la de “consuelo en el dolor y el duelo” desde la aceptación creyente de la tragedia; la segunda es la “invitación a la esperanza y al amor más allá de la muerte” como respuesta al 11-S y a otras ocasiones luctuosas. Ya hemos citado algunos pasajes del discurso-oración pronunciado en la National Cathedral el 14 de Septiembre de 2001, todos ellos dentro de la tradición religiosa judeo-cristiana dominante en el país.

Otra tercera categoría religiosa es “la influencia histórica de la fe religiosa en la historia de los EE. UU.”, en particular como impulso moral en la lucha por la justicia y, en concreto, en la abolición de la esclavitud. De esta forma, según Gerson, el presidente dota de estructura narrativa al pasado confiriéndole significado constructivo y performativo proyectándolo hacia el futuro. Otra cuarta categoría utilizada por Bush es la de la reforma del estado de bienestar a impulsos de la fe religiosa, por ejemplo a través de grupos o comunidades religiosas que tratan de recuperar a los drogadictos y acompañar a los marginados en vez de hacer que el estado asuma estas funciones con frecuencia con un coste muy superior. Una quinta categoría es la fe en la Providencia y la toma de conciencia de las buenas obras realizadas por las personas movidas por su fe religiosa. Por ejemplo, en el First National Prayer Breakfast de Febrero de 2001:

“Nuestro país, desde su comienzo, ha reconocido la contribución de la fe. No imponemos ninguna religión, damos la bienvenida a todas las

religiones. (...) Honramos la diversidad de la nación y las convicciones más profundas de nuestro pueblo”.

Gerson cita a Martin Luther King, Jr. para justificar el recurso de Bush al lenguaje religioso diciendo que la religión no debe ser ni la dueña ni la sierva del estado, sino su conciencia. Advierte, sin embargo, al peligro de politizar la religión al servicio, no de la nación, sino de intereses partidistas o espúreos. Sin embargo, este peligro también existe a nivel internacional cuando, como denuncia Wade Clark Roof, el Presidente, al que denomina “nuestro teólogo nacional”, proclama sin ambages que “Dios está a nuestro lado” (Wade Clark Roof, “Our national theologian”. En *Beliefnet.com*, 18 Enero 2005, acceso 26 Enero 2006). También Domke y Coe (2004) han mostrado que mientras que otros Presidentes, como Reagan, se dirigían a la divinidad en actitud de humilde petición, Bush se arrogó un papel cuasi-profético de intérprete de los designios de Dios cuando dijo, entre otras ocasiones, en 2003 que “los americanos somos un pueblo libre, que sabemos que la libertad es el derecho de toda persona y el futuro de toda nación. La libertad que nosotros valoramos no es el regalo de América al mundo, sino el regalo de Dios a la humanidad”.⁷³

Por su parte, el ex-candidato presidencial demócrata senador George McGovern fue al grano cuando escribió lo siguiente:

“El presidente afirma con frecuencia que lo está guiando la mano de Dios. Pero si Dios lo guió a invadir a Irak, Dios envió otro mensaje al Papa, a las Conferencias Episcopales católicas, al Consejo Nacional de Iglesias y a muchos rabinos muy distinguidos, que creen todos que la invasión y bombardeo de Irak iba contra la voluntad de Dios. Con todo respeto, sospecho que Karl Rove, Richard Perle, Paul Wolfowitz, Donald Rumsfeld y Condoleezza Rice... son los dioses (o diosas) a quienes escuchaba el presidente”. (*The Nation*, 21-04-03).

Cuando el creyente se apropia de Dios y de sus planes, por así decirlo, “inmanentizándole”, estamos ante un fundamentalismo religioso, excluyente de cualquier otra lectura de la voluntad de Dios hecha por otros creyentes. Por eso, una crisis nacional es una situación ideal para enunciar y justificar un discurso binario que, con la ocasión del 11-S, inició la administración y luego –unido a una estrategia política-- diseminó una prensa que, por lo general, actuó como mero eco abdicando de su función crítica. El fundamentalismo religioso es una

⁷³ Terry Eastland, “Gerson Talks Religion”, 12/23/04, en www.weeklystandard.com, 2 Febr. 2006.

ideología eficaz a la hora de fijar límites y levantar murallas (Domke, 2004: 31, 57, 59). También podemos constatar un isomorfismo estructural en las acciones y reacciones resultantes de los discursos fundamentalistas, primero de Bush y luego de Bin Laden, si bien es debatible la puntuación en la secuencia causa-efecto cuando tratamos de contextualizar el 11-S en la amplia red de atentados, amenazas, alianzas y operaciones bélicas en que musulmanes y occidentales han participado en bandos opuestos. En cualquier caso, los grandes ideales siempre acompañan al horror apenas justificado⁷⁴.

Un profesor universitario, de religión evangélica, Charles Marsh, lamenta el poder político logrado por amplios sectores evangélicos al ofrecer a Bush su complicidad en la aprobación de la invasión de Irak (“Wayward Christian Soldiers”, The New York Times, 20 Enero 2006). Sus datos, sin embargo, constatan que este apoyo evangélico a Bush, como el del pueblo americano en general, está en franca recesión, en parte debido al empantanamiento de la situación y la dificultad de diseñar un plan con que poner fin a la ocupación de Irak.

3 - LOS MENSAJES DE BIN LADEN.

Bin Laden trata de justificar sus ataques, en clave de guerra de religiones, mediante denuncias a EE UU y a la ONU.

“El primer villano de la era de la globalización”, Editorial, “El Mundo”, 4 de noviembre de 2001. “Bin Laden arremete contra la ONU”, El Mundo, 4 de Noviembre de 2001. Resumen de la semblanza de Bin Laden:

Podemos distinguir en el editorial dos programa narrativos. En el Programa Narrativo 1) se procede a la caracterización y denuncia de bin Laden: sus fines son míticos y fanáticos. Sus medios, atroces → villano (“ensangrentar el mundo”), utilizando tecnología avanzada: genio de la propaganda. Manipulador de la tesis del “choque de civilizaciones”, “campeón de la causa musulmana”, que no malvado de *comic* como el Dr. No. Para bin Laden, (Programa Narrativo 2: estilo indirecto), el adversario es la ONU, “que dió carta blanca a EEUU para castigar a los autores de la masacre del 11-M”. Cualificación negativa: 1) “ser el

⁷⁴ R. del Aguila, “Políticas perfectas: ideales, moralidad y juicio”. En A. Blanco, R. del Aguila y J. M. Sabucedo, coord., *Madrid 11-M: Un análisis del mal y de sus consecuencias*. Trotta, Madrid, 2005, p. 20, 30.

instrumento criminal contra los afganos” (dos resoluciones del Consejo de Seguridad); 2) “aprobó la partición de Palestina en 1947”; 3) “no ha movido ni un solo dedo para evitar la matanza de musulmanes en Cachemira”.

Tanto el editorial como el artículo, ambos del 4 de Noviembre, trazan una cierta semblanza del líder de Al Qaeda. Bin Laden denuncia a la ONU y a sus adversarios occidentales y árabes musulmanes y denomina a la campaña militar [afgana] “guerra de religiones” o “cruzada”, aceptando así la caracterización de Bush. Esta coincidencia no es casual. Sirve perfectamente a la estrategia de ambos líderes, la construcción (satanización) del adversario y la auto-identificación con el Bien, con la causa de Dios o de Alá. Bin Laden está denunciando implícitamente el peso decisivo de EE UU en la ONU. Quizá no lo explicita por bien conocido y porque prefiere enfatizar la colaboración de líderes árabes musulmanes con la organización internacional:

“En su incendiario discurso, Osama bin Laden se pregunta: “¿De qué tragedia mundial no ha sido responsable [la ONU]?” “Ningún musulmán, en ningún caso”, agrega, “debe trabajar para la ONU. Pero los que se declaran líderes árabes musulmanes siguen cooperando con la ONU y los infieles”. [Bin Laden] “calificó la actual campaña militar de ‘guerra de religiones’”.

“[El presidente de EE UU] ha dicho públicamente que se trata de una cruzada, ha pronunciado estas palabras ante el mundo entero, lo que confirma esta verdad”. “Aquellos que hagan distinciones entre EEUU e Israel son unos traidores”.

Matar inocentes está justificado religiosamente porque hay un terrorismo bueno, según Bin Laden.

Laura Domingo, “Sí, nosotros matamos a sus inocentes” (Bin Laden), El Mundo, 12 de noviembre de 2001. (Fuente: *Sunday Telegraph*, 11 de noviembre de 2001, informando sobre el 5º vídeo de Bin Laden).

Problema: La legitimación religiosa y político-económica del 11-S por su autor. En su 5º vídeo, “Bin Laden se atribuye abiertamente la autoría de los atentados del World Trade Center y del Pentágono”. El líder de Al Qaeda asegura:

“La Historia dará cuenta de que somos terroristas. Sí, nosotros matamos a sus inocentes”. “Matamos a sus inocentes, lo cual es **correcto desde la religión** y desde la lógica. Se supone que las torres estaban llenas de

defensores de los poderes económicos de EEUU, que están abusando del mundo. Los que hablan de civiles deberían reconsiderar su posición”. (...)

“Bush y Blair sólo entienden el poder de la fuerza. Cada vez que nos matan, nosotros les matamos, de manera que se logra un equilibrio de terror”.

“[A sus seguidores Bin Laden] les anima a matar, argumentando que hay dos tipos de terrorismo, el bueno y el malo, “y nosotros estamos practicando el bueno”.

“A naciones enteras, como Alemania, Australia y Japón, (...) les advierte que se queden al margen de la guerra, insinuando que podrían sufrir actos terroristas si se unen a ella”.

Análisis crítico del discurso: Bin Laden asume su responsabilidad en la matanza de los inocentes del bando adversario como algo lógico y apropiado – adoptando una interpretación sectaria del Islam, a juicio de los expertos. Implícitamente se autoidentifica como el enviado de Alá para castigar a los que “están abusando del mundo”. La puntuación de la secuencia narrativa cobra especial importancia a la hora de atribuir responsabilidades en esta espiral histórica de violencia y represalia: “Cada vez que [Bush y Blair] nos matan, nosotros les matamos, de manera que se logra un equilibrio de terror.” Bin Laden se arroga la potestad de cualificar a su terrorismo como “el bueno” porque, a su juicio, es en respuesta o castigo al terrorismo “malo” del adversario, que desencadenó la espiral.

La yihad, por tanto, cumple una función de estrategia para unificar al Islam frente a Occidente.

Gilles Kepel, “Bin Laden provoca para unir al Islam”, El Mundo, 13 de octubre de 2001. Esta entrevista de Silvia Taules a Kepel es un texto demasiado breve y, por tanto, carente de matices.

[El atentado contra las Torres Gemelas] “es una yihad ofensiva. Pero cuando los musulmanes son atacados, se pasa a otro estado de la yihad, la defensiva” (...) “El ataque a EE UU es una provocación deliberada para movilizar a todo el mundo musulmán a través de esa yihad defensiva”. (...)

“No es una guerra santa. El petróleo es la clave, la prioridad escondida del conflicto”.

Ideología: La oposición entre “yihad ofensiva-yihad defensiva” es lo más relevante de la entrevista al desvelar la estrategia oculta subyacente a los avatares del enfrentamiento de Al Qaeda con los EE UU. Kepel apunta directamente a la motivación político-económica del conflicto, el petróleo. Por tanto, su discurso es, ante todo, estratégico-económico y no cree necesario considerar, por menos importante o engañoso, el aspecto motivacional religioso de la crisis. Se alinea, por tanto, en el bando de los “instrumentalistas” de orientación económica. Lo que no aclara Kepel es el supuesto economicismo de Al Qaeda en sus jalones históricos, aparte de sus conocidas fuentes de financiación.

Leudar y cols. (2004) llaman la atención sobre la categorización religiosa binaria que **Bin Laden** hace de los actores del conflicto en su discurso del 25 de Septiembre a través de la televisión Al Jazeera, evitando la categorías políticas o económicas: *ellos*, los Americanos, sus aliados árabes e israelíes son los infieles y cruzados agresores; *nosotros* son los agredidos, potencialmente toda la *umma* o comunidad creyente musulmana a la que quiere atraer a su causa, singularizando entre las víctimas a “nuestros hermanos musulmanes en Palestina”. El conflicto mismo es calificado de religioso, como una guerra de agresión al Islam y los atentados de Al Qaeda como una yihad “defensiva” contra tal agresión, en clara divergencia de Kepel que, desde la perspectiva occidental, la considera “ofensiva”. Sin embargo, Bin Laden (7 de Octubre, 2001, Al Jazeera) añade dos condiciones políticas precisas, bajo juramento religioso, al disfrute de la seguridad por parte de los norteamericanos y su presidente: que primero la disfruten los palestinos y que las tropas americanas abandonen la tierra sagrada de Mahoma, Arabia Saudí. Para Leudar, el proceso de categorización es similar en todos los discursos de Bin Laden, Bush y Blair. En todos ellos se utilizan dos pares de categorías, que no son independientes entre sí, ya que el mecanismo de la incumbencia las interrelaciona: Bin Laden es parte del *nosotros* como fiel creyente defensor del Islam, en su autodefinición y, al mismo tiempo, se incluye en *ellos* como líder de los terroristas agresores, para sus adversarios. (I. Leudar, V. Marsland, J. Nekvapil, “On membership categorization: ‘us’, ‘them’ and ‘doing violence’ in political discourse”, *Discourse & Society* (2004), vol. 15 (2-3), 243-266).

No han faltado autores, sin embargo, que, desde la moderación islámica, denuncian el abuso de la religión por Bush y Bin Laden.

Tahar Ben Jelloun, “Bin Laden es un niño rico con alma de justiciero, que hace un gran daño al Islam”, Entrevista, “El Mundo”, 14 de octubre de 2001.

Problema: Ben Jelloun plantea una vez más la utilización política de la religión por las dos partes en conflicto:

“Este terrorismo no tiene nada que ver con el Islam. Al Qaeda es una secta (...) que enseña a la gente a matar”. (...) “Considera un “escándalo” la frase pronunciada por Bush (...): “Esta será una lucha monumental entre el Bien y el Mal, y el Bien prevalecerá”, identificando al adversario con el Mal.

Solución:

- La sociedad musulmana debe educar a sus ciudadanos para que el Islam no se confunda con los actos criminales y
- Los EEUU deben cambiar su política en el Medio Oriente.

Ideología: Ben Jelloun representa un ejemplo más de la posición moderada musulmana y occidental al denunciar el **abuso de la religión** tanto por Al Qaeda como por Bush y al propugnar una educación de los musulmanes que les permita distinguir del Islam un movimiento político criminal. Implícitamente, reconoce que la confusión existe y que la política de los EE UU en el Medio Oriente la favorece.

4 – RESUMEN SOBRE LAS AUTOIMAGENES DE BUSH Y BIN LADEN: EL MANIQUEISMO BINARIO.

Nuestra hipótesis sobre la simetría de los discursos de Bush y Bin Laden coincide con la de Leudar, Alfonso Rojo, Marcos Giralt y muchos otros.

La isotopía básica detectable en estos discursos vuelve redundantes la simetría e isomorfismo (constatativo) del maniqueísmo de Bush y bin Laden:

- a) El mecanismo de identificación con la causa de Dios, o con la familia o aliados de Dios, lleva al conocimiento de los planes y juicios de Dios y a la “sanción pragmática”, explícita o implícita, o cualificación negativa, derivada por el autor de la previa constatación.

- b) Identificación negativa del Otro = adversario = Satán = el Mal.
- c) Legitimación de la acción propia (terrorista o bélica) = “no hay límites morales”.

Se pasa así de a) a c): de la auto- y heteroidentificación a las consecuencias prácticas de la legitimación de la acción. (Véase más adelante el apartado 6. EL TERRORISMO ESTADOUNIDENSE Y LA GUERRA DE IRAK). Bush y Bin Laden, con ocasión de los trágicos sucesos del 11-S, se categorizan mutua o dialógicamente (Leudar y cols. 2004). El primero lo hace en el ámbito político, moral y social (defensores de la libertad y de la democracia, tolerantes vs. fanáticos agresores) mientras que el segundo lo hace tan sólo en el ámbito religioso (mártires y creyentes vs. infieles y cruzados). Su diálogo de categorizaciones, al ser éstas múltiples, adquieren la densidad de una red. Las categorías son etiquetas indicadoras de la pertenencia de “nosotros” y “ellos” a grupos diametralmente opuestos y su trascendencia reside en su relación directa con las decisiones y acciones violentas que anticipan y a las que sirven de soporte argumental. También Blair entabla diálogo con el movimiento de Bin Laden asignándole la categoría y afiliación de fanático y carente de tolerancia y razón, eso sí evitando colocar estas categorías en el ámbito religioso. Los mismos autores analizan la intervención del parlamentario inglés Mahmood, que distingue a los musulmanes británicos de los relacionados con Al Qaeda, estrategia clasificadora que ha quedado invalidada tras los ataques londinenses del 8-J. Blair, en cambio, amplía la distinción al establecerla entre musulmanes fanáticos y los muchos ciudadanos musulmanes respetuosos de la ley que *verdaderamente* siguen al Islam en el Reino Unido.

Alfonso Rojo, “Las múltiples caras del Dios de la Guerra”, “El Mundo”, 26 de septiembre de 2001.

Alfonso Rojo, Marcos Giralt (26 y 25 de de Septiembre respectivamente) y Rafael Argullol (11 de Octubre), se suman a la larga serie de escritores que han subrayado el dualismo compartido por Bush con Bin Laden con su mutua satanización del adversario y correlativa autoidentificación con el Bien o con la causa de Dios. Nada nuevo, sino dos renglones más añadidos a la denuncia de la instrumentalización política de la religión:

“En la primera Gran Guerra del Siglo XXI, Dios cuenta y para todos los bandos. La semana pasada, el presidente Bush invocó su nombre ante el Congreso de Estados Unidos cuando prometió a los norteamericanos liderarles sin pestañear en la campaña global contra el terrorismo.

“Libertad y miedo, Justicia y crueldad siempre han estado en lucha”, proclamó desafiante Bush. “Y todos sabemos que Dios nunca ha sido neutral en ese combate”.

Hace dos días, desde las escarpadas montañas afganas, el millonario Bin Laden también invocó la ayuda del Todopoderoso para vencer a las fuerzas del mal y destruir a los norteamericanos. “Pedimos a Alá que nos asista en nuestra lucha contra la nueva cruzada judía lanzada por el cruzado George Bush sobre tierras de Afganistán y Paquistán”, dice el texto manuscrito y firmado que Bin Laden ha remitido a la cadena de televisión Al Jazira. (...).”

Marcos Giralt Torrente, “El terco olvido”, “El Mundo”, 25 de septiembre de 2001.

“En poco más de dos semanas (...) hemos aprendido que el presidente de la nación más poderosa, se equipara en sus evocaciones de Dios y del diablo a los mandatarios o iluminados de las naciones raquíticas y atrasadas a las que combate como si las bondades o maldades que habitan la Tierra fuesen producto de seres sobrenaturales y no de los hombres (...)”

Más todavía sobre el maniqueísmo simétrico de Bush (los norteamericanos) y Bin Laden (los radicales islámicos).

Rafael Argullol, “En el nombre de Dios”, “El País”, 11 de Octubre de 2001, art. 4

Problema: El autor analiza y compara el concepto de Dios entre los norteamericanos y los radicales islámicos y lo contextualiza en la incompreensión que de estos dioses tienen los europeos, poco acostumbrados a mencionar a Dios en la esfera política a diferencia de aquellos. Consecuencia del análisis es el diagnóstico de “maniqueísmo feroz” en los dos campos enfrentados por el conflicto reciente en pleno siglo XXI. Reaparece de nuevo la isotopía del maniqueísmo simétrico:

--El Dios de los EE UU es un Dios nacional (objeto de culto de la “religión civil”) y un “Dios-libertad”, “libertad” que paradójicamente se trata de imponer a otras naciones.

--El Dios de los radicales islámicos es un “Dios-muerte”, “doble muerte del propio sacrificio y del asesinato”.

El **juicio o sanción** pragmática emitida sobre ambos es negativa, especialmente porque en ambos casos se practica una identificación estratégica y manipuladora del propio grupo con la causa de Dios. Se exhorta, como **solución**, a alejarse de esos dos dioses y de esa “libertad” e invocar, en cambio, a otro tipo de Dios “(o de conciencia o de razón...).”

5. EL USO Y ABUSO DE LA RELIGIÓN EN EL CONFLICTO ACTUAL.

Juan Goytisolo y Jean Daniel (éste último en un artículo posterior al 11-M, en el que cita al primero) insisten en la denuncia del uso ideológico de la religión en el conflicto.

Frente a los abusos de los fanatismos religiosos y del armamentismo occidental, se propone una acción social, económica, política y militar coordinada.

Juan Goytisolo, “Preguntas, preguntas, preguntas”, “El País”, 20 de septiembre de 2001, art. 1

El articulista elige el género de la interrogación retórica para dar expresión a las múltiples perplejidades y dilemas planteados por el 11-S. Consta la distinción maniquea y simétrica, recurrente entre la mayoría de los comentaristas, entre el Bien y el Mal, establecida por agresores y agredidos: “Distinción maniquea - perfectamente simétrica a la de los autores del repugnante atentado- entre las fuerzas del Bien y el imperio del Mal”. Tras la identificación de los adversarios responsables del 11-S, añade una cualificación crítica negativa, que extiende a la tecnociencia de la industria armamentista, ubicada en Occidente, y a la asfixia de los pueblos iraquí y palestino por parte de EE UU y sus aliados:

“El indispensable análisis de los extravíos perversos del nacionalismo (...) y de los credos religiosos (de todos los credos religiosos y no sólo el musulmán), ¿puede obviar la existencia de otro, tan o más amenazador, como el de la tecnociencia al servicio de las poderosas industrias armamentistas?”.

Solución: Después de denunciar a Israel por la opresión al pueblo palestino y a Arabia Saudí por su apoyo al régimen talibán, Goytisoló combina su propuesta estratégica con una exhortación a evitar el ojo por ojo, y a crear un nuevo orden global que promueva los valores de la diversidad y tolerancia y la lucha contra la pobreza, la iniquidad y el racismo: “una acción coordinada en el ámbito político, social, económico y militar con todos los Estados democráticos enfrentados también a la amenaza de los fanáticos del ultranacionalismo y del fundamentalismo religioso”. Un rasgo distintivo de su discurso es la equiparación de estos dos últimos movimientos en distintas partes del mundo. Las críticas de Goytisoló, basadas en la constatación de una simetría perversa, se dirigen por igual a ambos bandos. El autor también establece un paralelismo entre el extravío perverso del terrorismo religioso y la tecnociencia de la industria armamentista. Sus soluciones, sin embargo, olvidan la consideración del factor religioso, a pesar de ser una de las principales raíces del conflicto. Como Goytisoló, también Daniel distingue entre un Islam moderado y otro fanático.

Distinción entre un Islam positivo y Al Qaeda, locura vengativa (omitiendo comprender y contextualizar la religiosidad radical).

Jean Daniel, “Europa frente a Al Qaeda”, “El País”, 19 de marzo de 2004.

El juego o red de las caracterizaciones:

Daniel ofrece una visión optimista del Islam a la que oponer el islamismo radical, citando varias veces a Goytisoló:

- Identificación negativa del enemigo Al Qaeda [porque]
- “No representa ninguna civilización” (Juan Goytisoló).
- Identificación del Islam como distinto de Al Qaeda:
- “La civilización islámica (...) nunca ha cedido a los impulsos de la muerte como sacrificio ni a la locura vengativa”. (Juan Goytisoló)
- “Dejemos de lado la teología” (Juan Goytisoló).

Solución: Evidentemente Daniel prefiere desconocer la historia y no le interesa analizar las motivaciones de los terroristas. Su análisis está en las antípodas del de Elorza. Ante la difícil pregunta “¿Qué se puede hacer contra el terrorismo?”, propone soluciones políticas (Palestina) y de alianza de Occidente con los musulmanes moderados.

Tres artículos más comentan diversos acontecimientos históricos caracterizados por el abuso de la religión y sugieren soluciones, después de constatar que las grandes religiones han promovido siempre el amor entre los hombres.

Las aberraciones religiosas en la historia son excepción (Forsyth, Hery-Levy, Escohotado).

Frederick Forsyth, “El peligro fundamentalista”, “El Mundo”, 19 de septiembre de 2001.

“El Islam es una de las grandes religiones del mundo y, al igual que todas, predica casi lo mismo: clemencia, compasión, generosidad, amor a Dios, amor al hombre, amor a la vida, amor a la paz. (...).

“Pero, al igual que todas las religiones, y el cristianismo no ha sido una excepción en demasiadas ocasiones, el Islam puede producir un culto extraño, aberrante y mutante que parece poner patas arriba la doctrina establecida. Tal es el fundamentalismo”.

Bernard Henry Levy, “No habrá guerra de civilizaciones”, El Mundo, 20 de septiembre de 2001.

“Una parte de la calle” ve, en los países árabes, a “estos kamikazes como los nuevos mártires que vengán con sangre las humillaciones infligidas a la nación árabe”.

“Hay en el corazón mismo del Islam, como en el de cualquier corpus religioso, trozos de tradición y de textos susceptibles de ser instrumentalizados por los partidarios de lo peor”. En el Islam hay “partidarios de la regresión y (...) defensores de corrientes más abiertas”.

Antonio Escohotado, “Asesinos bendecidos”, el Mundo, 22 de septiembre de 2001.

Se ofrece como solución que

“Imanes y demás líderes islámicos deben denunciar inequívocamente la ecuación asesino igual a mártir”. (...) ”para evitar la espiral de venganzas” (...)“Mientras semejante atrocidad sea artículo de fe para una religión, dicha religión bien podría convertirse en asunto de oficio para los juzgados de guardia”.

-Resumen de los tres artículos anteriores.

Los tres artículos anteriores (Forsyth, Henry-Levy y Escohotado), publicados entre el 19 y el 22 de Septiembre, tienen mucho en común. Todos ellos reconocen la posibilidad, convertida demasiadas veces en realidad, de que en el seno de alguna de las grandes religiones se produzcan, al lado de corrientes moderadas, verdaderas aberraciones como la que supone el suicidio terrorista de los kamikazes islámicos. Se trata de discursos de tipo histórico-religioso y constataativo. Sus referencias a las corrientes más abiertas en dichas religiones tienen también un carácter performativo al intentar prevenir juicios antirreligiosos generalizados, fáciles de emitir en ambientes laicistas ideologizados.

El artículo de Manuel Delgado intenta comprender como ha podido surgir en nuestros días un movimiento como el Talibán radicalmente opuesto a la modernización.

Manuel Delgado, “Los talibán y la modernidad”, “El Mundo”, 24 de Septiembre de 2001.

Un discurso “sociológico-historicista” describe las raíces teológicas, éticas y políticas del fundamentalismo islámico: “El dogmatismo suní repite la misma dinámica que protagonizó el protestantismo europeo”.

- Un libro en el centro: El Corán (la Biblia).
- La intención interior es necesaria para la validez de las acciones religiosas
- Orientación ética del salafismo → talibán (compromiso activo de “ordenar el Bien y el Mal”)

Un sociolecto narrativo-histórico explica la paradójica popularización del islamismo de las elites urbanas (wahhabismo de Arabia Saudí y Mawdudismo en Pakistán) en el proceso de modernización, mientras que la versión talibán incluye, además del

- Estado islámico,
- Búsqueda utópica de la restauración universal de la umma original medini o del Islam de los cuatro califas.
- Monocultivo ideológico y cultural, es decir pensamiento único
- Radical división entre lo natural y lo sobrenatural [de resonancias calvinistas].

El autor no explica en detalle las razones para las consecuencias dispares que ha tenido el fundamentalismo islámico en países con relaciones tan estrechas como Pakistán y Afganistán. Tal vez su aplicación de la tesis de la “Etica Protestante” al fenómeno talibán resulte un tanto forzada al ser los contextos económico y político no sólo tan distintos de los europeos de los siglos XVI al XIX, sino de los de Arabia Saudí y Pakistán en nuestros días. En cualquier caso, el artículo concede gran importancia a las consecuencias políticas y modernizadoras del sunismo radical o dogmático, nada tradicional. Con ello muestra implícitamente la debilidad de los discursos dominantes en Occidente que proponen soluciones meramente políticas (la democracia occidental) y militares, desconociendo el papel crucial de la variable religiosa y cultural en el conflicto.

Enrique Krauze también profundiza en los factores de la guerra promovida por el terrorismo islámico contra Occidente.

El deseo de venganza “santo y justo” como causa de la guerra. Sin embargo, solución política a un conflicto de origen religiosos.

Enrique Kranze, “Odios teológicos”, “El País”, 20 de octubre de 2001, art. 2

Un relato histórico de las ideas filosóficas y teológicas detrás del terrorismo islámico lleva a un psicodiagnóstico del 11-S en el que se detecta la motivación religiosa. Esta permite formular una hipótesis importante: el deseo de venganza “santo y justo” como causa de la guerra. La secuencia histórica y lógica de ideas y acontecimientos, que arranca del S. XIV (Ibn Jaldún), llega hasta la “yihad globalizada” del 11-S:

1-- Diagnóstico: Causas de la guerra: a) odio teológico, el fanatismo de la religión; b) creencia firme en que “las espadas son la llave del paraíso”

2-- Precedentes histórico-ideológicos, políticos y religiosos del acto de venganza del 11-S (principales jalones):

En la raíz de toda guerra está “el deseo de venganza”, (...) “justo y santo” si “busca castigar a los enemigos de Dios y su religión”. “Un concepto central en su filosofía de la historia es *asabiya*, espíritu de grupo que en su momento cumbre se expresa en “una voluntad colectiva de dominio” (Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal*, FCE, 22 y 493).

Otros autores, como Antonio Elorza, en sus obras y en artículos en “El País”, han dado también gran importancia a Ibn Taimiyya en el mismo siglo. Los dos

hechos cruciales de fines de los setenta son la revolución iraní y la invasión soviética de Afganistán. A ellos se añadieron el asesinato de Anwar el Sadat y la segunda Intifada. Pero “fue en la última década del siglo [XX] cuando la galaxia islámica comenzó a mostrar “deseos de venganza”, “voluntades colectivas de dominio” y ánimos de “castigar a los enemigos de Dios y su religión”.

“La ira siguió su curso con un fondo no ideológico sino **religioso**, fundamentalista en sentido estricto. Con la segunda (y aún inconclusa) Intifada, el proceso cambió de escala: descubrió el uso tecnológico del suicidio para matar masivamente y sembrar el terror. (...) Y, por fin, el 11 de septiembre el mundo entero vió la yihad globalizada”.

3- Asignación de responsabilidad indirecta a EEUU (gobierno, sociedad y medios) por su papel de colaboración en la guerra de Afganistán contra la URSS: “Los Estados Unidos tienen una gran responsabilidad al menos indirecta en el dramático proceso que ahora les afecta” (En Afganistán con los talibanes contra la URSS, en Irán con el Sha como dictador útil...).

4- Pronóstico: tan difícil de erradicar como el narcotráfico.

5- Paradójicamente, Krauze sugiere una solución política pese al origen religioso del conflicto:

- Fortalecimiento de las alianzas USA con Rusia y China,
- con los países árabes moderados y
- presionar para un arreglo definitivo Israel- Palestina

6- Psicodiagnóstico del 11-S: la motivación religiosa

Una especificación de la hipótesis de la motivación religiosa es el deseo de venganza “santo y justo” como causa de la guerra (Antonio Elorza, “La ignorancia del infiel”, “El País”, 22 Octubre 2001). (Véase más abajo, pág. 154).

Gunaratna (2002, 223, citado por De la Corte, 207) cita así al lugarteniente de bin Laden al-Zauahiri:

“Un poder creciente está surgiendo bajo el estandarte de la *yihad* por la gracia de Dios [...] Está ansioso por buscar compensación por la sangre de los mártires, el lamento de las madres, la privación de los huérfano, el sufrimiento de los encarcelados y los gemidos de las gentes atormentadas a lo largo de la tierra del islam, desde el este de Turkestán hasta Al-Andalus”.

El mismo bin Laden se expresó así en diciembre de 2001:

“Ha llegado el momento en que todos los musulmanes del mundo, especialmente los jóvenes deben unirse y clamar contra el *turf* (impiedad, denegación de la vida divina) y continuar la *yihad* hasta que esas fuerzas sean eliminadas totalmente, hasta que todas las fuerzas anti-islámicas estén borradas de la faz de la tierra y el islam conquiste el mundo entero y todas las otras falsas religiones” (cit. En Venzke e Ibrahim, 2003, 160, citado por De la Corte, 209).

R. del Aguila ha expresado bien el error de quienes creen que la ideología que subyace a la motivación terrorista es algo meramente fingido e instrumental para el logro de sus fines: “Hemos de abandonar la idea de que los ideales son una suerte de coartada, un mero instrumento buscado por su eficiencia, pero en realidad no creído, ni asumido como tal por el tirano que los pone en marcha” (p. 21, “Políticas perfectas, ...”). Para ello se apoya en un texto de Solzhenitsyn que muestra “la sinceridad que destila el vínculo de los ideales con la capacidad para asesinar en masa”. Para Del Aguila, los ‘puros’ han matado más que los hombres sin principios, algo que tira por tierra el argumento de la insinceridad e hipocresía de los políticos criminales. “La ideología, esto es, los proyectos cerrados de explicación y transformación del mundo, sirven de base al mal, no lo eliminan” (p. 22, *ibidem*).

Yaqub y Sardar reiteran el empeño por hacer distinguir a la minoría de los radicales de los moderados, que constituyen la mayoría de los creyentes musulmanes. Ambos apuntan a la politización abusiva de la religión islámica por los radicales y defensa de la mayoría musulmana en los EE UU.

Reshma Memon Yaqub, “Yo no soy el enemigo”, “El País”, 15 Sept. de 2001. Esta articulista enuncia un discurso descriptivo que, a su juicio, es representativo de la mayoría de los musulmanes que viven en los Estados Unidos después del 11-S:

“Los musulmanes se estremecen ahora ante la idea de que nuestra fe se haya usado en nombre de programas políticos, que se haya abusado de ella” (...).

“Cuando es un musulmán [el terrorista] no lo consideran un acto aislado perpetrado por un grupo aislado de locos. Se caracteriza a toda la fe de bárbaros e inhumana”.

Todos tienen miedo de que los no-musulmanes los proscriban por el abuso que un grupo aislado de locos ha hecho del Islam politizándolo en clave terrorista. Sin duda, muchas voces se alzaron precisamente en ese sentido en una reacción indiscriminada de frustración-agresión, en una vena similar a la de los artículos de Oriana Fallaci, desde el bienestar y la buena conciencia del ciudadano americano medio. El artículo da cuenta de los discursos escuchados y de las miradas y gestos que valen por otros tantos discursos. El título del artículo enuncia la primera reacción, defensiva, de la mayoría de los musulmanes a ese discurso agresivo, probablemente minoritario, de los no-musulmanes. La segunda reacción es la de categorizar de “grupo aislado de locos” y políticos, que abusa de la fe islámica, dos categorías que no necesariamente se solapan.

La **solución** que propone es: 1) denunciar la injusta generalización como sospechosos y aun bárbaros, practicada por una cantidad indefinida de norteamericanos no musulmanes; 2) argumentar que la generalización no se suele producir cuando se trata de miembros de las religiones mayoritarias. La percepción de este hecho parece correcta por sumarse a la de bárbaros la categorización como *out-group* de la comunidad musulmana norteamericana por parte de la mayoría judeo-cristiana. Son particularmente relevantes la denuncia de la **politización abusiva de la religión islámica** por un sector minoritario de musulmanes y la denuncia de la oposición nosotros-ellos, que, aunque injustificada, se percibe como real y, por tanto, perjudica gravemente a la comunidad musulmana en los EE UU.

Desde el Islam moderado y pasivo, Sardar denuncia (fatwa) el terrorismo islámico por ilegítimo.

Zianddin Sardar, “Mi fatwa contra los fanáticos”, “El Mundo”, 27 de octubre de 2001.

Problema: La incómoda posición de los musulmanes moderados:

“Hemos permanecido en silencio mientras ellos se proclamaban mártires”.

“Los musulmanes estamos en la mejor posición para asumir el liderazgo en la causa común contra el terrorismo. Los terroristas están entre nosotros, las comunidades musulmanas que somos en todo el mundo. Y es nuestro deber enfrentarnos a ellos”.

“Yo lanzo aquí mi fatwa para todos los musulmanes de cualquier parte del mundo...” Todo musulmán involucrado en actos de violencia indiscriminada “es culpable de terror y deja de pertenecer a la Umma”.

Solución: El autor exhorta a la denuncia del terrorismo suicida y del fanatismo religioso, que recurre a aquel, por parte de los propios musulmanes moderados, que constituyen una mayoría de los creyentes. Al reivindicar el liderazgo en la denuncia, se admite la colaboración de otras fuerzas en el empeño común. El implícito (“hemos permanecido en silencio”) es que hay que pasar del poder-querer al querer-querer y, de éste, al querer-hacer y al hacer-hacer. El discurso exhortativo se dirige, por tanto, en primer término a todos los musulmanes no radicales del mundo y se fundamenta en la fe islámica común, es decir en la motivación religiosa, tomando forma en la proclamación de una fatwa que excluye de la comunidad islámica a los terroristas..

Como contraste a la posición musulmana moderada de Yaqub y Sardar, el reportaje de Goldberg, sirve para introducir el tratamiento más sistemático de Elorza de las raíces religiosas e históricas del terrorismo, desarrollado a continuación en varios artículos.

Jeffrey Goldberg, “La universidad del fanatismo”, “El País”, 16 de Septiembre de 2001.

El artículo, fruto de la observación participante y entrevistas del autor a dirigentes y alumnos de una famosa sede del radicalismo islámico, documenta narrativamente su funcionamiento y, por tanto, la educación en los valores y motivaciones yihadistas:

“La madrasa de Haggania, en realidad, es una fábrica de yihad (guerra santa). Y no es la única en Pakistán. Hay un millón de alumnos que estudian en las 10.000 madrasas del país, y el Islam militante constituye la base de casi todas ellas”.

“(Haggania)...ha producido más líderes de los talibanes ... que ninguna otra escuela del mundo, incluidas las escuelas afganas”.

El autor dice a sus compañeros de la madrasa que, según el Hadith, Mahoma prohibía que se matasen personas inocentes tales como mujeres y niños en la yihad. Los compañeros le replican defendiendo a Bin Laden. Un alumno dice al autor que sus padres se sentirían muy felices si él muriera como un mártir de la yihad.

(Los chicos de 11 años) “pobres e impresionables a los que se mantiene en la más absoluta ignorancia de lo que ocurre en el mundo; es más

de todo lo que no sea una única interpretación del Islam” (la de Samiul Haq) son máquinas perfectas para la yihad”.

“La yihad contra el opresor de los musulmanes es un deber absoluto. El Islam es una religión que se defiende a sí misma”.

“La gran yihad es la lucha (...) contra el demonio interior. La pequeña yihad es la lucha contra el demonio exterior: el combate militar contra aquellos que sojuzgan a los musulmanes”.

Si aceptamos la definición de la situación por sus actantes protagonistas, este discurso religioso militante es pieza imprescindible en el estudio, comprensión y afrontamiento del terrorismo islámico. Sorprende, por tanto, la insistencia de los editorialistas y muchos articulistas de “El País” (con importantes excepciones como la de Antonio Elorza y algunos otros) y de “El Mundo” en ignorarlo, limitándose a señalar las dimensiones políticas y económicas del mismo. La conclusión es que los prejuicios ideológicos laicistas, como cualesquier otros, no sólo obstaculizan el análisis científico de la realidad social, sino que conducen a políticas preventivas ineficaces, bien demostradas por el triunfo de la revolución iraní.

Importante hipótesis de Elorza: Los que sólo atienden al factor político o geopolítico del 11-S olvidan la indisoluble unidad de religión y política en el Islam.

Antonio Elorza, “La encrucijada de Alá”, “El País”, 19 de septiembre de 2001.

Se constata, en el párrafo introductorio, la satanización de todo lo árabe y del Islam, como efecto perverso del 11-S, por parte de racistas occidentales y de Israel. Esta constatación lleva a otra: el intento de algunos intelectuales de ver en lo anterior una comprobación, en beneficio de Israel, de la hipótesis de S. P. Huntington: Islam frente a Occidente. Pero Elorza califica el intento de maniqueo porque olvida el terrorismo israelí.

En ruptura con los temas anteriores, se reivindica la capacidad de los occidentales para entender y criticar al Islam (negando así la supuesta “ignorancia del infiel”). Se argumenta la validez de un análisis histórico-crítico que considera irracional tanto la destrucción de ídolos por Mahoma en La Meca como la de los Budas afganos por los talibán. Este análisis crítico de tipo religioso se extiende a las creencias wahhabitas abrazadas por Bin Laden, según

las cuales toda la verdad se encuentra en el *Corán* y en los *hadiths*, rechazando por ilegítima toda innovación.

Consecuencia práctica de tales creencias es la satanización de los EEUU como cabeza del mundo occidental por encarnar la negación de la ortodoxia islámica y la hegemonía política del Islam. (Esta satanización, aunque simétrica e isomórfica, es cronológicamente anterior a la de todo lo árabe y del Islam por parte de racistas occidentales y de Israel, mencionada al comienzo del artículo).

El análisis intertextual descubre otras prácticas y discursos que forman parte del contexto: factores políticos y económicos que propician la respuesta terrorista de motivación religiosa: Israel (su dominio sobre Palestina), Guerra del Golfo, el triunfo de los talibán ortodoxos. Pero hay además una práctica fundacional y tradicional: la *yihad*, ya en Mahoma, que implica la lucha a muerte de creyentes contra no creyentes (por ejemplo, la incitación de Mahoma a sus leales para matar a ciertos poetas que escribían sátiras contra él). Nada parecido al pacifismo y sacrificio, a manos de sus adversarios, de Jesús de Nazaret. En la tradición islámica terrorista, el ismailí Hassam-i Sabbah (1100) envía comandos suicidas “asesinos” contra sus adversarios políticos o religiosos.

El autor ofrece una **solución** al conflicto utilizando el género exhortativo en clave pragmática y estratégica:

1. – Corregir los errores de la política de los EE UU
2. – Corregir los errores de la política israelí, su aliado
3. – Aplastar a los terroristas y a sus apoyos
4. – Ahora bien, el diagnóstico y estrategia no son convencionales: “la partida decisiva se juega en el interior del mundo musulmán (...) [ya que] hay dentro de él sobrados recursos políticos y religiosos para contrarrestar la explosión integrista”. Esta es una hipótesis crucial, a nuestro juicio, que, sin embargo, apenas es considerada por la mayor parte de los analistas occidentales. Desde la percepción musulmana esos recursos son ante todo religiosos –aunque desde luego incluyen una dimensión política. Otra hipótesis, relacionada con el maniqueísmo simétrico ya mencionado, es: el fervor religioso suicida, en la perspectiva integrista islámica, es una respuesta de castigo a la guerra “limpia” (con escasas bajas norteamericanas por tecnológicamente avanzada) con centenares de miles de víctimas de la campaña del Golfo, a las sanciones contra la población de Irak, al terrorismo de Estado de Israel, etc.

Otro artículo más indaga en las raíces históricas y motivacionales así como en las metas del terrorismo islámico.

Antonio y Ander H. Elorza, “Los puritanos de Alá”, El País, 27 de septiembre de 2001.

Constatación histórica y diagnóstico actual:

Carácter **religioso** del actual terrorismo de inspiración wahhabí.

Motivación—causa y metas movimiento terrorista:

- Acabar con los enemigos de Alá: con los que se oponen al poder divino, al imperio de Dios a escala mundial.
- Negativamente: La causa no es la miseria de las masas ni la ocupación de Palestina.

Historia del integrismo islámico:

De Wahhab a la dinastía Saudí, Sayid Qutb y Juahiman al-Utaibi (1979). Contra la occidentalización saudí.

Elorza da un paso más, con un nuevo artículo, en su análisis sistemático del terrorismo islámico. Ahora formula una hipótesis global y propone una solución estratégica.

Hipotesis global: En vez del dualismo maniqueo, hay un complejo de causas del 11-S.

Solucion estratégica: aniquilación del terrorismo islámico.

Antonio Elorza, “Maniqueos e integristas”, El País, 28 de septiembre de 2001, artículo 5. .

Análisis de coyuntura y diagnóstico:

Problema: contra la tesis del dualismo maniqueo (el Mal del terrorismo vs. el Bien, las víctimas inocentes norteamericanas del 11-S), existe un complejo de causas:

- además de otras conocidas: Palestina, la miseria, etc.
- integrismo islámico: con unas referencias doctrinales concretas (a diferencia de lo que se dice en otro artículo o editorial de “El País”: “ninguna religión es por sí misma causa de actos terroristas”).

Solución:

A– **Cambio de análisis y diagnóstico:** reconocer la importancia de la variable religiosa:

Constatación de la actividad religiosa destructiva de un Islam radical de origen wahhabí:

“Es una apreciación [el no reconocer la importancia de la variable religiosa] que haría incomprensible todo lo que ha sucedido, pues si bien es cierto que ninguna religión contiene un programa terrorista, nada hay que impida el análisis de un escrito religioso, y del mismo bien puede deducirse que existe un conjunto de referencias –en nuestro caso, sobre la yihad, con la exigencia para el creyente de sacrificar su vida en la lucha contra los enemigos del Islam, que no existen en otras religiones, y que son las que confieren toda su fuerza a programas de destrucción como el del wahhabí Bin Laden”.

Constatación de contraste: hay otro Islam tolerante que está sometido a la presión de los radicales. Diferenciación resultante entre uno y otro Islam.

B– Cualificación negativa del 11-S y solución estratégico/pragmática: “inhumanidad”, ya que a víctimas y asesinos los separa un abismo. Tal evaluación exige el “aniquilamiento de la red terrorista.... (para) proteger a toda la humanidad”. Para ello, hay que identificar a los responsables directos e indirectos de la masacre.

C – Evaluación del papel de los EE UU: Aunque están legitimados para castigar, no por ello son juez universal. Se enuncian criterios de evaluación moral: metas y condiciones de la respuesta.

Cuando un intelectual, como Elorza, se atreve a franquear la barrera de lo “políticamente correcto” porque su honestidad investigadora así se lo exige, estalla la polémica con los bienpensantes o menos informados.

Elorza pasa a polemizar contra la ceremonia de la confusión y la “ignorancia del infiel” por no analizar las causas históricas y las motivaciones ideológicas y por ceder a los prejuicios.

Antonio Elorza, “La ignorancia del infiel”, El País, 22 de octubre de 2001, artículos 3 y 4.

Problema: Utilizando sociolectos constatativos, el autor enuncia un juicio epistémico o sanción pragmática, con cualificación negativa, de muchos de los

tratamientos del 11-S en “El País” que, a su juicio, abocan a una “ceremonia de la confusión”.

Críticas específicas:

- No se analiza ni la gestación (causas) ni las consecuencias del terror islámico.
- Sino que se manifiestan prejuicios (“mecanismo”):añejo antiamericanismo y pacifismo paleocomunista
- Islamólogos occidentales supuestamente torpes:
 - 1) argumentan con: “la ignorancia del infiel”,
 - 2) eluden análisis de la lógica islámica del terrorismo,
 - 3) apuntan a nuestra responsabilidad por la miseria y a
 - 4) nuestra pasividad ante el aplastamiento de los palestinos.
- En resumen, el tratamiento del 11-S, ceremonia de la confusión:
- Añaden más elementos de confusión los autores equidistantes que trivializan el integrismo de Bin Laden.

Argumentación mediante análisis del relato histórico:

El juicio epistémico negativo se sustancia mediante una secuencia o programa narrativo, que va enumerando los antecedentes históricos, ideológicos y prácticos (bélicos), de Bin Laden y el movimiento talibán.

Enunciado e hipótesis principal (análisis histórico y psicológico):

- 1) Bin Laden y los talibanes representan una vieja tendencia islámica: regreso a la pureza de los orígenes:
 - Corán y hadiths: centralidad de Alá
 - Sunismo → escuela hambalí
 - Ibn Taimiyya (S. XIV) → Wahhab S. XVIII
 - Agresividad contra musulmanes de otras tendencias SS XVIII y XIX
 - 1980 – 1990: S. XX exterminio de la supuesta ingerencia occidental:
 - Guerra del Golfo
 - Guerra de Afganistán
 - Dólares del petróleo → asalto al mundo impío
 - Palestina como referencia legitimadora.
- 2) Diagnóstico teológico y socio-religioso de Al Qaeda:
 - a) El Islam es una religión del poder
 - b) Sumisión total de la umma a Alá
 - c) Superioridad esencial de esa umma sobre cualquier otro colectivo humano
 - d) En caso de sentirse amenazados, lucha sin límites
 - e) Teocracia wahhabí en Arabia Saudí: rigorismo moral y esclavización de la mujer.

f) Presunción de psico-diagnóstico: la motivación de Bin Laden es religiosa.

3) Caso de estudio relevante: Arabia Saudí y Bin Laden:

Arabia Saudí (desde la perspectiva de Bin Laden):

- Traición imperdonable al Islam. Aliada de y base de tropas de EEUU.
- Con su petróleo, Bin Laden financia una ofensiva (sin reparar en las víctimas inocentes) que lleve a una victoria del Islam a escala mundial (resurrección del monstruo wahhabí), basada en: elementos modernos -- aviación, organización, tecnología—y elementos tradicionales: Corán y hadiths, en lucha a muerte contra Occidente y los musulmanes tolerantes.

4) Conclusión – solución del autor:

El mundo civilizado actual: occidental y musulmán “no puede permitirse la derrota”. Tiene que vencer al terrorismo islámico fundamentalista. Para ello hay que conocer su argumentación ideológica, su motivación religiosa y sus medios de propaganda y manipulación doctrinal así como financieros y tecnológicos. Creemos que sólo le falta al profundo análisis de este autor añadir propuestas pedagógicas o de diálogo interreligioso e intercultural, en consonancia con su acertado diagnóstico.

En el siguiente artículo Elorza contextualiza en clave sociológica y de relaciones internacionales el discurso de Bin Laden. El discurso de Bin Laden y su contexto americano, anti-americano progresista occidental y comunitario musulmán occidental.

Antonio Elorza, “Los mensajes de Bin Laden”, “El País”, 12 de noviembre de 2001

El programa narrativo incluye al autor, en su rol de evaluador, y los principales actantes del conflicto, Bin Laden y Bush, más las comunidades musulmanas de Occidente y los supuestos progresistas de fuera de EE UU; estos dos últimos colectivos actúan en reacción al conflicto y a los mensajes que lo enuncian y subrayan. La evaluación de Bin Laden es la más crítica. También lo es la de las comunidades musulmanas y la de los supuestos progresistas en Occidentes. Hay, con todo, una observación positiva en relación a la interpretación abierta del Corán por los chiítas. A pesar de su denominación del conflicto como “cruzada” y de las “gotas de western”, la evaluación del discurso y conducta de Bush es positiva: “arriesgada, pero inevitable réplica”.

1) Como introducción a la isotopía del conflicto entre el Islam y Occidente, Elorza procede a un diagnóstico psicosocial o evaluación del sentimiento comunitario en las comunidades musulmanas de Occidente. El problema radica

en la tensión entre *in-group* y *out-group* que se manifiesta en: 1. Malestar e intensidad del sentimiento comunitario en las comunidades islámicas en Francia y en Occidente por el 11-S. 2. Tendencia a cerrar filas. 3. Repulsa al terror del 11-S. 4. Expulsión del malestar hacia fuera con agresividad (mecanismo de frustración-agresión). 5. Condenas a la “hipocresía occidental”. 6. Rechazo del diálogo con los no creyentes. 7. Pero, [el evaluador critica], no se plantean la pregunta: ¿qué hacer tras el 11-S?

2) A continuación realiza el autor un diagnóstico teológico-cultural y una evaluación del Islam actual y de los fundamentalismos islámicos, como origen y contexto del conflicto y del discurso yihadista de Bin Laden:

- La crisis actual tiene su origen en una concepción minoritaria en el mundo musulmán.
- El régimen saudí y talibán supondría, de triunfar, un enorme retroceso en las formas de vida y cultura vigentes en el mundo árabe.
- El campo de los fundamentalismos islámicos no es homogéneo. Por ejemplo, las críticas desde Irak al régimen talibán.
- El papel concedido a la interpretación creativa del Corán por los chiítas abre un cierto espacio al cambio histórico y a la modernidad.

3) Los mensajes de Bin Laden se inscriben en el contexto fundamentalista:

- Coartadas como contexto: Palestina, Irak, ONU (1947)
- Mensaje central (en estilo indirecto):
 - Ante la humillación de los “lugares santos profanados”
 - (Fatwa de febrero 1998) Obligación de todo musulmán de matar a los estadounidenses y a sus aliados civiles o militares hasta que su ejército abandone las tierras del Islam.
 - Objetivos: la reconstrucción del poder perdido 80 años antes con la dependencia exterior de los territorios sagrados del Imperio Otomano.
 - Expulsión de los EEUU de Arabia Saudí. Bush: “jefe internacional de los infieles”.
 - Estrategia: Llamada al alzamiento de los creyentes sin reparar en el carácter criminal de los medios: “Cada musulmán debe levantarse por defender su religión”.
 - Constatación:
 - Reto del terror a escala universal “aun cuando algunos sigan sin querer verlo” [en referencia a los supuesto progresistas].
 - La yihad está en marcha desde el 11-S, desde una concepción retrógrada del Islam.

4) – Discurso de cruzada de Bush y antiamericanismo :

- Constatación: Efecto bumerán fuera de EEUU de dicho discurso en el pacifismo difuso de supuestos progresistas antiamericanos [que no atienden a consideraciones humanitarias].

Una vez más, el discurso de Elorza se revela como el más completo y matizado de todos los articulistas de “El País”. Podemos calificarlo de multisistémico, ya que, primero, lo contextualiza históricamente, y luego, huyendo del frecuente simplismo de otros discursos y secuencias unicasales, atiende al de todos los actantes y a sus reacciones mutuas o feedbacks.

Con ocasión de la masacre del 11-M, Elorza vuelve a analizar las raíces doctrinales e históricas del terrorismo fundamentalista islámico al tiempo que enfrenta diversas reacciones al mismo.

Análisis, juicios y repuestas de rechazo al terrorismo islámico, incluyendo su legitimación en el Corán (contra falsos especialistas), más sanción negativa a Bush y Aznar por la guerra de Irak. TEMA 14.

Antonio Elorza, “Yihad en Madrid”, El País, 18 de Marzo de 2004

El **problema** se revela en la doble identificación:

--Identificación diferenciadora (disyuntiva):

- Islam ≠ Terrorismo

--Identificación conjuntiva: Pero los terroristas encuentran legitimación para sus actos en una **lectura ortodoxa** de pasajes del Corán (Islam =terrorismo).

Objetivos y motivación de Al Qaeda (última columna):

- **Salafismo** (su reactualización): Marcha hacia la recuperación de la edad de oro.
- **Testimonio** (shahih), no suicidio, de los mártires por la causa de Alá y su Umma contra la satánica cruzada sionista-occidental
- **El sacrificio de vidas humanas infieles** resulta irrelevante para el Dios integrista del Corán que persigue a sus enemigos y para el fundador Mohammed (exterminio de la tribu de los Banu-Qurayza).

Respuesta al problema del terrorismo islámico mediante juicios epistémicos o sanción:

Sanción negativa

- 1) a “especialistas de guardarropía”, que dicen que el Islam y la violencia no tienen relación alguna.
 - 2) a Bush por etiquetar de “antiterrorismo” la intervención en Irak movida por “intereses petrolíferos”
 - 3) a Aznar por el disparate de respaldar la política de Bush en Irak.
- El autor dialoga o, más bien, critica o exhorta, según el caso, con los musulmanes en general, con los yihadistas, con los especialistas de “guardarropía”, con Bush y Aznar, ...
- 4) a los que no hicieron caso de las advertencias de Elorza sobre la presencia del integrismo islámico en España.
 - 5) a Occidente (y España en él) como “nuevo paganismo” (yahiliyya)

Solución:

- Exclusión: no hay lugar para los yihadistas en Occidente
- Exhortación: los musulmanes deben revisar su credo (como lo hicieron los católicos en el Vaticano II) y formular “un Islam sin Yihad” violenta.

En coherencia con el propósito fundamental de nuestro estudio, no incluimos en el análisis aquellas partes del artículo cuyo género no incluye ni siquiera indirectamente la dimensión religiosa. Por ejemplo, las consideraciones económicas, geopolíticas, militares,... cuando constituyen el objeto directo de los enunciados.

Evidentemente Elorza no está solo en su análisis de las causas y del tejido social en que prospera el terrorismo islámico. El escritor Salman Rushdie conoce por experiencia el rigor del fundamentalismo chií. Su tesis es que el radicalismo islámico se enraíza en el Islam empírico y en la aversión a Occidente y a la modernidad.

Salman Rushdie, “Sí, esto tiene que ver con el Islam”, El Mundo, 4 de noviembre de 2001.

Problema: La popularidad de Bin Laden entre los musulmanes y el atractivo de la ideología islamista radical entre los mismos, es prueba de que el islamismo radical terrorista tiene que ver, está muy relacionado, con el Islam empírico.

Prácticas: El Islam, para un gran número de creyentes, es

“un camino a medio examinar, debido no sólo al temor de Dios (...) También un conglomerado de costumbres, opiniones y prejuicios en el que hay que incluir sus prácticas diarias, los secuestros ... de “sus” mujeres, los sermones impartidos por unos mulás elegidos a su gusto, su aversión hacia la sociedad moderna... [y el temor a ser] “intoxicados por Occidente”, por el estilo de vida liberal occidental”.

“Organizaciones musulmanas masculinas [han desarrollado e implantado] movimientos políticos de carácter radical fuera de [sic] esa hojarasca de creencias”.

Contexto socioeconómico: La pobreza es su gran ayuda.

Ideología: Fruto de sus esfuerzos, la paranoia (...) que culpa a los fuera, a los “infieles” de todas las enfermedades. Proponen como remedio el cierre de esas sociedades frente al proyecto de modernidad rival.

Solución: Identificándose, al menos empáticamente, con el Islam moderado, sugiere a sus conciudadanos creyentes preguntarse “si no somos nosotros los causantes de nuestros problemas”, es decir

“reconocer la [necesidad de] reforma en el mundo musulmán: restauración de la religión hasta llevarla a la esfera de lo estrictamente personal y su despolitización (...) para transformarse en sociedades modernas” (...) “admitir a bordo de su nave los principios seculares y humanistas sobre los que se fundamenta la modernidad...” [y la libertad].

El discurso autocrítico de Rushdie, víctima del integrismo iraní, es propio de un buen conocedor del Islam, refugiado e inculturado en Occidente, poco representativo, por tanto, del discurso de las masas populares de creyentes, chiíes o suníes, del Oriente Medio. Sus soluciones conectan fácilmente, por tanto, con las del discurso de los intelectuales moderados en Occidente. Sin ir más lejos, se entrelazan con la de Gabriel Albiac en su artículo “Sabiduría lucreciana”, del 29 de Octubre anterior.

Oriana Fallaci, la escritora italiana, afincada en Nueva York, acentúa mucho más que Elorza y Rushdie los rasgos negativos del Islam en general y el carácter religioso del terrorismo islámico en particular. Su texto, más polémico que analítico, es un verdadero manifiesto de la “guerra entre culturas”.

Carácter religioso y antioccidental del terrorismo islámico.

Oriana Fallaci, “Así viví el Apocalipsis”, El Mundo, 30 de septiembre de 2001.

Oriana Fallaci, “Choque de culturas”, El Mundo, 1 de octubre de 2001.

La Fallaci, que se confiesa atea, polemiza con quienes no reconocen el carácter religioso de la yihad y, a un tiempo, su objetivo de destruir la civilización occidental:

(...) “No entendéis o no queréis entender que estamos ante una guerra de religión. Una guerra que ellos llaman yihad. Guerra santa. Una guerra que (...) ciertamente mira a la conquista de nuestra libertad y de nuestra civilización. Al aniquilamiento de nuestra forma de vivir y de morir, de nuestra forma de rezar o de no rezar...” (...) “Yo soy atea, gracias a Dios, pero no tengo intención alguna de dejarme matar por serlo”.

El implícito es que la religión opera como decisiva fuerza motivacional para los yihadistas. Crítica acerba del fanatismo islámico, Fallaci opone, a los que dicen que el Corán predica la paz, las costumbres opresivas y represivas de una larga lista de regímenes más o menos islámicos. Eso sí, sin precisar demasiado la distinción entre Islam e islamismo político.

En el extremo opuesto a las tesis de Elorza se sitúan los artículos de Manuela Marín, por un lado, y de Mansur Escudero y Abdennur Prado, por otro. Los precedentes históricos del 11-S y la motivación religiosa de la yihad parecen desconocidos por los adversarios de Elorza.

Manuela Marín, “Arabistas e historiadores”, “El País”, 13 de Abril de 2004

Problema: La autora dice no encontrar precedente histórico inmediato del 11-S. Pero los hay mediatos.

Análisis crítico: No es Elorza, sino los propios suicidas quienes dan testimonio de su motivación religiosa. Tomarla en serio es respetar unos datos inequívocos. Pero eso no quiere decir que el análisis haya de hacerse en

términos exclusivamente religiosos. La modernización es otra variable explicativa, por supuesto.

-- Marín quiere comprender la historia, aunque omitiendo importantes precedentes de radicalismo islámico, incluso terrorista, mientras que

-- Elorza quiere comprender el 11-S sin olvidar la historia (Ibn Taimiyya, Kaldoun, Wahhab, Quttb, Al-Banna, etc.), el movimiento “asesino” y la expansión guerrera del Islam durante ocho siglos.

Mansur Escudero y Abdennur Prado, “¿Yihad en Madrid?”, El País, 7 de abril de 2004.

Introducción: Al análisis histórico y a la exégesis de Elorza (18 de Marzo de 2004) sobre el Islam, su historia y determinados pasajes del Corán, responden dos autores musulmanes españoles (en el contexto de la inquietud consiguiente a la masacre del 11-M) calificando negativamente al profesor Elorza *ad hominem* acusándole de ignorante, autor de un fraude intelectual y propagador de calumnias contra el Islam y su fundador Mohammad; también *ad rem* citando otros versículos del Corán, omitidos por el profesor Elorza, y ofreciendo otra interpretación histórica y exegética de yihad totalmente divergente de las del profesor Elorza.

Géneros (sociolectos): polémico, crítico, sancionador de las “calumnias” de Elorza (artículo “Yihad en Madrid” 18/3/04), defensivo, exegético (en los versículos que cita del Corán).

A) **Solución:** Análisis de otros versículos del Corán; énfasis en el yihad como esfuerzo de superación. Negación de que en el Corán se hable del yihad para combatir a los infieles. Argumentos históricos: dos etapas distintas en la vida de Mohammad

B) **Problema:** Denuncia del análisis de Elorza. Por omitir la primera parte de una aleya 2/193 y por calumniar a Muhammad.

Contexto: Inquietud de la población musulmana en España por la islamofobia después del 11-M.

Petición de colaboración a los musulmanes para luchar contra terrorismo

Estructura del texto:

Oposiciones: (identificación con el Islam ortodoxo)

- colaboración vs. Islamofobia (refutación del Islam de la ignorancia, del fraude intelectual)
- violencia sólo en defensa propia vs. Violencia combativa contra los infieles

Implícitos: ciencia, conocimiento del Islam vs. Ignorancia
Decir la verdad vs. Propagar calumnias.

Solución (respuesta polémica): Cualificación negativa del artículo de Elorza como fraude intelectual (destinado a propagar la islamofobia), ignorancia (por no saber traducir la palabra *yihad*) y propaganda de calumnias. Escudero y Prado, sin embargo, no logran desmentir o refutar una de las principales hipótesis de este trabajo: que el terrorismo de al Qaeda tiene un importante componente religioso como los artículos e investigaciones de Elorza, Stern, Juergenmeyer (véase A. Elorza y otros, en A. Blanco y otros, 45) y otros muchos demuestran. Difícilmente puede decirse lo mismo del que Faisal Bodi llama terrorismo norteamericano, a pesar del lenguaje religioso del presidente Bush. Rafael del Aguila, sin embargo, recela por igual de todos los fundamentalismos político-religiosos no obstante sus metas ideales moralmente perfectas. (“Políticas perfectas, ideales, moralidad y juicio”, en A. Blanco, R. Del Aguila y J. M. Sabucedo, eds., *Madrid 11-M: Un análisis del mal y de sus consecuencias*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 21-15-42)

Resumiendo brevemente los puntos sustanciales de esta polémica, diremos que el enunciado principal (análisis histórico y psicológico) de la hipótesis de Elorza es:

1) Bin Laden y los talibanes representan una vieja tendencia islámica de regreso a la pureza de los orígenes: centralidad de Alá en el Corán y hadiths: Sunismo y escuela hambalí; Ibn Taimiyya (S. XIV) y Wahhab (S. XVIII). Con la consiguiente agresividad contra los musulmanes de otras tendencias (SS XVIII y XIX).

2) Manipulación del hecho religioso en el 11-S y 11-M (uso y abuso de la religión). La manipulación del hecho religioso no sólo es una posibilidad utilizada por parte de los líderes políticos fundamentalistas (Stern (2001) habla de la ambición política de los líderes terroristas). Simétricamente pueden recurrir a la manipulación del hecho religioso sus adversarios e incluso los espectadores del enfrentamiento, que pueden interpretarlo según sus particulares opciones ideológicas. Así, por ejemplo, para un autor, la manipulación política de la religión por bin Laden es un producto original de la CIA en su enfrentamiento con la URSS (J. Valenzuela, “El enemigo a la sombra”, *El País*, 14 Sept. de 2001). También son muchos los autores que denuncian la manipulación política de la religión cristiana en el fundamentalismo de Bush (Wade Clark Roof, Domke, etc.). Casi todas las iglesias históricas protestaron por la utilización de la

religión al servicio de los intereses políticos de Bush para decidir la guerra contra Irak. Bush convierte a Dios en su socio (partner), es decir le hace decir lo que a él le conviene. Pero lo mismo hace bin Laden (David Domke, *God Willing*, Preface, XI y cap. 1). Son conocidas las declaraciones del imán “Cartagena” (Abdelkader el Farssaoui, “Las notas del confidente marroquí ‘Cartagena’ prueban que la policía controlaba a la cúpula del 11-M”, *“El Mundo”*, 21 Junio de 2005) sobre la implicación de los imanes y el Reino de Marruecos en el 11-M. En agudo contraste con los testimonios de los suicidas, hay serias sospechas acerca de la utilización del fanatismo religioso por las Fuerzas de Seguridad y judicatura al servicio del partidismo político, del Reino de Marruecos y quizá de la propia ETA (véanse los artículos sobre la trama negra del 11-M, de Luis del Pino y otros periodistas investigadores del diario “El Mundo” y “Libertad Digital”).

3) Otra hipótesis, relacionada con el maniqueísmo simétrico ya mencionado: el fervor religioso suicida es, en la perspectiva integrista islámica, una respuesta por la guerra “limpia” (con escasas bajas norteamericanas), tecnológicamente avanzada, con centenares de miles de víctimas en la campaña del Golfo, las sanciones contra la población de Irak, del terrorismo de Estado de Israel, etc. Los kamikazes o terroristas suicidas islámicos tienen una fuerte motivación religiosa. Se trata, eso sí, en ocasiones, de una religión fanática adulterada e instrumentalizada por ciertos líderes. Pero el fenómeno social del terrorismo árabe es inexplicable si omitimos su carácter religioso. La evidencia es bien amplia y tan actual como los estremecedores diarios y testamento de Mohamed Atta, uno de los kamikaze del 11-S; pero la ideología terrorista se remonta al Siglo XIII (Ibn Taimiyya), a los “assassins” ismailíes de Alamut (S. XII), a los Hermanos Musulmanes, etc.

4) La identidad religiosa es fundamental para la mayoría de las poblaciones árabes, lo sea o no para las occidentales. De ahí que las injusticias y humillaciones, reales o percibidas como tales, las vean y sientan como infligidas a su religión, y además vean —en ocasiones equivocadamente— a los que las perpetran también en clave religiosa (cristianos, cruzados, judíos).

5) De ahí la importante hipótesis negativa (Elorza, “La encrucijada de Alá”, *“El País”*, 19 Septiembre 2001): Los que sólo atienden al factor político o geopolítico del 11-S olvidan la indisoluble unidad de religión y política en el Islam. Por tanto,

A– Es preciso un cambio de análisis y diagnóstico: reconocer la importancia de la variable religiosa y más en concreto de la motivación religiosa suicida:

constatación de la actividad religiosa destructiva de un Islam radical de origen wahhabí: (A. Elorza, “Maniqueos e integristas”, “El País”, 28 de Septiembre de 2001).

B--“La sed de inmolación no es refutable” (Pascal Bruckner), citado por Joseph Ramoneda, “Sobre las causas de la violencia”, “El País”, 4 de Octubre de 2001 (puede verse el análisis más abajo en la pág. 190).

6. ESTRATEGIA POLÍTICA Y MINUSVALORACIÓN DEL FACTOR RELIGIOSO.

“El Mundo”, que ha abierto sus páginas a musulmanes moderados, como Sardar, vuelve a hacerlo a otros analistas como Moraini y De Aristegui (éste último el 9 de Octubre de 2001 y antes en el “El País”, 22 de Septiembre de 2001), que insisten en subrayar las diferencias entre el Islam mayoritario y el radical minoritario al que acusan de falsear e instrumentalizar la religión.

Distinción entre Islam y terrorismo fundamentalista (falsamente religioso), contra Fallaci.

Dacia Moraini, “El dolor no tiene bandera”, El Mundo, 6 de octubre de 2001.

Problema: Moraini critica a O. Fallaci por lanzarse a una guerra de religión y por llamar hipócrita al que distingue entre terrorismo e Islam. (Aquí entrarían el Papa y Bush al que Fallaci alaba).

“¿Por qué no llamar a esto [la voluntad de Bin Laden de masacrarnos] por su nombre: un acto de terrorismo fundamentalista que debe ser juzgado y combatido?”(...) “Pero no creas que es mucho menos despreciable [que los kamikazes]... el que los adoctrina, el que los manda a morir”. (...) “Y todo para demostrar su poder, su ideología, su fe y su fanatismo. ¿Qué Dios puede ser tan sanguinario y enemigo del ser humano como para exigir tales sacrificios?”. (...) “El Islam siempre tuvo palabras duras contra el suicidio que, como recuerda Rushdie, es “un gesto que el suicida está condenado a repetir toda la eternidad”.

Frente a la confusión entre Islam e islamismo (radical), y frente a la manipulación política de la religión musulmana, se propone firmeza y tolerancia en clave política y diálogo con el Islam moderado.

Gustavo de Arístegui, “Claves sobre una tragedia”, “El País”, 22 de Septiembre de 2001.

1. Constatación diagnóstica y didáctica de la distinción:

“**Islam e islamismo** no son la misma cosa (...). El islamismo (...) es una distorsión deliberada, fanática y violenta del Islam, y es por ello una de las formas más virulentas del totalitarismo”. Su diagnóstico es una “distorsión deliberada”.

2. Análisis diagnóstico: estrategia manipuladora: Identificación y cualificación de la motivación religiosa radical:

“El radicalismo religioso no es, por sí sólo, suficiente para que unos jóvenes se cieguen por el odio y acepten matar a miles de inocentes por medio de su propio suicidio. Esta espeluznante realidad sólo es posible a través de la manipulación mal intencionada, cruel y sanguinaria de las mentes de los seguidores de las tendencias más radicales del Islam”.

3. Análisis diagnóstico histórico de la oposición islamista a la paz en Oriente Próximo.

“El islamismo nunca ha buscado la paz. (...). El islamismo radical ha golpeado en multitud de ocasiones en los momentos más exitosos y felices del Proceso de Paz, buscando (...) desestabilizar y descarrilar la incipiente esperanza de una solución pacífica a un problema tan enquistado como el de Oriente Próximo”.

4. Identificación de un importante adversario potencial

[Hassam Al-Tourabi, ideólogo de la Escuela Unificadora del Islam],

“a pesar de ser uno de los personajes más influyentes en el islamismo radical, nadie ha podido acusarle de instigar el terrorismo, ni tan siquiera de hacer apología de la violencia (...). Sin embargo, sus escritos y discursos habrán de ser minuciosamente revisados (...) para evitar que pueda seguir siendo el cerebro “aséptico” del islamismo”.

De hecho, Hassam Al-Tourabi defendió en varias entrevistas a Bin Laden después de los atentados de 1998.

5. Solución exhortativa: firmeza en la defensa de la democracia y tolerancia.

El análisis de De Arístegui parte de la distinción entre dos tipos de Islam y luego se centra en la presuposición del carácter manipulador (por tanto, intencionado y malicioso: “distorsión deliberada”) de la religión islámica por los terroristas: Aunque las soluciones propuestas son políticas, la estrecha vigilancia de los islamistas radicales “asépticos” (como Hassam Al-Tourabi) conlleva implícitamente el diálogo con el Islam moderado.

El mismo autor acusa la falsa interpretación del Islam por Bin Laden y se aboga contra la guerra de religiones de Bin Laden.

Gustavo de Arístegui, “El ajedrez de la inestabilidad”, “El Mundo”, 9 de octubre de 2001.

Problema: De Arístegui denuncia de nuevo la interpretación del Corán de Osama bin Laden por sesgada:

“(…) Osama bin Laden intenta erigirse en el gran intérprete del sagrado Corán dividiendo el mundo entre creyentes e infieles ignorando todas las enseñanzas de tolerancia y convivencia que ese mismo texto sagrado, así como el propio Profeta, enseñaron a los primeros creyentes del Islam sobre los pueblos monoteístas del Libro, es decir, judíos y cristianos. Resulta muy claro que los que se empeñan en presentar la lucha contra el terrorismo islamista internacional como una lucha de religiones o una cruzada, son los propios islamistas y no Occidente y sus aliados. (...).

La solución al problema en los tres artículos anteriores: De Arístegui y Maraini rechazan 1) que el conflicto sea una guerra de religiones por más que bin Laden y, en cierto modo, Bush así la hayan denominado, y 2) que el fanatismo terrorista de bin Laden tenga nada que ver con el Islam ni con la religión. La primera cuestión tiene bastante de nominalista. Todos los actantes, incluso bin Laden, han reconocido en múltiples declaraciones la multiplicidad de factores, especialmente políticos, implicados en el conflicto junto al religioso. Habermas en este mismo diario y los artículos de Antonio Elorza en “El País”, al mostrar los jalones históricos del terrorismo islámico, han dado respuesta a la segunda cuestión. El testamento de Mohamed Atta y de otros muchos suicidas no dejan lugar a dudas sobre su motivación religiosa por fanática y aberrante que esta sea.

De forma parecida a Moraini y De Arístegui, para Kepel, la política es la causa de la violencia terrorista y la religión es su instrumento ideológico (con minusvaloración de su potencial motivacional).

Gilles KEPEL, “La trampa de la yihad afgana”, “El País”, 18 Septiembre de 2001

El contexto histórico afgano del 11-S

El articulista contextualiza el oportunismo del discurso de la libertad en las postrimerías de la Guerra Fría contra la URSS. Es patente el isomorfismo en
--la **politización** de la yihad por Bin Laden y
--la **definición religiosa** del conflicto por Bush (“cruzada”).

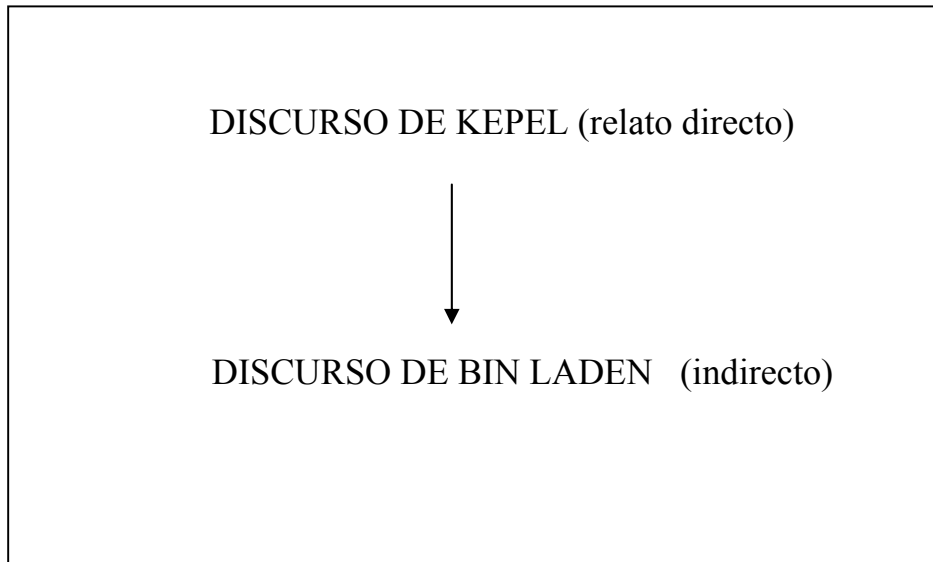
A diferencia de Saramago (véase más abajo “El factor Dios”, “El País”, 18 de Noviembre de 2001), para el que el Islam está en la raíz de la guerra y del terrorismo (religión como causa de la violencia), para Kepel es la política la que lleva a la instrumentalización de la religión y, con ello, a la guerra y la violencia. La política es la causa de la violencia, la religión el instrumento. De forma simétrica, el fundamentalismo de Bush es la política como causa de la guerra y la violencia, y la religión su instrumento legitimador.

El discurso narrativo de Kepel es un encadenamiento causal de acciones políticas y bélicas que arranca de la alianza de EE UU con los talibán. EE UU capacita, hace--hacer a los talibanes la *yihad* contra la URSS. El 23 de agosto de 1996, el Manifiesto, proclamado por bin Laden, de la Alianza salafita-yihadista (*Declaración de guerra santa*) contra Arabia, Israel y los “cruzados” (Bush y Occidente), consecuencia de la Guerra del Golfo de 1990-1991 (bases de EE UU en Arabia Saudí), es el punto de inflexión para la toma de conciencia estratégica de la alianza EE UU-Israel (guerra Israelo-Palestina más la persistente ocupación militar norteamericana de bases en Arabia Saudí). Su consecuencia es la guerra contra la monarquía saudí y la guerra global de liberación del Medio Oriente (*yihad*).

Kepel hace ver el isomorfismo:

Dinastía Saudí (wahhabismo) = Dinastía Bush (fundamentalismo cristiano)

Vs. Bin Laden (Salafismo – yihadismo)



Conclusiones:

Como los EE UU ya no tienen el monopolio de las ADM (armas de destrucción masiva), se pone en evidencia la amenaza del terrorismo islámico mundial a Occidente.

Síntesis de una estrategia equivocada: (hipótesis de Kepel)

-EE UU se ha revelado como un auténtico aprendiz de brujo al utilizar la yihad contra la URSS.

-Ahora sus alianzas con Israel y Arabia Saudí lo convierten en víctima de la misma *yihad* (como lo son sus aliados).

-Hemos pasado de la guerra fría al terrorismo islámico mundial

-Ocasión y fines político-económicos: El control del petróleo del Medio Oriente, la alianza con Israel y Arabia Saudí.

Elipsis (silenciamiento y distorsión e inversión ideológica, por reduccionismo) del papel político y económico de otras naciones occidentales en la zona como Francia, Alemania, Rusia, etc.

Evaluación de la política norteamericana:

-- Prácticas sociales de los EE UU son calificadas de ambivalentes, agresivas y expansionistas: Alianza con la yihad de los talibán contra la URSS

-- La agresión americana mediante guerras y conductas punitivas como reacción a la frustración consiguiente al 11-S. El resultado es el actual enfrentamiento, que se retroalimenta, entre EE UU y Al Qaeda.

-- Por otro lado, los intereses estratégicos y económicos de EE UU –petróleo accesible-- no tienen suficientemente en cuenta los intereses territoriales de los palestinos ni la sensibilidad religiosa del fundamentalismo islámico (bases americanas en Arabia Saudí).

--La dimensión ideológica del conflicto: Violencia vs. Paz en Islam y en el Cristianismo parece ser ella misma “víctima” de un silencio no menos ideológico en Kepel. En el Nuevo Testamento cristiano no hay base textual alguna para legitimar la violencia, por más que muchos cristianos la hayan practicado a lo largo de la historia. Sí la hay en el Corán y en los hadiths del Profeta, y no faltan ejemplos de recurso a dichos textos en la comunidad musulmana, al menos desde el S. XIV. De ahí que el fundamentalismo cristiano difícilmente pueda defender teológicamente la retórica belicista de Bush. Kepel, sin embargo, omite una descalificación moral explícita de ese tipo de religión violenta, al tiempo que contempla el “choque de civilizaciones”, pretendido por Bin Laden, como una nada deseable posibilidad.

Sin profundizar en el diagnóstico, Paramio elige afrontar la estrategia política anti-terrorista. Curiosamente su mismo diagnóstico es ambivalente: el terrorismo suicida tiene carácter religioso, pero no es un síntoma de nada y debe ser combatido en sí mismo (políticamente).

Ludolfo Paramio, “Falsos consuelos”, “El País”, 6 de Octubre de 2001.

--Psicodiagnóstico del problema de la motivación religiosa fanática: La religión **fanática** suicida es un curso de acción contrario a los valores materialistas de Occidente:

“Por lo que sabemos hasta ahora, a los autores materiales de los ataques, no les movía la desesperación, sino el fanatismo. Tenían los recursos personales necesarios para haberse convertido dentro de su propia sociedad en profesionales con buenos ingresos: eligieron morir por su idea del mal y del bien, por su fe....”

--El protagonista, que actúa según sus criterios axiológicos: Bin Laden (...),
“un hombre para el que los acontecimientos mundanos sólo cuentan en la medida en que vienen a confirmar sus argumentos de fe: los gobernantes

saudíes traicionaron al Islam al permitir la entrada de infieles (tropas norteamericanas) en suelo sagrado...” (...) “El agresor no pretende ser un actor o interlocutor político, sino nada menos que la justicia de Dios”. (Autoidentificación de Bin Laden, simétrica a la de su antagonista Bush).

--Etiología de la masacre: El origen del mal, por tanto, no es la desesperación, ni la injusticia, ni la pobreza, ni la política de Sharon:

--Solución diagnóstico-estratégica al problema de la religión fanática suicida: “El terrorismo fundamentalista (...) no es consecuencia inevitable (o previsible) de nada, y debe ser combatido **en sí mismo**, no como síntoma de un mal más profundo”.

--Crítica diagnóstico-estratégica: “Culpabilizar a EEUU (...) es erróneo”.

Sin embargo, tanto la solución como la crítica, que la acompaña, parecen estar en contradicción con las afirmaciones de los dos primeros párrafos sobre el diagnóstico del problema (derivado de convicciones religiosas) y el psicodiagnóstico del protagonista agresor respectivamente.

Ideología: Al tratar de la alianza de EEUU con el gobierno de Arabia Saudí, se silencia ideológicamente la dimensión religiosa de la monarquía saudí. ¿Por qué diagnosticar la masacre como fruto de unas convicciones religiosas fanáticas para decir, a continuación, que “el fenómeno debe ser combatido en sí mismo, no como síntoma de un mal más profundo”? Lo lógico sería una estrategia de actuación sobre la comunidad religiosa musulmana para favorecer un consenso en torno a los aspectos inhumanos de las corrientes radicales. Lo cual, como dice Elorza, entre otros, no sería incompatible con el aniquilamiento de los terroristas en legítima defensa.

El creyente islámico radical no realiza conductas “modernas”, a diferencia del occidental, porque no “quiere” ni “puede” hacerlo. Su identidad religiosa le prohíbe tales actuaciones. No se trata, por tanto, de miedo a la modernidad, sino de que el radical opta por el rol actancial del creyente que quiere, debe y puede o sabe difundir e imponer su mensaje religioso absoluto a los infieles, sean éstos musulmanes u occidentales.

7. LA RELIGIÓN ES LA CULPABLE.

La tragedia del 11-S ofreció al Nobel de literatura Saramago la ocasión para esbozar argumentos filosóficos, un empeño en el que se revela como autodidacta. Desde el ateísmo filosófico, Saramago culpa a la religión de las mayores violencias históricas. Luego, de forma un tanto inconsistente, defiende el diálogo interreligioso.

José Saramago, “El ‘factor Dios’”, “El País”, 18 Septiembre, 2001

Se trata de un artículo argumentativo de apología antirreligiosa, al hilo de la catástrofe del 11-S, cuya secuencia lineal es:

1. Descripción de varios ejemplos de la crueldad humana a lo largo de la historia, todos ellos ligados a situaciones bélicas o de luchas de liberación.
2. *De minore ad maius*, el autor sentencia que las mayores violencias son las cometidas en nombre de la religión al buscarse una legitimación trascendente o suprahumana de aquellas.

Sobreentendido o presuposición de tal enunciado: los hombres tienen una cierta idea o creencia en la existencia de una realidad superior o trascendente cuya característica fundamental es el bien de los hombres, la paz entre los hombres. De ahí que con su “ya se ha dicho” --la modalidad impersonal evita la polémica-- el autor busca enfatizar su juicio de “que las religiones nunca han servido para aproximar y congraciarse a los hombres; que por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos, de matanzas, etc.”

Lo verosímil (presuposición implícita) como mecanismo de argumentación. El autor omite toda comprobación empírica para no debilitar su argumento. Presenta su juicio como coincidente o reflejo exacto de la realidad. Podemos preguntarnos por los miles de millones de personas religiosas honestas a lo largo de la historia, que son “borradas” por ese juicio imposible de verificar. El mecanismo de silencio u ocultación de los millones de víctimas de la Ilustración y sus secuelas inmediatas y mediatas nacionalistas y comunistas hace el resto. Termina el artículo con un “como ha quedado demostrado” desde un concepto extraño de la lógica y la racionalidad.

Consecuencias pragmáticas. Habrá que suponer que, con tal borrado ideológico, el autor cree contribuir a la convivencia pacífica. De hecho su discurso, que se identifica y relaciona fácilmente con las redes del ateísmo

militante y de cierta progresía superficial, puede sorprender e indignar a muchos lectores, algo que, o bien pretende, o no parece concernir al autor.

Argumentación filosófica: Para el autor, Dios es un nombre que los hombres se han inventado y que viene a dificultar una humanización real. Más de un siglo después, el autor repite a Feuerbach. La presuposición, que subyace al juicio, es una visión totalmente negativa de las capacidades humanas, ya que, después de tantos milenios, el hombre sigue siendo incapaz de librarse de tal nombre supuestamente nefasto. En el último párrafo del artículo, sin embargo, el autor cambia al **género exhortativo y dialogal** para evitar que el lector creyente se aferre a un nombre particular de Dios. La presuposición es la bondad del diálogo interreligioso. Se pone así de relieve la escasa coherencia del autor, olvidadizo de que acaba de afirmar que el “factor Dios” (la religiosidad vivida) “es terriblemente igual” de nociva, “sea cual sea la religión que profesen”. También se produce una ruptura en el cambio de género discursivo: de la argumentación demostrativa –que ignora al lector-- al diálogo y complicidad con él. Este cambio brusco de línea argumental --retractación implícita de la anterior afirmación-- puede reconciliar al lector con el autor por debilitar ahora su posición original, o bien llevarle a negar credibilidad a la totalidad de su discurso.

En consecuencia, la conclusión “como ha quedado demostrado” parece arbitraria, ya que a una línea argumental de ateísmo militante sigue la sugerencia de un diálogo que contradice aquella militancia de incierta lógica y racionalidad.

También para Alvarez-Junco, la filosofía política tiene respuestas que, sin embargo, habría que arrancar trabajosamente a la historia. A diferencia de las religiones, que pueden ser excluyentes y peligrosas, el civismo es siempre bueno para todos (pero se evita contextualizarlo históricamente).

José Alvarez Junco, “¿De qué parte está Dios? Los exclusivismos étnicos y religiosos, fuente de violencia”, “El País”, 12 de octubre de 2001, artículo 3.

Diagnóstico del problema: intolerancia simétrica:

- “que Dios siga bendiciendo a América” (comunicado al iniciar los bombardeos en Irak)
 - “El Dios omnipotente ha golpeado América” (vídeo de Bin Laden sobre el 11-S).
- Bush atribuye el 11-S a Satán.
--“El Gran Satán” son los EE UU para los revolucionarios chiítas iraníes

Consecuencia constatable de estas invocaciones:

- No hay límites morales a la acción de los que se identifican con la causa de la divinidad.

1 - Constatación histórica (diagnóstico etiológico de la violencia):

– Hoy es evidente que los exclusivismos étnicos y religiosos (...) son fuentes potenciales de violencia.

2- Psicodiagnóstico: motivación religiosa de la autoinmolación:

“Quienes lo han cometido [el acto de vesania del 11-S] (...) eran gente animada por profundas creencias y dotada de una capacidad de sacrificio tan grande como para inmolar la propia vida por una causa que creían superior”.

3 - Diagnóstico de las consecuencias de la imposición violenta de las ideas religiosas:

“Legitimación” del asesinato:

“Pero eran también seres convencidos de que las ideas pueden y deben defenderse por la violencia, de que tenían derecho a matar a quienes no se plegaran a su visión del mundo”.

No es sólo una defensa de ideas o ideología, sino **una práctica punitiva** contra el gran Satán norteamericano --aunque entre las víctimas pudiera haber fieles e infieles-- desde la perspectiva del radicalismo islámico.

4 – Diagnóstico ideológico y refutación por elevación: modernidad y tolerancia liberal:

“Y es precisamente contra esta idea, contra la modernidad (...) contra lo que intentan defenderse con uñas y dientes clérigos fundamentalistas y creyentes en identidades esenciales y eternas”.

Alvarez-Junco opone la identidad religiosa (“eterna”) a la identidad moderna que incluye la libertad. Pero el discurso islamista opone su identidad religiosa a las prácticas occidentales, que incluyen acciones agresivas en nombre de la libertad. El creyente islámico radical no actúa o realiza conductas “modernas”, a diferencia del occidental, porque no “quiere” ni “puede” hacerlo. Su identidad religiosa le prohíbe tales actuaciones. No se trata, por tanto, de miedo a la modernidad, sino de una opción por la identidad y el rol actancial del creyente radical, que quiere, debe y puede o sabe difundir e imponer su mensaje religioso absoluto a los infieles, sean éstos árabes u occidentales. Por tanto, creemos que el autor incurre en una petición de principio al suponer que los radicales islámicos rechazan la libertad idealizada y abstracta cuando, en realidad, castigan una concreta realización de la misma. Mientras esa libertad permite elegir principios y estilos de vida a los que la proclaman como sus campeones, los EE UU no dejan de interferir en la libertad de los demás pueblos del Oriente

Próximo y de Latinoamérica, entre otros. Es decir, el articulista oculta las acciones concretas de la “libertad” llevadas a cabo por su país campeón.

5- Solución:

“El civismo es bueno y necesario para todos, mientras que las religiones o las identidades étnicas ni son comunes a todos ni son siempre buenas para la convivencia”.

6 – Análisis de la ideología: En la oposición civismo *versus* religiones se elige una cualificación positiva frente a otra negativa. Se incurre así en una falacia argumentativa, u ocultamiento, por ausencia de verificación y falsación: se habla de las religiones como un todo cuando debería hablarse de una parte a la que corresponde esa categoría: los fundamentalismos fanáticos, sean éstos islámicos, judíos, cristianos, hindúes, budistas, etc.

Se concluye –es el implícito o sobreentendido-- que el civismo es superior a la religión porque ésta no siempre es buena por ser potencialmente exclusivista (posición que no tiene en cuenta el diálogo interreligioso promovido por el Concilio Vaticano II y por teólogos de avanzada como Hans Küng, Raimon Pannikar, Roger Haight, Marcelo Barros, Leonardo Boff, etc.). Si el autor piensa en un civismo siempre bueno, olvida el civismo “nazi”, el comunista y otros civismos laicistas cayendo otra vez en una petición de principio no menos exclusivista que las religiones. Olvida, en una palabra, la exigencia de Habermas al laicismo de mantener un diálogo crítico abierto con las religiones dada la importancia de sus contribuciones reconociendo así el carácter dialéctico del proceso de secularización occidental.

Los siguientes artículos de De Azúa, Miret Magdalena, Albiac, Fuller y Ramoneda tienen en común el advertir sobre las consecuencias negativas de la fusión entre poder político y religioso en el Islam. Fuller, sin embargo, también denuncia la falta de sensibilidad de la política norteamericana hacia el peso del factor religioso en el Islam y sus implicaciones en las relaciones internacionales. La teocracia, causa del terrorismo religioso, ha de ser combatida con una educación anticlerical.

Félix de Azúa, “Incorrección”, “El País”, 10 de Octubre de 2001

--Diagnóstico de la situación tras el 11-S: No hay, para el autor, choque de civilizaciones, ni de culturas, ni de religiones. El problema son las consecuencias

nocivas de las teocracias: “quizá sea esa la diferencia real (...). La que se da entre sociedades gobernadas por clérigos y las administradas por laicos.” (...).

--La solución: “...es sencilla (...): anticlericalismo, desde la escuela, anticlericalismo”. El autor parece sufrir de amnesia histórico-ideológica al olvidar las consecuencias inhumanas y genocidas del anticlericalismo de Stalin, del III Reich, etc. Se produce, por tanto, un ocultamiento del programa narrativo de sujetos destinatarios relevantes, entre ellos quienes atribuyen a la religión una función positiva, no tanto directiva como de servicio. Pero la columna tal vez sólo intentaba dar dos pinceladas sobre un tema de enorme transcendencia.

Miret Magdalena propugna la laicidad del estado, frente a las teocracias y clericalismos, generadores de violencia.

Enrique Miret Magdalena, “Violencia, religión y mundo secular”, “El País”, 27 Septiembre, 2001

Problema: Diagnóstico: la religión y otras causas de la violencia. Género expositivo/didáctico (sociolecto constatativo):

- Fanatismo (=intolerancia religiosa)
- Fundamentalismo religioso (= literalismo infantil)
- Fundamentalismo religioso + política = Integrismo

Solución (género exhortativo):

- Aceptar la secularización de la sociedad →
- “sana y legítima laicidad del Estado” (Pío XII) →
- ni teocracia ni clericalismo.

Análisis ideológico: Diagnóstico y solución esquemáticas, un tanto etnocéntricas, abstractas y lineales. Al centrarse, desde la perspectiva occidental, en la deseable diferenciación entre lo religioso y lo político, no tiene en cuenta la variedad de contextos históricos y culturales.

Visión teocrática de la polis de los terroristas se opone a la de la Ilustración.

Gabriel Albiac, “Sabiduría lucreciana”, El Mundo, 29 de octubre de 2001.

Problema: La tendencia a la sacralización de la sociedad y de la polis o la fusión de la política con la religión en los monoteísmos y en el Islam hasta nuestros días:

“No hay monoteísmo que no se vea tentado por la proyección del infinito poder del Dios Único a la esfera de lo humano. No hay ley moral que no aspire a trocarse en Ley sin más. Civil, penal, política. Un monoteísmo unívoco sólo admite una ciencia: la teología. Cualquier otro discurso es siervo suyo. O bien no es nada. O bien es peor que nada: voz del Malo.

Lenta, trabajosamente, algunos monoteísmos se han ido distanciando de esa pulsión primera. Cuesta siglos lograrlo. Es preciso que el roce humano (la sangre humana) desgaste sus aristas de diamante. Y que, al fin, también la religión quede en esfera determinada de lo social; sin privilegio sobre el conjunto. Se llama Ilustración a eso: nace con la sociedad burguesa y es (...) el ascenso de la especie humana a su edad madura. El nacimiento de las sociedades laicas, al menos. Y, en ellas, de la convención específicamente burguesa llamada democracia.

Sólo un monoteísmo ha sido incapaz de transitar ese decisivo paso: el Islam. (...)”.

Análisis: La fusión de religión y política en las sociedades teocráticas islámicas tipo Irán sigue actuando como meta ideal de referencia para una variedad de movimientos musulmanes más o menos radicales. Los gobernantes, por supuesto, suelen ser pragmáticos y saben plegarse a los condicionamientos adversos, como la Turquía de Erdogan. Aunque no siempre lo expliciten, los terroristas suicidas comparten esa visión teocrática de la polis, del todo alejada de las sociedades occidentales herederas de la Ilustración.

La fusión de religión y política en el Islam (vehículo natural de la política) genera de hecho violencia. Pero también es un hecho que los EE UU no prestan suficiente atención al factor religioso como tampoco tienen en cuenta que su implicación en los países islámicos les crea enemistades entre sus pueblos.

Graham E. Fuller, “Afganistán y el terrorismo”, El País, 1 de octubre de 2001, artículo 1.

1) Constatación del problema e hipótesis acerca de su gravedad: La importancia decisiva del factor religioso en el Islam viene dada por la fusión de ideología religiosa y práctica política:

“El único hecho básico es que el Islam actúa en el mundo musulmán como vehículo natural de la política [Islam = Religión + Política] (...) En el mundo musulmán el Corán sirve de fuente de justicia, humanidad, buen gobierno y oposición a la corrupción. El Islam proporciona la ideología tanto a la lucha interna contra el gobierno autoritario laico como a las

minorías musulmanas que aspiran a liberarse del control frecuentemente estricto de los no musulmanes”. (...)

2) Diagnóstico político/religioso: “En resumen , en buena parte de Oriente Próximo y de Asia, es muy difícil separar el “terrorismo” de la política, especialmente a los ojos de los musulmanes”. Ejemplos: uigures en Xinjiang (contra el colonialismo de los Han), Uzbekistán, Chechenia, Afganistán, Pakistán, Egipto, Arabia Saudí, Argelia, Túnez, Tayikistán, etc.

3) Pronóstico más que solución: EE UU, al implicarse “en la política interna de multitud de países”, perderá “amigos en el plano popular”. Aunque sólo de forma implícita, parece echarse de menos la comprensión y la atención a la dimensión religiosa y cultural de los pueblos por parte de EE UU, lo que lleva a su administración a actuar tan sólo en la esfera de sus intereses políticos.

Ambivalencia del diagnóstico nihilista, religioso y filosófico de la violencia. La teocracia une religión y violencia.

Joseph Ramoneda, “Sobre las causas de la violencia”, “El País”, 4 de Octubre de 2001. Son discernibles en el artículo varios géneros discursivos:

1--Discurso filosófico religioso y sociológico sobre 1) nihilismo y religión y 2) la simetría entre Bin Laden y Bush.

2--Diagnóstico ideológico de la relación entre religión y práctica social violenta:

...”el punto que facilita la conexión entre violencia destructiva y religión [es] la sumisión del poder civil al poder religioso”.

3--Psicodiagnóstico de la **motivación religiosa** nihilista :

Los kamikazes, dispuestos a perder su propia vida por Alá y sus promesas. “La sed de inmolación no es refutable” (Pascal Bruckner), aunque resulte inconcebible en la cultura economicista occidental.

4--Diagnóstico estratégico del conflicto:

Simetría entre Bin Laden y Bush 1) en la construcción del enemigo (Satán-el Mal) con la búsqueda de alianzas universales y 2) en el formato de la agresión y la respuesta. Una vez reaparece la isotopía del rechazo del dualismo.

5--Solución ambivalente filosófico moral y sociológica: exhortación a trabajar por un mundo humanamente sostenible; exhortación a reconocer, al mismo

tiempo, la potencialidad de reproducción de la violencia nihilista y simplificadora, provocada por un mundo que quiere ser homogéneo.

Fernández Buey opta también por una solución jurídica y economicista al problema, omitiendo el análisis cultural concreto de los actantes individuales y colectivos del conflicto. El derecho internacional como solución a los factores políticos y económicos que han causado el 11-S (ignorando así la importancia del factor religioso entre los musulmanes).

Francisco Fernández Buey, “El rosario de la aurora... laica”, “El País”, 12 de octubre de 2001, artículo 4

Diagnóstico: causas económicas, políticas, culturales. El discurso, sólo en apariencia constataativo, resulta ideológico al asumir la pérdida de la función referencial a cambio de lograr el éxito de su función performativa:

“¿No sería mejor dar por supuesto que también “ellos” son mayoritariamente laicos, como nosotros, [presunción no fundada] y actuar sobre las causas (el hambre y la pobreza, las enfermedades y la esclavitud, la prostitución forzada y el uniformismo cultural impuesto que hacen que la otra parte de la humanidad perciba no sólo a los dueños del mundo, sino a los pueblos de Occidente como el Gran Mal? Justicia, y no venganza; nuevo derecho de gentes y no guerra”.

El argumento incluye una falacia y petición de principio: ciertamente, eso es lo que pide una minoría de intelectuales musulmanes afincados en Occidente como Eduard Said, Tayyeb Saleh, Amin Maaslouf, etc. Es la “solución” del articulista, que omite en su parcial análisis la relevancia de la religión musulmana moderada y del islamismo radical minoritario impulsor del terrorismo.

Análisis ideológico: Aunque utilizando la interrogación como recurso retórico, el autor se identifica con el grupo de intelectuales que ve en los factores económicos y políticos la causa del 11-S, el único problema. En consecuencia, apunta, como solución del mismo, a la justicia y al derecho internacional (“nuevo derecho de gentes”). La atribución causal se basa en la presuposición no verificada de que “ellos” son mayoritariamente laicos, lo que, al menos en relación a un buen número de países musulmanes, parece una clara muestra de “wishful thinking”. Las aportaciones del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, un agnóstico, publicadas en este mismo periódico, constituyen un excelente contraste, por su realismo y exigencia, a este artículo nada riguroso,

que oscila entre el idealismo laicista, carente de verificación empírica, y un materialismo histórico poco actualizado.

Verdú en “El País” y Amón en “El Mundo” denuncian la supuesta falsa religiosidad del pueblo norteamericano y la supuesta belicosidad del Vaticano en el castigo norteamericano a Afganistán respectivamente. Dada la importancia numérica del catolicismo en la población norteamericana, hay una coincidencia parcial entre ambos ataques.

La tesis de Verdú es que los norteamericanos no son sinceramente religiosos.

Vicente Verdú, “¿Los norteamericanos malditos?”, El País, 13 de Septiembre de 2001.

Discurso crítico de la religiosidad del pueblo norteamericano con escasos matices:

“Desde el fondo de sueño americano hay un paraíso de un lado y un Dios justiciero del otro” (...)

“Ahora los norteamericanos no vivirán ya nunca más creyendo que pueden conjurar el riesgo con la autonarración del pavor, la amenaza con el último armamento, la máxima calamidad con la fervorosa oración. Hoy por hoy se han de sentir malditos, condenados. Contradictoriamente malditos y masacrados los elegidos por Dios para desarrollar en este mundo el reino de los cielos (...). Los norteamericanos, hoy por hoy tienen perdida la fe en lo mejor. La fe en su seguridad, en su bienestar, en su fuerza”.

Para Verdú, los norteamericanos deben de sentirse malditos, más bien que elegidos por Dios ya que, al haber experimentando en su carne a un Dios justiciero, han perdido la fe en su seguridad y en su fuerza. Ahora bien, este psicodiagnóstico religioso se basa en una presunción y sólo apunta a la conocida polaridad de la tradición judeo-cristiana en la que el justo sufre con frecuencia persecución injusta y es objeto, a un tiempo, del amor de Dios.

La **solución** que Verdú propone es arbitraria, por tanto, ya que sólo atiende a uno de los polos del dilema sin intentar resolverlo. Su psicodiagnóstico omite caracterizar tanto al sufriente como al agresor islámico radical. Sólo alude al hecho obvio del sentimiento de inseguridad, deduciendo del mismo enunciados que no intenta fundamentar en hechos --aparte la presumible satisfacción del

articulista al mostrar las contradicciones lógicas y existenciales que tienen que afrontar los creyentes. En suma, lo que hace Verdú es denunciar de forma oblicua y enjuiciar implícita y negativamente al pueblo americano porque, en su opinión, se cree justo sin serlo.

Ruben Amón critica al Vaticano y a la doctrina de la guerra justa desde el pacifismo radical.

Ruben Amon, “El Vaticano bendice la guerra del presidente Bush”, “El Mundo”, 25 de septiembre de 2001.

Juan Pablo II aludió en Astana, Kazakistán, a “las dos caras del Islam. Una ejemplar, coherente, respetable. Otra fanática, terrorista”.

“Las cuestiones controvertidas nunca deben resolverse con el recurso de las armas, sino con los medios pacíficos que están implícitos en la negociación y en el diálogo”. (...) “Conscientes de los errores del pasado y del presente, todos los creyentes deben unir sus esfuerzos para que nunca jamás Dios sea el rehén de las ambiciones de los hombres. El odio, el fanatismo y el terrorismo profanan el nombre de Dios y desfigura la auténtica imagen del hombre”. (...)

[En cambio], “Navarro-Valls [en entrevista exclusiva a la agencia de noticias Reuters] invoca el principio de la autodefensa, aunque el Papa había insistido en la salida pacífica y negociada del conflicto”.

El titular del artículo es un ejercicio de manipulación o cualificación tendenciosa, ya que no es lo mismo reconocer el principio de autodefensa proporcionada que “bendecir la guerra del presidente Bush”, olvidando el contexto del mismo artículo en que se da cuenta de la insistencia del Papa en la negociación, postura compatible con la declaración del portavoz vaticano de prensa. El autor prefiere, sin embargo, resaltar la “contradicción” entre el discurso del Papa y el del Vaticano (“situado –a su juicio-- en el mismo frente moral de los EE UU”) en vez de aludir al hecho conocido de que el gobierno talibán se negó a entregar a los responsables del ataque del 11-S. También silencia ideológicamente el autor que el Vaticano, a pesar de propugnar la negociación, no puede negar a ningún país su derecho a la legítima defensa proporcionada.

Las citas del discurso papal se refieren a la **manipulación de la religión** con fines políticos y están en concordancia con el discurso de varios editorialistas y articulistas del periódico. En realidad, la postura vaticana, bastante similar a la avanzada por el editorial de “El Mundo” del 13 de Septiembre, pidiendo que la respuesta al ataque fuese “discriminada” –ético-política y no sólo militar, es más pacifista que la del periódico al propugnar explícitamente la negociación y el diálogo.

En claro contraste con el artículo de Rubén Amón, el editorial del “ABC”, que analizamos a continuación, expone la doctrina tradicional cristiana sobre la legitimidad de la autodefensa.

“Moral y defensa propia”, ABC, 25 de Septiembre de 2001

El diario ABC se siente parte del grupo, o en alianza, con la superpotencia agredida y con el Vaticano, una de las más importantes instancias morales de la humanidad, al suscribir la legitimidad de la defensa propia y la acción punitiva proporcional contra los agresores del 11-S:

“La moral cristiana considera legítima la violencia ejercida en defensa de las vidas de los ciudadanos amenazados”. “Y esta legítima defensa incluye tanto la posibilidad de repeler una agresión inmediata como la de prevenir e impedir las agresiones futuras”

Esta segunda afirmación, a favor de la legitimidad de cualquier guerra preventiva, es una extrapolación o extensión de la doctrina moral cristiana de la guerra justa, de la propia cosecha del editorialista. Como se puso de manifiesto con ocasión de la posterior invasión de Irak, dicha extrapolación de ninguna forma está avalada por la doctrina moral de las grandes Iglesias cristianas. Se critica finalmente la identificación radical del pacifismo con la no-violencia y “cualquier planteamiento equidistante entre Estados Unidos y sus agresores”.

El papel de la religión en el conflicto, por tanto, queda limitado a la legitimación de la respuesta de EE UU, “no contra el Islam sin más”, sino contra los grupos y Estados terroristas, ya que, frente a determinadas tesis –sustentadas tanto por los agresores como por la administración Bush--, “no se trata de un conflicto entre religiones y civilizaciones, sino entre el terrorismo y la civilización”.

8. LA INJUSTICIA ECONÓMICA Y LA HEGEMONÍA POLÍTICA COMO CAUSAS.

La abrumadora hegemonía norteamericana provoca, según Touraine, la reacción bélica desesperada (político- religiosa) de los desarraigados (Cf. E. P. Thompson).

Alain Touraine, “La hegemonía de EE UU y la guerra islamista”, “El País”, 13 de Septiembre de 2001.

Touraine concluye su análisis con el **diagnóstico** de que el 11-S es la consecuencia de “un enfrentamiento cada vez más catastrófico entre un **poder** absoluto y unos **desarraigados** sin esperanza”. Como factor crucial, que ha conducido a dicho enfrentamiento, el autor señala el debilitamiento del islamismo político en muchos países y su sustitución por un islamismo religioso guerrero que se manifiesta por las vocaciones de kamikaze, jóvenes que sacrifican su vida “por sus convicciones religiosas y políticas”. Este análisis recuerda al de los orígenes del metodismo inglés por E.P. Thompson, *The making of the English working-class*, 1968. El fracaso político había llevado a los obreros al quiliasma de la desesperación y a la religión.

“Los movimientos religiosos se habían ampliado primero como campaña nacionalista, después como movimiento político para el que la toma de poder era más importante que la afirmación religiosa, pero el éxito económico de Estados Unidos había debilitado esos movimientos (...) dejando sin clase en que apoyarse y sin dirigentes a las masas desarraigadas de las ciudades.

Al renunciar a tomar el poder en la mayor parte de los países musulmanes, el movimiento islamista no tiene, pues, otra elección que entre su autodescomposición y la violencia”. (...) “No se trata de una guerrilla, ni siquiera de terrorismo, sino de guerra”.

La **solución** que Touraine propone, en forma de **exhortación**, es que estadounidenses y europeos frenen “una **concentración de poder y de los beneficios** que ya nos ha introducido en un mundo de violencia y, por tanto, en un debilitamiento de la democracia”.

Se trata de un análisis económico y político en el que la **variable religiosa** ocupa un importante **papel motivacional y mediador**. Como en Thompson, la religión sustituye a la lucha política y social fracasada. Pero aquí la religión

impulsa la guerra contra el adversario estadounidense (en vez de la formación de un ethos ciudadano y familiar orientado a la movilidad social).

El adversario norteamericano, sobre todo desde 1989, lo es por su hegemonía global indiscutible, que conlleva concentración de riqueza material y cultural e invasión de países considerados enemigos. Este artículo de Touraine es sin duda el más crítico de la responsabilidad norteamericana en la masacre de entre los publicados hasta esa fecha por “El País”.

En una línea parecida a la de Touraine, Vidal-Beneyto cree que a la amenaza geopolítica del terrorismo (que no de una internacional islámica) hay que oponerle un orden global más justo.

J. Vidal – Beneyto, “¿Estamos en guerra?”, El País, 15 de Septiembre de 2001 (artículo2).

Aunque el autor hace referencia a una amplísima bibliografía, su selección ha sido insuficiente en lo que se refiere a la importante dimensión religiosa. Su diagnóstico, apenas argumentado, es, sin embargo, imperativo y adopta una modalidad enfática:

“Las respuestas que **hay que** oponerle (al terrorismo) tienen que situarse en el espacio geopolítico, económico y social en el que terrorismo interviene...” (...). Por ello, no sólo **es falso** analíticamente, sino **muy peligroso** políticamente designar como actor principal de los últimos atentados a una internacional islámica”.

“Nuestros enemigos son los grupos terroristas que sabemos que montan las campañas de odio, que importa y organizan la destrucción indiscriminada y que tienen nombres propios: Redes Bin Laden, Grupo Hamás, Colectivos de la Yihad, etc. Contra ellos hemos de concentrar nuestros esfuerzos, extendiéndolos a aquellos núcleos y sectores de determinados países islámicos y árabes con los que sabemos que tienen una complicidad efectiva. Pero evitando incluir la creación de una unión sagrada de la comunidad islámica o de la nación árabe con los países del Sur”. (...).

“Al igual que imponiendo a los Estados que financian la formación de los jóvenes en el odio de religiones y pueblos –Arabia Saudí, Siria, Irak, Libia, etcétera- a cesar en su actividad”.

Solución: El énfasis se pone en la geopolítica. Pero su análisis y/o etiquetamiento de los principales actantes adolece de cierta ambigüedad. Por un

lado, rechaza la denominación de “internacional islámica” y, por otro, enumera movimientos terroristas islámicos operativos a nivel internacional. Además el autor omite por completo la referencia a la heterodoxia religiosa que anima y utiliza ese terrorismo. No justifica, por tanto, lo “falso y peligroso” de un análisis compartido por expertos como Elorza, Touraine, Kepel y otros muchos. Señala como meta “un orden global más justo y solidario” (vuelta a Kant) y un gobierno democrático mundial. Pero, al no tematizar la identidad cultural islámica y su decisiva componente religiosa (excepto en clave defensiva, llamando a evitar la “unión sagrada de la comunidad islámica”), su explicación del fenómeno terrorista resulta parcial e insuficiente.

También Lapierre enfatiza que la injusticia económica internacional es la raíz del fanatismo y terrorismo religioso.

Dominique Lapierre, “De Bhopal a Nueva York”, El Mundo, 28 de octubre de 2001.

Problema: la relación entre pobreza e injusticia y fanatismo religioso terrorista:

“Es cierto que son fanatismos religiosos abyectos los que han armado el brazo de los asesinos de Nueva York y de Washington. Pero, ¿dónde se han inspirado esos fanatismos, si no es en la pobreza y en la injusticia que abruman a toda una parte de nuestro planeta?”.

Los mártires de Bhopal, víctimas de un “accidente industrial” (los ingenieros norteamericanos habían desactivado todos los sistemas de seguridad con el fin de ahorrar) tenían la desgracia de ser, en su inmensa mayoría, pobres. “Y es bien sabido que la voz de los pobres no tiene mucho peso en el concierto de las preocupaciones del mundo”.

Solución: Visión economicista simplificadora del 11-S. Reconocer la importancia de los factores económicos no puede llevar a desconocer la importancia no menor de otros factores como el religioso, el cultural y el geopolítico. Entre los principales financiadores de Al Qaeda parecen contarse algunas grandes fortunas de Arabia Saudí.

Pradera aboga por un diagnóstico multicausal del terrorismo del 11-S y propone una solución política al mismo (aislando a la minoría radical musulmana).

Javier Pradera, “Halcones, palomas e inquisidores”, “El País”, 26 de septiembre de 2001.

Crítica de las explicaciones unicasales del terrorismo del 11-S

- ni pobreza e injusticia;
- ni religión y cultura (Kepel, *La yihad*, 2001);
- sino “un fenómeno fechado históricamente (las tres últimas décadas del siglo XX), potenciado por la revolución iraní, alimentado por la guerra de Afganistán....”.

Diagnóstico político-(religioso):

[Los integristas islámicos intentan] “mantener o ampliar su influencia sobre una comunidad de creyentes que condena muy mayoritariamente desde hace tiempo sus crímenes”. El diagnóstico inicial de la multicausalidad del terrorismo es certero, pero luego prima al contexto político y no valora ni desarrolla suficientemente su dimensión religiosa.

9. LA INTERPRETACIÓN POLÍTICA Y DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES: AFGANISTÁN, PAKISTÁN, ARABIA SAUDI, PALESTINA⁷⁵.

9.1- La conexión pakistaní en la Guerra de Afganistán contra los talibán y Bin Laden en los editoriales de “El Mundo”, “El País” y “ABC”.

Se analiza la tensión entre la teocracia fundamentalista talibán y el pragmatismo pakistaní.

⁷⁵ Todos los editoriales sobre la reacción inmediata al 11-s de “El mundo”, “El país” y “ABC” entran dentro de esta categoría (véase el resumen global de los editoriales en pag. 92):

“Una infamia que cambiará el mundo y marcará nuestras vidas”, Editorial de “El Mundo”, 12 de Septiembre de 2001. (Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S);

“Por una respuesta discriminada, contra un ataque indiscriminado”, Editorial de “El Mundo”, 13 de septiembre de 2001. (Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S);

“Golpe a nuestra civilización”, “El País”, 12 de Septiembre de 2001. (Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S).

“Respuesta a un enemigo difuso”, “El País”, 13 de Septiembre de 2001 (Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S).

“Guerra terrorista”, ABC, 12 de septiembre de 2001. (Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S);

“Las democracias, contra el terror”, ABC, 13 de septiembre de 2001.

(Véase arriba en el Apartado 1, La descripción y reacción inmediata al 11-S).

“Afganistán, un polvorín que EE UU debe manejar con tacto”, Editorial de “El Mundo”, 15 de septiembre de 2001.

El problema es la “ley islámica. Los talibán gobiernan con la sharia, la ley islámica, que según su interpretación, prohíbe a las mujeres aparecer en sitios públicos...”

“Sus líderes son religiosos y su Gobierno está formado por un puñado de desconocidos, de los cuales no hay fotografías. No existen leyes escritas ni separación alguna entre el poder político y religioso”.

“Pero el monstruo [Osama Bin Laden] que habían alimentado los estadounidenses acabó volviéndose contra su amo”.

“Los talibán se hicieron con el poder en 1996 y declararon la guerra al resto de grupos musulmanes que no comulgaba con su fanatismo”.

“Creemos que EEUU tiene todo el derecho a actuar contra los talibán (...), pero también que ello debe hacerse sin derramamiento de sangre de inocentes”.

El argumento es, sobre todo geopolítico, ya que aduce la riqueza petrolífera y la alta tensión que atraviesa la región de Asia Central. También lo es político-religioso: el fanatismo talibán se modula en su función de poder político y religioso y en su radical antifeminismo. Se omite, sin embargo, toda alusión al cambio radical de Bin Laden: de aliado a enemigo número uno de los EEUU, un cambio en el que la variable religiosa del fundamentalismo islámico es evidente.

El editorial acaba con una coda táctica y, sobre todo, ética: el castigo al régimen talibán ha de evitar derramar sangre inocente. Se insinúa elípticamente que, de lo contrario, los EE UU actuarían como los talibán al recurrir a la venganza. Se continúa así la isotopía iniciada en el editorial del 13 de Septiembre en que se exhortaba a los EE UU a una respuesta discriminada al 11-S, es decir proporcionada y ética, no guiada por razones geopolíticas y económicas, por más que inevitablemente su consideración esté presente.

“Pakistán debe seguir presionando al régimen Talibán “, Editorial de “El Mundo”, 18 de septiembre de 2001.

Los integristas islámicos –talibán- se niegan a entregar a Bin Laden. A tal actitud subyace sin duda creencias radicales de tipo religioso, más que consideraciones tácticas de orden político:

“... un gran número de los talibán procede directamente de las madrasas o seminarios religiosos musulmanes de Pakistán”.

“La posibilidad de una sublevación en favor de un Bin Laden erigido en ídolo popular no se puede subestimar. El auge del radicalismo podría desestabilizar el país”.

En cambio la actitud del Gobierno de Pakistán contiene un claro elemento político –impedir una sublevación popular- sin por ello descartar el elemento religioso. En resumen, a pesar de que la formación religiosa de los talibán tuvo lugar en Pakistán, los posicionamientos de ambos gobiernos son distintos: el talibán está inspirado por el fundamentalismo religioso islámico y el de Pakistán tiene un carácter pragmático.

Ambivalencia y tensión entre la identidad política y la religiosa en Pakistán, que debe decantarse entre Occidente o el terrorismo islámico.

“Pakistán, en la encrucijada”, ABC, 20 de septiembre de 2001.

El editorialista continúa una de las isotopías recurrentes desde el editorial del 12 de Septiembre “Guerra terrorista”: la connivencia de algunos Estados árabes. Se toma a Pakistán como ejemplo crucial de todas las contradicciones del mundo islámico.

“Se conjugan (...) en Pakistán todas las contradicciones que tensan la existencia de la mayor parte del mundo islámico, con gobiernos que miran a Occidente y con pueblos inclinados a sobrepasar la identidad religiosa sobre la nacional y el fanatismo sobre la razón”.

“Tras los atentados genocidas del día 11, la ambigüedad o el apoyo a las redes y regímenes terroristas ya no es gratuito para nadie. Para Pakistán menos aún, porque le ha tocado ser el país más obligado a decantarse, por su vecindad geográfica con Afganistán y por su apoyo al nefasto régimen Talibán...”

En concreto, se constata la tensión entre la identidad religiosa y la identidad política nacional. Con un enunciado performativo, el editorialista parece pedir a este país que se decante entre Occidente y el apoyo al terrorismo islámico. Su advertencia es también performativa y connota una amenaza: “la ambigüedad ya no es gratuita para nadie”.

9.2- Resumen de los editoriales de “El Mundo”, “El País” y “ABC”.

Por más que los editoriales hayan colocado en segundo plano la variable religiosa, centrándose en un discurso ético y estratégico-político, lo cierto es que, al final, no han podido evitar hablar de los talibán y de su fundamentalismo islámico, ya que han sido ellos los que han protegido y ocultado a Bin Laden al riesgo de morir muchos de ellos en solidaridad con el líder de Al Qaeda. También han evitado los editoriales hablar de la evolución de la personalidad de Bin Laden, quizá porque la ambivalencia y extrañeza de su compromiso religioso complicaba su análisis; se han centrado, en cambio, en la caracterización negativa de su figura y en sus diatribas, sinceras o manipuladas, contra la ONU.

9.3- La guerra de Afganistán y el terrorismo de Bin Laden.

La guerra de Afganistán, que es una guerra religiosa para Bin Laden, es una guerra de castigo para EE UU, que debería, sin embargo, repensar un nuevo orden internacional.

EDITORIAL “Guerra larga e incierta”, Editorial de “El País”, 9 de Octubre de 2001.

El editorial relata y refuta a continuación, la identificación que Bin Laden hace del conflicto de Afganistán como una **guerra entre religiones**:

“Los más sensibles a las proclamas del fundamentalismo islámico son precisamente los vecinos de Afganistán y algunos países árabes del entorno. En su arenga, grabada antes del ataque, con la esperanza de movilizar al islamismo radical, Bin Laden presentaba el conflicto como **una guerra entre creyentes e infieles**, y lo vinculaba a los conflictos que más emoción despiertan entre los musulmanes: Palestina, el sufrimiento iraquí, todos vitales ahora para EEUU” (...)

“La guerra que comienza [en Afganistán] no es contra una religión o una cultura, sino contra **una red de fanáticos** convenientemente financiados y protegidos”, (...) “un universo que se considera preterido”.

La línea editorial exhorta a EEUU a “hacer lo imposible por **mostrar que su actuación es justa**”. “El País” considera que participa de los mismos valores de la modernidad que los EE UU, pero se erige en su mentor moral y estratégico -- probablemente por su costumbre de actuar en esa vena en el ámbito político

español: “Washington comete un grave error minimizando la aversión que producen muchas de sus políticas”. En consecuencia, el editorial exhorta a EE UU a reflexionar para instaurar “un nuevo orden internacional” más equilibrado.

Evaluación de los actores y de su acción. El editorial evalúa negativamente la argumentación simplista de Bin Laden de que se trata de una guerra entre fieles e infieles. Hay datos en el texto y en el contexto que evidencian que el modelo de Bin Laden incluye junto al **conflicto religioso** (suscitado, por ejemplo, por la presencia de tropas estadounidenses en suelo saudí), el **conflicto político** (“Palestina, sufrimiento iraquí por las sanciones”....). Pero la política norteamericana también es evaluada negativamente, por lo que se **exhorta** a EE UU a repensar **un nuevo orden internacional**. Se prolonga así la isotopía básica iniciada en el editorial del 12 de Septiembre, centrada en la evaluación de los antagonistas principales, sin añadir otra novedad que el tono moralizante de los consejos a la administración norteamericana. Tan sólo el editorial del 26 de Septiembre, concernido con el mantenimiento del equilibrio en Arabia Saudí, supuso un cierto hiato en esta continuidad.

El terrorismo religioso de Bin Laden es más grave que la responsabilidad norteamericana y occidental por la situación del Medio Oriente.

EDITORIAL “El curso de la guerra”, Editorial de “El País”, 1 de Nov. 2001

El editorialista se identifica con la civilización occidental de forma indubitable porque forma parte de ella (“nuestra”). Asimismo atribuye implícitamente a EE UU el liderato de dicha civilización. El predicado implica una identificación victimaria con su presunta inocencia porque se ha sufrido un golpe inesperado. Buscando a quién responsabilizar de la acción agresiva, el discurso establece, sin embargo, una relación causal entre el **efecto contaminante del conflicto de Medio Oriente y el fanatismo más extremo** que ha provocado el golpe. Otras víctimas de religión musulmana han precedido a estas víctimas de nuestra civilización. El implícito discursivo es que nuestra civilización no es inocente: ha estado implicada en ese silencio ante las víctimas. Pero el terrorismo de raíz religiosa es mucho más grave e inesperado. Se construye así una secuencia lógica causal mediante identificaciones, cualificaciones e implícitos:

Conflicto Oriente Medio → silencio occidental (implicación no inocente)
Conflicto Oriente Medio → fanatismo religioso
Civilización occidental = víctima, luego inocente ?

La cualificación modal del terrorismo, sin embargo, como el “fanatismo más extremo” pretende hacer palidecer la responsabilidad de Occidente por su inhibición ante el conflicto de Oriente Medio. Es decir, de forma no tan sutil, se construyen dos relaciones verdugo-víctima, una de ellas más grave y atroz –de raíz religiosa (islamismo radical-civilización occidental EE UU)-- que la otra (se sobreentiende laica o no religiosa) (Israel – Palestina).

El **sobreentendido** es que los conflictos terroristas de raíz religiosa son más intensos y perniciosos que los del Estado laico israelí, con sus asesinatos selectivos y sus matanzas indiscriminadas.

La **presunción de inocencia** o creencia en la propia impunidad, que acompañaba al silencio occidental, ha llevado a una falsa seguridad o inconsciencia, aunque, según el editorialista, los expertos en violencia ideológica llevan años haciendo advertencias --afirmación cuando menos discutible, ya que son muchos los expertos en Relaciones Internacionales que han reconocido su escasa o nula atención al factor religioso en el análisis de la situación prerrevolucionaria iraní.

Los actantes son: el “ejército (talibán) ciegamente motivado”; “Bin Laden [que] partió con ventaja al plantear el conflicto (de Afganistán) como un ataque contra el Islam”; EE UU y sus aliados, para los que “el objetivo fundamental sigue siendo librarse de Bin Laden (...) y del régimen (talibán) que sojuzga a millones de afganos y eleva a el terror a escala planetaria”.

El editorial identifica y funde el personaje de Bin Laden, responsable último de la masacre del 11-S, con el régimen talibán que le oculta y le presta apoyo, aunque sus trayectorias históricas sólo sean en parte coincidentes. La identificación funciona sólo a medias porque, aunque ambos actores –el líder independiente y el régimen-- se necesitan mutuamente, es claro que la atribución de planes de terror planetario corresponde al actante Bin Laden y a su red Al Qaeda más que al régimen talibán.

El editorialista argumenta por elevación al maximizar la prueba de que la liberación, que principalmente se propone Bin Laden, consiste en eliminar la presencia norteamericana de los países de religión musulmana señaladamente Arabia Saudí. Otros actos terroristas en distintos lugares del mundo son planeados y presentados por el movimiento de Bin Laden como relacionados con el castigo a los norteamericanos por la profanación de la tierra sagrada del Islam. La línea editorial continúa ahondando la misma isotopía básica iniciada

el 12 de Septiembre, esta vez diferenciando con mayor firmeza el carácter más pernicioso del terrorismo de bin Laden y Al Qaeda en comparación con las actuaciones bélicas y violentas norteamericanas e israelíes y las inhibiciones occidentales ante el conflicto israelo-palestino.

9.4- Arabia Saudí, aliado musulmán de EE.UU.

EDITORIAL “El aliado saudí”, “El País”, 26 de Septiembre de 2001.

El editorial describe a Arabia Saudí como un régimen anclado en la ambivalencia. Sus contradictorias acciones (políticas) tienen como meta la “permanencia” (supervivencia de su monarquía “intolerante y feudal”) en el poder. Las acciones predicadas se oponen según el eje Islam Radical vs. Alianza con USA:

- A) - rígido puritanismo oficial (...) como doctrina [el wahhabismo];
- sociedad traspasada por el fundamentalismo
 - sentimiento antiestadounidense en alza
 - abierta oposición islamista
 - su discurso ayudó a crear los muyahidin afganos
 - subvenciona movimientos radicales en el exterior
 - miles de sus jóvenes... en guerrillas islamistas en diferentes partes del mundo.
 - Ha llegado (el príncipe Abdalá) a cierto entendimiento con la oposición islamista y con Irán.

Frente a ello,

- B) – ruptura con los talibán
- importancia de sus bases aéreas (USA)
 - permite la presencia de fuerzas militares “infieles”
 - tipo de vida de sus elites (liberal y aun corrupto, se insinúa).

“El País” evidencia su preocupación por que el Gobierno de EE UU pueda “poner en peligro el equilibrio de su aliado clave”. Se alinea performativamente con el Gobierno Bush, ofreciéndole consejos, y vicariamente con la propia Monarquía Saudí, a pesar del apoyo al terrorismo internacional que el editorial denuncia. Se informa de que el líder Saudí pedía a Bush una atención especial para los palestinos mientras llegaba a acuerdos con

los radicales islámicos e incluso los financiaba en diversas partes del mundo (sin excluir los territorios palestinos e israelí).

El editorialista establece una “red dialógica” a través de la secuencia de acontecimientos y de una selección del léxico y argumentos:

Estrechos vínculos de Arabia Saudí con EE UU → Ataque talibán (Al Qaeda) a EE UU → USA pide a Arabia Saudí que rompa con los talibanes → Arabia Saudí rompe con ellos (pero sigue financiando a otros terroristas). Sin embargo, el editorialista de “El País” aconseja no presionar demasiado a Arabia Saudí porque se rompería el equilibrio. No se conoce la respuesta a ese consejo, al menos por este texto.

El editorial es, por tanto, un **ejercicio ideológico** en torno al llamado equilibrio del Medio Oriente, que beneficia a EE UU y presuntamente, por identificación, a la línea editorial de “El País”. La ideología persigue el disfrute del poder incontestable de la hegemonía. Por tanto, este editorial supone una ruptura con la línea de constatación de hechos y exhortación a la autocritica de los anteriores. Se omite toda referencia al coste en vidas humanas que dicho “equilibrio” ha producido y seguirá produciendo, mientras EE UU y Arabia Saudí consienten en una lucha “cautelosa” contra el terrorismo que no rompa el equilibrio interno de su aliado clave, que es tanto como decir su propio equilibrio, que invoca y apoya “El País”.

Todavía otros dos editoriales más, cuyos pasajes relevantes reproducimos a continuación, ponen el énfasis en la dimensión política, aun reconociendo su vinculación argumental e interacción con la dimensión religiosa del conflicto.

9.5- Palestina y Arabia Saudí: ¿razones o excusas?

Las situaciones palestina y saudí ofrecen argumentos religiosos (yihad) a una guerra de carácter político contra Occidente y EE UU.

“Cisma entre los palestinos”, Editorial “ABC”, 9 de octubre de 2001.

“Las referencias en su discurso [el de Bin Laden] unas pocas horas después del ataque contra Afganistán ha calado muy hondo entre el pueblo palestino”. (...)

“El epicentro de la guerra terrorista que empezó el 11-S está en Palestina, y mientras no se resuelva el conflicto con Israel, la **guerra santa** tendrá un **soporte argumental**”. (...).

“Bin Laden se está ganando la calle y la explosión en Palestina podría reproducirse en otros lugares”.

“El problema saudí”, Editorial “ABC”, 28 de octubre de 2001.

“Bin Laden, es hijo de este odio antioccidental que anida en las jóvenes generaciones saudíes, que se consideran traicionadas por la alianza con la superpotencia. (...).

El golpe a las conciencias de muchos jóvenes (...) (fieles al rígido puritanismo wahhabí) (...) ha generado esas tensiones internas, que se expande al exterior en forma de voluntarios armados o (...) financiando grupos terroristas para destruir, con el inmenso caudal de dinero procedente del petróleo, al satán estadounidense”.

9.6- La instrumentalización política de la religión musulmana.

A partir de la delimitación entre Islam y terrorismo, el editorialista de “ABC” argumenta la manipulación política de la religión musulmana y el lavado de cerebro de los terroristas suicidas. Presenta a continuación una propuesta estratégica de colaboración musulmana contra el terrorismo.

“Terror religioso”, Editorial “ABC”, 16 de septiembre de 2001

La **isotopía básica** es la delimitación de las realidades “religión islámica” y “terrorismo”, después de que los dos editoriales anteriores denunciasen la connivencia de algunos Estados árabes “en aras de la comunidad religiosa” con los terroristas.

“El Islam no es terror, sino una religión que profesa más de mil millones de personas en todo el mundo y que habla a través del Corán del respeto a los demás, de la tolerancia, de la convivencia pacífica”.

Existe, por supuesto, el terrorismo islámico como también el judío o el cristiano”. (...)

“La financiación de Teherán, la comprensión y el apoyo más o menos encubiertos de otros regímenes de la nación, la alianza nada disimulada en la zona de los intereses israelíes y norteamericanos hicieron el resto. De

ahí al terrorismo suicida un paso. A los suicidas se les promete ríos de dulce miel y vino sagrado 72 vírgenes y la llegada al paraíso junto a 70 amigos o familiares” .

(...) “Sus objetivos no son políticos y militares en el sentido convencional de ambos términos; su propósito, vengar, matar y morir”.

Para establecer dicha delimitación,

--se evalúa negativamente la actividad terrorista sin admitir excepción alguna;

--se caracteriza positivamente la actividad religiosa islámica como promotora de la convivencia pacífica.

Los sociolectos cualificadores son constatativos, es decir tratan de evitar la discusión sobre temas generalmente considerados polémicos. La conclusión del silogismo es que el terrorismo islámico no es religioso, sino una *contradictio in terminis* y, segundo, que su presunta religiosidad está manipulada o instrumentalizada con fines políticos.

El marco teórico, subyacente al análisis e interpretación, presupone que todas las religiones auténticas y sus adherentes son pacíficos ---una presunción que va más allá de la mera función integradora que cumplen las religiones para Durkheim. El integrismo islámico, a diferencia de esas religiones, articula la dimensión o momento religioso de la sociedad, subordinando a la religión los elementos político, militar, judicial, etc. y constituyendo así un poder hegemónico autoritario y teocrático como el de los ayatolás en el Irán actual.

La argumentación utiliza una secuencia paratáctica de nombres propios que son verdaderos campos semánticos que incluyen intereses políticos opuestos a los de EE UU e Israel: Irán, Hizbolá, Hamás, Yihad islámica, Yamas Islamiya Vs. Intereses israelíes y norteamericanos.

1) A la contraposición de intereses sucede una ruptura o hiato en la argumentación:

2) “De ahí al terrorismo suicida un paso”. La presuposición es que el terrorismo suicida surge como respuesta a la desproporción que existe entre las fuerzas políticas contrarias. Se cualifica al terrorismo suicida como fruto de la manipulación religiosa o del “lavado de cerebro” (“A los suicidas se les promete...”). Los objetivos ya no son políticos en el sentido convencional, sino

3) a la vez religiosos y políticos (la presuposición es: por tanto, espúreos): “dispuesta [la persona] a sacrificar su vida”. Se opera así una transformación de los objetivos de los líderes en los objetivos de los militantes a los que “hacen

hacer”, es decir se produce una manipulación de los segundos por parte de los primeros.

4) La **solución** propuesta al obstáculo del terrorismo religioso es la colaboración con los países árabes y musulmanes, una gran coalición internacional contra el terrorismo, la utilización de la fuerza y la razón (no confundiendo Islam con terrorismo) en esta III Guerra Mundial.

El editorialista se limita a definir los objetivos del terrorismo islámico con tres verbos de acción (vengar, matar, morir) sin mencionar el objeto de la transitividad: ¿a quién vengan?, ¿por qué matan?, ¿por qué mueren?, quizá porque piensa que está implícito en el texto desde su inicio o, en todo caso, porque se trata de acciones irracionales, fruto de un “lavado de cerebro”, que no merece la pena analizar.

9.7- La razón y la civilización occidental están en juego.

Dos editoriales, en días consecutivos, subrayan la dimensión política del conflicto, aunque enmarcándolo en un contexto cultural y civilizatorio. Carácter político, no religioso, de la guerra de una minoría fundamentalista contra la civilización occidental cuyas aberraciones históricas se silencian.

“Civilización y barbarie”, Editorial ABC, 7 de octubre de 2001.

Constatación:

Identificación con la mayoría de los ciudadanos vs. Minoría fundamentalista.

El editorialista se identifica con la opinión pública occidental que, desde su perspectiva, se siente amenazada (...) en su convivencia cívica”. Se asume que los ciudadanos tienen la capacidad de distinguir y distinguen:

“Cada ciudadano (...) ha colocado una línea. La que separa a la razón --fundamento de la vida civilizada-- de la barbarie ancestral a la que parece encomendada el fundamentalismo. La que distingue las diferencias entre la sociedad que permite otras prácticas religiosas en su seno (...) y aquellas sociedades que impiden prácticas distintas a su tradición”.

La distinción se refuerza paratácticamente mediante equivalencias y oposiciones:

-Razón vs. Fundamentalismo=barbarie

-Civilización=tolerancia=libertad religiosa vs. Intolerancia

Desde un marco teórico ilustrado, se interpreta mediante nuevas oposiciones que:

“La solución (...) no es de índole religiosa, ni militar, sino política. Occidente sufre en su territorio la guerra civil latente en el Islam, con las redes fundamentalistas islámicas que atentan contra las instituciones democráticas”.

-Conflicto religioso vs. Conflicto político (guerra civil latente en el Islam y en Occidente)

-Democracia vs. Fundamentalismo.

El objeto de la amenaza sentida por los ciudadanos no son las normas religiosas, sino las normas de convivencia, fruto de la razón, “la libertad del individuo frente a los designios celestes (...) frente a las guerras santas”. El editorialista se identifica así una vez más con la herencia de la Ilustración liberal tratando de rebajar la importancia de las normas religiosas para la convivencia social. Evidentemente la ideología liberal del ABC obvia estratégicamente la intertextualidad e interdiscursividad inherentes a todo discurso, al enfatizar la barbarie indudable del fundamentalismo religioso islámico y silenciar al mismo tiempo la barbarie occidental del terror jacobino y la de sus “racionales” o “irracionales” hijos comunistas, fascistas, nacionalsocialistas y anarquistas, o la del capitalismo inhumano, una vez más patente en la catástrofe de Nueva Orleans, todos ellos otras tantas “religiones laicas”, productos históricos monstruosos del “sueño de la razón”.

“Libertad duradera”, Editorial “ABC”, 8 de octubre de 2001.

Continuando las equivalencias de la tesis del editorial de la víspera, se enuncian las siguientes:

--razón=civilización=tolerancia=**sociedad abierta**

vs.

--fundamentalismo=barbarie=intolerancia=**totalitarismo**=tiranía (talibán).

Se argumenta de nuevo el **carácter político del conflicto** al relatar que Bin Laden llamó a la “guerra santa” tratando interesadamente de atraer a su alianza fundamentalista a toda la comunidad musulmana.

“De un lado, está la sociedad abierta, del otro el totalitarismo fundamentalista. De un lado está la civilización; del otro, la barbarie”.

“... el talibán es un régimen tiránico, que carece de legitimidad....”

“Al poco de desatarse la respuesta aliada, el dirigente terrorista (Bin Laden) reconocía la autoría criminal y llamaba a toda la comunidad musulmana a la “guerra santa”.

(Véanse en la página 90 nuestras conclusiones sobre los editoriales del “ABC” en torno al 11-S).

7. EL CONTEXTO HISTÓRICO. II PARTE.

-IRAK: ¿UN PAÍS IMPOSIBLE?

1. Preámbulo: una falsa apariencia de estabilidad.

A la hora de analizar la historia reciente de Irak, es frecuente caer en la tentación de entender el relativamente largo período que va desde la emergencia de Saddam Hussein a mediados de los años 70 hasta su derrocamiento en el año 2003 como consecuencia de la intervención aliada como un período de estabilidad. Dicha apariencia de estabilidad, una imagen sin duda producida por la existencia de un líder carismático y un régimen de partido único, el Partido Baas, es especialmente intensa si la comparamos con las dramáticas convulsiones que sacuden la región en el momento presente. Sin embargo, dicha imagen no se corresponde por completo con la realidad.

Durante la primera etapa de gobiernos baazistas, no puede hablarse de estabilidad. La sucesión de golpes de estado y gobiernos débiles, sometidos a intrigas militares, magnicidios y revueltas populares – seguidas de episodios de represión, que caracterizan el período post-revolucionario, no permiten tales afirmaciones. En la segunda etapa del baazismo, y si bien es cierto que el régimen de Saddam Hussein ha aparecido ante los ojos del historiador occidental como una época institucionalmente estable, dicha asunción obviaría un gran número de disputas internas y conflictos territoriales de raíz étnica o religiosa que han conformado, históricamente – y dicho período no es una excepción – la vida diaria en grandes áreas del país. La estabilidad tan sólo podría aplicarse, y con reservas, a una cierta minoría sunní y a una serie de estructuras de control político, administrativo y militar o paramilitar creadas por el baazismo sobre algunas áreas y sectores. Sin embargo, es cuestionable el control efectivo de la administración baazista sobre extensas regiones del territorio iraquí, en especial sobre aquellos territorios del norte, habitados por la minoría kurda, zonas cuya “estabilización” sólo tuvo lugar, y de forma precaria, tras violentos episodios de represión masiva y genocidio, que incluyeron el uso de armas químicas y bacteriológicas sobre población civil.

Otro de los elementos que hacen patente una crónica inestabilidad de la zona es la guerra Irak – Irán, de más de diez años de duración, guerra de desgaste y expresión de la guerra fría, que conllevaría graves consecuencias económicas para ambos países. A pesar de todo, y de forma excepcional para lo que es habitual en la historia de la región, el régimen de Saddam Hussein mantuvo una

aparición de estabilidad institucional e incluso de apertura hacia occidente hasta fechas bastante cercanas, siendo su punto de inflexión la invasión de Kuwait en 1990, que provocó importantes cambios en la política exterior norteamericana hacia el dictador, hasta su transformación en uno de los miembros del “eje del mal”, usando la terminología acuñada por George W. Bush. Para comprender los acontecimientos actuales, y los procesos históricos del país, la aparente sensación de estabilidad no debiera hacernos olvidar los profundos conflictos latentes bajo la superficie. Estos conflictos serán decisivos para lograr una comprensión adecuada de la compleja situación actual que atraviesa el país.

2. Complejidades adicionales: geografía y configuración étnica y religiosa en el espacio iraquí.

La historia de Irak es extremadamente rica y compleja: sumerios, acadios, babilonios y asirios son algunas de las civilizaciones que ocuparon dicho espacio geográfico en la antigüedad. Posteriormente, persas, árabes, mongoles y turcos ejercieron su dominio sobre la región. Dicha sucesión de pueblos ha creado divisiones lingüísticas, étnicas, religiosas y culturales, algunas de las cuales perviven en la actualidad. Pasaremos, pues, a enumerar los actores presentes en la región, que conforman el espacio geográfico, político y cultural diverso y fragmentario en que se asienta el estado iraquí.

“(…) diversos grupos, con diferentes grados de poder, han intentado ejercer el control y llevar a otros a aceptar su propia visión sobre el futuro del país. A lo largo de la historia iraquí, estas visiones han entrado en contraste y competición. Las autoridades británicas durante los años 20, los *shaikhs* tribales bajo la monarquía y la república, nacionalistas árabes desde al menos los años 30, los ulemas chiíes durante todo este período, el Partido Comunista de Irak durante su apogeo en los 50 y primeros 60, los partidos kurdos en sus luchas internas y contra las autoridades centrales y, durante los últimos treinta años, Saddam Hussein y sus secuaces – todos han dejado su huella en la historia de Irak.”⁷⁶

De norte a sur: El Kurdistán, repartido entre varios estados vecinos (Turquía, Irán e Irak) ha sido fuente permanente de problemas para la

76 Dodge, T. *Op. Cit.* Pág 2.

construcción de un estado centralizado con base en Bagdad, máxime cuando la estructura del mismo ha tratado de asentarse sobre una minoría sunní, sólo mayoritaria en el centro del país⁷⁷

Los Kurdos, étnica, cultural y lingüísticamente diferenciados del resto de los iraquíes, han sido históricamente controlados por los estados que los rodean y el territorio en que habitan está repartido entre tres entidades diferenciadas: Irak, Irán y Turquía, y por lo general su espacio geográfico ha estado en manos, con muy diversos grados de autonomía o dependencia, del Imperio Otomano o el Imperio Persa. Se trata de una zona fronteriza, excepcionalmente importante desde un punto de vista energético – posee una importante cantidad de recursos petrolíferos, y estratégico – por tratarse de un área que separa potencias rivales. Desde la generalización del petróleo como combustible, varios países se han interesado por este territorio, y la presencia occidental ha sido una constante, en especial la británica. Ya hemos apuntado anteriormente algunas de las consecuencias de la importancia estratégica y económica del Kurdistán para el Imperio Británico, sobre todo para la construcción de un estado iraquí con una identidad homogénea. La capital del Kurdistán iraquí, Mosul, y los territorios bajo su control, ya figuraban como una de las prioridades *sine qua non* para el Imperio Británico, dedicado durante los años veinte y treinta a la tarea de estructurar su dominio colonial sobre la región.

El *triángulo sunní*, o *triángulo de oro*, de población mayoritariamente árabe, se sitúa entre las ciudades de Bagdad, Tikrit y Ramadi. La minoría sunní ha disfrutado, históricamente – con períodos de mayor equilibrio entre sunníes y chiíes⁷⁸ – de una situación de hegemonía sobre el resto de las minorías que habitan Irak, gracias entre otras cosas a su colaboración con la administración colonial, su carácter urbano (concentrado alrededor de la capital, Bagdad) y una gran permeabilidad a movimientos sociales e ideologías como el socialismo, el nacionalismo y el pan-arabismo. El punto álgido de su hegemonía ha sido el régimen de Saddam Hussein. En la actualidad parece claro que ha perdido el control de las instituciones y se ha transformado en la fuente más importante de

⁷⁷ Lo que se denomina, en la terminología utilizada en la actualidad, como el “triángulo sunní,” siendo su vértice norte Tikrit, su vértice este Bagdad y su vértice oeste Ramadi. En esta zona se concentra la mayor parte de la población sunní del país, y ha sido la base territorial del apoyo al régimen de Saddam Hussein, especialmente alrededor de su ciudad natal, Tikrit. Muchos de los principales cuadros dirigentes del partido Baas durante el régimen de Saddam procedían de dicha ciudad.

⁷⁸ Uno de estos momentos de equilibrio es el período de la monarquía anterior a la revolución de 1958. En este período, y a pesar de una presencia en las instituciones del estado muy inferior a su proporción numérica, muchos chiíes alcanzaron gran relevancia económica y social. Posteriormente, el régimen de Saddam Hussein hizo esfuerzos para la integración de los chiíes, y algunos de los más importantes cuadros políticos y militares del régimen baazista eran de origen chií.

voluntarios para la guerrilla y las organizaciones fundamentalistas, y es por ello que su posición frente a la población chií ha variado sustancialmente, y ha tomado formas más violentas.

El suroeste del país, mayoritariamente chií, incluye el importante puerto de Basora. Irak posee uno de los lugares más sagrados para la teología chií: Kerbala, donde se halla la tumba del Imán Husseín. El lugar es visitado por una gran cantidad de peregrinos chiíes procedentes de Afganistán, Pakistán y el vecino Irán, entre otros, y tiene una importancia religiosa y simbólica capital. Tradicionalmente, la teología sunní califica como herética la versión sunní del Islam. Por esta, entre otras razones, los chiíes han sufrido persecución y represión allí donde los sunníes han gozado de hegemonía. Tradicionalmente, la parte más pobre y menos desarrollada de Irak ha sido la habitada por chiíes. Aunque parezca contradictorio, la mayor parte de los chiíes irakíes lucharon al lado de su país, defendiendo al régimen baazista frente a la invasión Iraní, incluso en los momentos más duros de la contienda y pese a la propaganda Iraní. La principal razón para ello es que los chiíes irakíes son árabes, no persas como los iraníes, hecho hábilmente utilizado por Saddam Husseín al presentar la contienda como un capítulo más de la rivalidad tradicional árabe-persa.

La necesidad de contar con un número suficiente de reclutas para el ejército contribuyó a la mejora de las relaciones con los chiíes, quienes componen alrededor del sesenta y cinco por ciento de la población de Irak. Como consecuencia, la guerra Irán-Irak, lejos de acrecentar la brecha entre sunníes y chiíes en el interior del país, contribuyó a la integración de los chiíes en la sociedad iraquí. A pesar de que amplios sectores del Islam aceptan hoy en día la versión chií como una escuela más dentro de la teología musulmana, los grupos más extremistas como los Salafíes, Al-Qaeda y los Talibán siguen considerándolos herejes y, por tanto, son objeto de persecución y hostigamiento.

En el nuevo equilibrio surgido tras el derrocamiento de Saddam Husseín, los términos se han invertido y son los chiíes quienes tienen el mayor grado de control sobre el nuevo Irak, en especial ante la negativa de una gran parte de los sunníes a participar en la construcción del nuevo ordenamiento constitucional. En el momento presente, existe una situación de enfrentamiento armado entre sunníes y chiíes en Irak, a la que contribuyen varios factores: por un lado, la pérdida de la posición hegemónica de los sunníes, y por otro la permeabilidad de estos a la influencia de los grupos fundamentalistas. La explosiva mezcla de factores religiosos y económico-políticos provoca que el conflicto actual sea especialmente violento. Uno de los elementos propagandísticos usados por la

teocracia iraní en la guerra Irán-Irak era la liberación de las ciudades santas de Kerbala y Kazimayn, en manos de los sunníes. Hoy en día, el control chií sobre dichos centros de peregrinación sigue siendo objeto de atentados de forma regular.

3. Problemas para la creación de una identidad nacional.

Hasta la llegada al poder de Saddam Hussein, Irak no se ha venido caracterizando por sus períodos de estabilidad institucional, política o territorial. De hecho, el país como tal es excepcionalmente joven. Creado tras la fractura del Imperio Otomano tras la primera guerra mundial para servir de plataforma a los intereses británicos y a una industria cada vez más dependiente del petróleo procedente de las colonias, la región en la que se articuló el nuevo estado era compleja, multicultural y multiétnica. La creación de un estado único en dichos territorios parece haber contribuido más a agravar las tensiones entre los diversos grupos allí asentados históricamente que a generar una verdadera conciencia nacional y ciudadana. Las causas de dicha distorsión podemos encontrarlas, en un principio, en la función principal para la que había sido creado el estado iraquí: su principal cometido era asegurar un constante flujo de petróleo hacia el puerto británico de Basora. Para garantizar el suministro y proteger los intereses de la metrópoli se dotó al estado de las herramientas necesarias para garantizar la dominación efectiva del territorio por la administración colonial británica o sus agentes, a imagen del sistema utilizado en la India. Posteriormente, durante el período posterior a la descolonización, las herramientas del estado pasaron a ser utilizadas por élites locales para garantizar su hegemonía y mantener bajo control y bandera iraquí al resto de los grupos étnicos, religiosos o tribales. Entre las causas del agravamiento de las tensiones está sin duda el hecho de que, en la mayoría de los casos, dichas herramientas han sido utilizadas para la represión o eliminación del oponente más que para una auténtica articulación nacional por encima de las diferencias grupales.

Si bien en un principio la revolución que culminó con la caída de la monarquía en 1958 pudo ser entendida por muchos como una etapa más del proceso de emancipación y liberación nacional, como un movimiento nacionalista cuyo objetivo sería una auténtica independencia económica y política del país, la realidad es que culminó con la dominación del país por parte de una casta o clan familiar/local militarizado, articulado en torno a una ideología populista, militarista, vinculada – más verbalmente que de hecho – al las doctrinas pan-arabistas, y en su mayor parte difusa y ecléctica, que progresiva pero implacable sería sustituida por el culto a la persona de Saddam Hussein.

“El pan-arabismo que ha jugado su papel en Irak e infectado su vida política ha sido una terrible simplificación de la historia de este cuestionable país, un látigo en manos de una minoría dedicada a la dominación de la política y a desposeer al resto de las comunidades de sus aspiraciones legítimas. Irak ha sido un país de montañeses kurdos, árabes de los pantanos, sunnís, chiíes, turcomanos, asirios, judíos y caldeos. Pero sólo los árabes sunnís han llegado al poder – la gente de la ciudad, la comunidad privilegiada por el estado (sunní) otomano.”⁷⁹

No es de extrañar, pues, que las tensiones reprimidas durante el período baazista (tensiones entre clanes, tensiones religiosas y tensiones étnicas) procedentes de épocas anteriores y exacerbadas por años de durísima represión, explotaran al derrocamiento del tirano y condujeran al país a una situación de guerra civil, especialmente compleja por la situación de ocupación militar y guerra de guerrillas en que ha derivado la invasión por fuerzas en su mayoría norteamericanas y británicas. Se establece en demasiadas ocasiones una relación causa – efecto directa entre la situación actual de fragmentación del país – que podría conducir, eventualmente, a la secesión de alguna de sus regiones, con la intervención de las fuerzas armadas norteamericanas y sus aliados para derrocar al régimen del tikrití.

Es evidente que la caída de Saddam Hussein ha precipitado los acontecimientos, ha acelerado los ritmos, y ha provocado un lamentable espectáculo sangriento del que la región tardará muchos años en recuperarse. A pesar de ello, sólo a través del esfuerzo militar constante – ejercitado históricamente por una variedad de actores, como el Imperio Británico, los revolucionarios nacionalistas y pan-arabistas de los años 50 o el partido Baas – y gracias a especiales circunstancias históricas, económicas y políticas que iremos desgranando a lo largo de estas páginas, se ha mantenido históricamente a lo largo de este siglo la entidad relativamente artificial que es Irak. Por ello, podríamos afirmar que la intervención norteamericana tan sólo ha venido a producir lo que, históricamente, se venía produciendo cada vez que el poder ha cambiado de manos en la región: la presencia de profundos conflictos entre grupos étnicos, religiosos o tribales, y la escasa capacidad de Irak como concepto superior capaz de generar adhesión, canales de participación colectiva en un proyecto nacional y rasgos de identidad compartidos por amplias capas de la

79 Ajami, Fouad. Iraq and the Arabs' Future. Foreign Affairs, Enero/Febrero 2003.

población autóctona. Irak, por lo general, ha venido siendo más una fuente de opresión, tal y como hemos visto, que de realización de aspiraciones colectivas.

“[el Estado Iraquí] había sido moldeado principalmente por Gran Bretaña, los Hachemitas y antiguos oficiales otomanos, y otros oficiales que buscaban el control del aparato del nuevo estado, así como por terratenientes y élites (...). Concebida inicialmente para forzar a todos los habitantes del estado a aceptar una situación de aceptación disciplinada, la fuerza armada había sido usada de forma constante (...) para eliminar la resistencia provincial. Del mismo modo, cuando la resistencia se trasladó a las ciudades (...), estos espacios públicos también fueron escenario del uso de la fuerza.”⁸⁰

Históricamente, las divisiones étnicas y religiosas no han sido solventadas por la construcción de una identidad nacional sólida por encima de las profundas diferencias. El grado de violencia, de conflicto y de coexistencia ha variado según las circunstancias, en no pocas ocasiones por puro pragmatismo, por la existencia de un enemigo exterior común, o por feroz represión, pero en ningún momento se ha producido una integración efectiva de todas las minorías dentro de una identidad superior. Sería posible mantener que la realización efectiva de Irak como un estado-nación con una identidad nacional homogénea que suavice las tensiones entre los diversos grupos que lo componen es, si no imposible, si extremadamente complicada, y que no ha tenido lugar hasta ahora. Del mismo modo, parece difícil que pueda tener lugar en estos momentos, y bajo la nueva constitución tutelada por las fuerzas aliadas de ocupación presentes en la zona. La supremacía chií parece fuera de toda duda, no en vano componen la mayor parte de la población, pero no parece que puedan mantenerse por mucho tiempo las fronteras de Irak tal y como las conocemos. La autonomía del kurdistán iraquí es cada vez mayor, así como la división entre sunníes y chiíes. Si las fronteras de Irak acaban pareciéndose más a las divisiones culturales y religiosas reales, y menos a las fronteras artificiales diseñadas durante la época colonial, fruto tan sólo de necesidades e intereses económicos ajenos, la fragmentación tal vez no sea un fenómeno negativo. Hasta ahora, los intentos por crear un país en Irak han resultado ser bastante infructuosos.

80 Tripp, Charles. *Op. Cit.*, 2000.

4. El período colonial: Irak bajo dominación británica.

En 1914, durante los comienzos de la primera guerra mundial, las tropas británicas – procedentes de la India⁸¹, desembarcan cerca de Basora y establecen una cabeza de puente desde la que coordinar sus acciones. El principal motivo del interés británico era, en este primer período, asegurarse el control de las comunicaciones terrestres con la India, a través de Irán y Afganistán. La creciente influencia del Imperio Alemán en la región – gracias a su alianza con el Imperio Otomano – y la creciente tensión inmediatamente anterior a la Gran Guerra, hacía ver el incremento de la presencia alemana como un grave riesgo para los intereses británicos en la más significativa de sus colonias. El control de los recursos petrolíferos, a pesar de encontrarse ya en la agenda, era aún un elemento secundario. A pesar de establecerse de manera firme alrededor de la plaza fuerte de Basora, los turcos opondrán una fuerte resistencia y no será hasta Marzo de 1917 cuando los británicos se hagan con el control de Bagdad y, al año siguiente con el control también de Mosul. Entre las claves del éxito de los británicos, se encuentra su alianza con los nacionalistas de origen árabe, que encontraron en los británicos una forma de liberarse de la hegemonía otomana. El rey Hussein ibn Alí, de origen hachemita, rompió su vínculo de vasallaje con el sultán turco y entregó su apoyo al Imperio Británico, liderando en 1916 la revuelta árabe que se extendería por territorios de Transjordania, Siria y Palestina.

Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, el territorio de Irak, junto con Palestina, fueron destinados a convertirse en un protectorado británico. Para entonces éstos ya ejercían su dominación militar y administrativa sobre la mayor parte del territorio. El territorio de Siria fue asignado a Francia, que tomará la decisión de expulsar del país en Julio de 1920 al hijo de Hussein ibn Alí, el Príncipe Faisal, quien había sido proclamado rey de Siria por un consejo nacional dos meses antes. Finalizada la guerra, los británicos designaron a Sir Percy Cox y al Coronel Arnold Talbot Wilson como responsables máximos del mandato británico sobre Irak. Ambos habían servido con anterioridad en la India, y aplicaron, especialmente este último, el estilo paternalista allí utilizado, para exasperación de los locales. El uso extensivo de funcionarios y subordinados de origen indio – que respondía a un intento de establecer lo antes posible una

81 Ello tendrá una importancia capital en el diseño de la estrategia de colonización militar y comercial que aplicará el Imperio Británico sobre la región. El modelo de colonización aplicado en la India implicaba la creación de líneas de comunicaciones (especialmente el ferrocarril), y el control de dichas rutas por las fuerzas coloniales británicas con el fin de garantizar la explotación – por parte de empresas privadas, de los recursos naturales del país. En el caso iraquí, la base del esfuerzo colonial será la explotación de los recursos petrolíferos, convertidos ya en un importante elemento estratégico, máxime a medida que evoluciona el conflicto bélico.

administración colonial eficiente – provocó el descontento y la frustración de la población iraquí⁸². Ya en fechas tan distantes como 1918 se formaron las primeras sociedades secretas anti-coloniales, compuestas por líderes tribales, intelectuales, estudiantes y líderes religiosos, quienes comenzaron a organizar la resistencia local y a coordinar acciones de hostigamiento contra el ejército de ocupación. La resistencia anticolonial fue asumida tanto por la población chií como por la población sunní, en muchas ocasiones formando parte de las mismas organizaciones. A principios de la década de los veinte, varias *fatwas* fueron promulgadas por clérigos locales condenando la dominación de musulmanes por no-musulmanes. Muy pronto, el coste de la ocupación se hizo inasumible, por lo que los británicos se vieron forzados a sustituir la administración militar por un gobierno provisional compuesto por árabes, mayoritariamente sunníes. En 1921 se estableció por fin un equilibrio que habría de durar hasta la revolución de 1958. Se estableció una monarquía afín a los intereses coloniales, el Príncipe Faisal fue coronado Rey de Irak y sus credenciales como líder nacionalista – obtenidas durante la revuelta árabe de 1916, así como su vinculación dinástica con la protección de los Santos Lugares del Islam parecieron lo suficientemente satisfactorias como para hacerlo atractivo para la población local.

Sin embargo, y a pesar del intento de construcción de una administración autóctona, la monarquía hachemita estuvo sometida en todo momento a una crisis de legitimidad. La dinastía no era de origen iraquí, y la propia institución monárquica no era consustancial a la historia de dicho territorio. Faisal fue percibido siempre por amplias capas de la población como un monarca impuesto por los británicos, sin cuyo apoyo no tendría poder alguno. Para lograr el equilibrio, los británicos trataron de resolver de algún modo una ecuación especialmente complicada: mantener su dominación colonial, aplacar las iras de los nacionalistas y sus sociedades secretas, garantizar la existencia de una monarquía afín con una apariencia autóctona, y mantener el equilibrio entre las aspiraciones de la población urbana y las de los líderes tribales, quienes reivindicaban derechos históricos sobre el control de amplios y difusos territorios. Al mismo tiempo, los líderes tribales servían como contrapeso al poder del rey. Tal ecuación, como veremos posteriormente, sigue hoy en día sin resolverse.

82 Para mayor información sobre el período colonial británico en Irak y sus consecuencias sobre la construcción nacional iraquí véase: *A Country Study – Irak*. Federal Research Division, Library of Congress, Estados Unidos, disponible online en: <http://memory.loc.gov/frd/cs/iqtoc.html> y Dodge, Toby: *Inventing Irak. The failure of Nation Building and a History Denied* (2003)

El sistema utilizado por los británicos fue la firma sucesiva de diferentes tratados Anglo-Iraquíes, con revisiones periódicas, por los que se garantizaba la hegemonía británica a cambio de ayuda económica y militar para el régimen monárquico. Progresivamente, el control político y militar sobre el terreno cedió terreno en favor del control económico, tratando por un lado de reducir el inmenso coste de la ocupación y por otro de mantener los precarios equilibrios socio-políticos que garantizaran dicha hegemonía.

El principal interés económico anglosajón era explotación de los pozos pertenecientes a la Iraq Petroleum Company (IPC), asentada principalmente en Mosul. La existencia en esa región de una mayoría de población de origen kurdo, es uno de los factores que contribuyen a explicar la complejidad de la construcción nacional iraquí, y que tiene importantes consecuencias en la actualidad. Por un lado, los árabes iraquíes estaban dispuestos a aceptar un mayor control británico sobre el vilayah de Mosul, como medio de mantener la provincia dentro del nuevo estado iraquí en lugar de bajo bandera turca. La población local, opuesta al control árabe, encontró acomodo bajo la protección de las tropas coloniales. Sin embargo, dicha población, bajo la tutela británica, protegida, armada y relativamente independiente del resto del país (manteniendo el derecho a ocupar puestos clave en la administración local y regional en todas las áreas kurdas, así como otra serie de derechos destinados a la protección de la lengua autóctona), se convirtió en un eterno problema para la creación de un estado unitario en Irak, máxime cuando el régimen de Kemal Atatürk anexionó a Turquía gran parte del territorio del Kurdistán, cercenando cualquier posibilidad de creación de un estado kurdo independiente. Todo el entramado de dominación colonial británica – control económico y militar, establecimiento de una monarquía afín, promoción de una administración autóctona, inclusión del Kurdistán dentro de las fronteras de Irak – a pesar de conseguir un cierto equilibrio no contribuyó a la resolución de los problemas latentes, en especial las fracturas culturales, étnicas y religiosas. Al contrario, contribuyó a preservar dichas fracturas en el tiempo, así como a exacerbar el sentimiento nacionalista, los conflictos religiosos (internos y externos), y los conflictos regionales y étnicos. Quizá lo más contradictorio sea que, a pesar de la unidad de diversos grupos locales frente a la metrópoli, la creación de una identidad nacional iraquí fuerte y claramente definida no tuvo lugar. Los conflictos locales y las profundas divisiones fruto de la creación de un estado profundamente artificial sobre un territorio con un grado nulo de cohesión cultural, religiosa y étnica, han venido marcando el devenir histórico de Irak. El 13 de Octubre de 1932 Irak se convierte formalmente en un estado independiente, y pasa a formar parte de la Sociedad de Naciones. Las tensiones entre los diversos grupos por encontrar un

lugar adecuado a sus intereses dentro del nuevo estado no hacen si no agudizarse.

“La historia moderna de Irak es una historia de la forma en que las gentes que se encontraron viviendo en el nuevo estado Iraquí fueron arrastradas hacia su órbita. La creación de un estado centralizado en Bagdad en 1920-21, con sus fronteras, su burocracia y su sistema fiscal, estableció un nuevo marco para las políticas (...). Controlado primero por oficiales británicos, y luego iraquíes, el estado demandó nuevas cosas a sus habitantes, provocando que la gente repensara las identidades políticas y los valores e intereses existentes. A veces, éstos fueron adaptados para servir al estado y a sus dirigentes; otras veces fueron marginalizados o suprimidos. La historia del estado (...) es en parte la historia de las estrategias de cooperación, subversión y resistencia adoptadas por diversos Iraquíes intentando llegar a un entendimiento con la fuerza que representaba el estado.”⁸³

Si deseamos comprender la realidad actual iraquí, hemos de remontarnos necesariamente al período colonial británico del que es fruto. La complejidad con la que Estados Unidos y sus aliados se encuentran la hora de establecer un nuevo estado en Irak, una nueva estructura capaz de mantener la estabilidad – y podría decirse, de mantener un nuevo hecho colonial, donde la supremacía económica y militar está en manos de los Estados Unidos de América en lugar de en las del Imperio Británico, encuentra su mejor explicación en la complejidad territorial, la artificialidad de fronteras y estructuras impuestas desde el exterior durante los diversos períodos coloniales (antiguos y modernos). Dichas estructuras e imposiciones poco o nada tienen que ver con las aspiraciones y la historia de sus habitantes. Por ello, podría afirmarse que el concepto de Irak como nación ha sido expresión histórica y política, así como consecuencia, del colonialismo occidental: se construyó específicamente como herramienta para ser utilizada por el Imperio Británico para mantener su hegemonía sobre la región. Del mismo modo, la decisión sobre la intervención británica en la región se basó en consideraciones geoestratégicas de carácter global, en el marco de un incremento de la presencia alemana en la zona, así como de una contienda bélica mundial inminente, donde las comunicaciones pasaron a convertirse en una de las preocupaciones prioritarias. En segundo lugar, dichas estructuras jerárquicas y militares sirvieron como modelo para el establecimiento de dictaduras militares post-coloniales que se han sucedido tras la revolución anti-monárquica. La lectura de la obra de Toby Dodge, *Inventing Irak*, es especialmente

83 Tripp, Charles. *A History of Iraq*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2000. Págs 1 y 2.

interesante para comprobar la supervivencia en nuestros días de los fenómenos de resistencia anticolonial, y pone en un contexto histórico adecuado la situación actual de ocupación militar y protectorado norteamericano y británico. Las similitudes con la ocupación actual son sorprendentes:

“El 2 de Julio de 1920, una revuelta, o *thawra*, surgió a lo largo del bajo Éufrates. Alentada por una población resentida contra el estilo de mano dura empleado por las fuerzas de ocupación, la rebelión se extendió con rapidez por todo el sur y el centro del país. Enfrentados a unos 131.000 oponentes armados, el ejército británico no recuperó el control del territorio hasta después de seis meses, en Febrero de 1921. El coste en vidas y en dinero de la revuelta hizo la ocupación continuada de Irak cada vez más impopular para la opinión pública británica. (...) Desde 1921 en adelante, los británicos continuamente intentaron recortar los costes de su presencia en Irak. Al final, se tomó la decisión de librarse del país lo más rápido posible. El resultado fue el fracaso de la construcción de un estado liberal, e incluso de un estado estable en Irak.”⁸⁴

5. La monarquía iraquí y la revolución de 1958.

Las fronteras arbitrarias que dividían Irak y los otros estados que emanaron de la fragmentación del imperio otomano y el hecho colonial marcaron el signo de los conflictos religiosos y étnicos que han dificultado el desarrollo histórico de la región. La monarquía iraquí no fue una excepción, y grupos étnicos como kurdos y asirios, quienes reivindicaban la creación de estados autónomos propios. La represión de ambos movimientos fue una de las principales tareas encomendadas al ejército de la monarquía iraquí, constituyendo efectivamente el comienzo de la participación militar en la política del recién independizado país. Al mismo tiempo, las contradicciones entre modernización económica, estructuras tribales y cambios en la autoridad llevaron a Irak a una revolución social que duraría más de treinta años. La muerte del Rey Faisal en Suiza en 1933, dejó a Irak sin líderes visibles. Su hijo, Ghazi, educado en occidente e incapaz de tratar con las sutilezas de los enfrentamientos tribales, fue percibido como una marioneta del colonialismo en manos de los británicos, por lo que la monarquía sufrió un deterioro imparable, sometida a la alternancia (caótica, violenta, sometida a sucesivos golpes de estado) entre movimientos pan-arabistas, por un lado, y comunistas, por otro, con cada vez mayor relevancia del ejército. La monarquía mantuvo una postura

84 Dodge, T. *Inventing Iraq*. Págs 8 y 9.

pan-arabista y opuesta a los líderes tribales, lo que le permitió gozar del apoyo de un amplio sector del ejército, con lo que pudo mantenerse a la cabeza del estado. Sin embargo, la muerte en 1939 de Faisal, y la regencia de Amir Abd al-Ilah y el gobierno de su primer ministro, Nuri al-Said, cambiaron la posición ideológica de la institución, pasando a apoyar decididamente a los líderes tribales. El pan-arabismo se había convertido en la ideología principal del ejército iraquí. Esto último, junto al cada vez mayor sentimiento anti-británico de la población, tuvo como resultado la formación de grupos de oficiales cuyos objetivos pasaron a ser el derrocamiento del monarca. En el contexto de la segunda guerra mundial, los sentimientos anti-británicos fueron promovidos por la Alemania Nazi, e Irak pasaría a ser escenario del conflicto mundial. El país quedó dividido políticamente entre los dos bandos. Mientras el regente y Nuri as Said eran firmes aliados de los británicos, parte del ejército y en especial Rashid Alí, nuevo primer ministro, quien dirigió un golpe de estado contra la monarquía, obligándola a abandonar el país. Alí se situó en la jefatura del estado en 1941 constituyendo un gobierno ultranacionalista e impidiendo a los británicos el despliegue de tropas en Irak.

Las consecuencias no se hicieron esperar y el ejército británico ocupó Basora, basándose en una violación del tratado anglo-iraquí de 1930. El ejército iraquí recibió apoyo alemán, así como un flujo constante de voluntarios opuestos a una nueva colonización, pero no era suficiente para resistir la invasión británica. La reimposición de la monarquía y del regente Abd al-Ilah a través de la invasión británica marcaría para siempre el destino de la monarquía iraquí. Desde entonces, ya no volvería a asociarse con los sentimientos nacionalistas, y por el contrario sería percibida como una imposición extranjera, un anacronismo sin legitimidad popular alguna. En 1943 Irak se incorpora a los aliados contra el Eje, y pasó a cooperar completamente con los británicos, sirviendo como base para la invasión de Irán. En 1945 constituyó junto con Egipto, Transjordania, Líbano, Arabia Saudí, Siria y Yemen la Liga Árabe, cuyos principios teóricos eran la promoción de la unidad árabe, aunque la realidad era que se trataba de una organización inspirada por el Reino Unido para mantener a dichos estados como aliados de occidente. Igualmente, Irak pasó a formar parte en 1945 de la Organización de las Naciones Unidas.

La segunda guerra mundial representó un alto coste para un país como Irak, en especial desde un punto de vista económico. Los problemas sociales y económicos del país se agudizaron, lo que permitió el ascenso de los movimientos comunistas en todo el país, especialmente en los núcleos urbanos. Por otro lado, el autoritarismo de Nuri as Said y su vinculación con el Reino

Unido le hicieron cada vez más impopular para la mayor parte de la población iraquí. En 1948 se produjo un gran levantamiento social contra el régimen alentado por los sectores nacionalistas. La crisis económica fue mermando progresivamente los pocos apoyos con los que contaba la débil monarquía. A pesar de que a partir de los años 50 la industria petrolífera empezó a mejorar las cuentas del gobierno, impulsando una tímida industrialización, la monarquía cayó en una serie de errores en su política exterior que contribuiría a erosionar todavía más sus frágiles bases. La oposición del regente a las políticas de Nasser, en Egipto, y su rechazo a dicho modelo de pan-arabismo, impulsó una campaña de este último contra la monarquía iraquí. En 1955 Nasser lanzó discursos alentando al ejército iraquí a alzarse contra el monarca. Por otro lado las opiniones divergentes entre regente y primer ministro sobre la cuestión siria (Abd al-Ilah había tratado de favorecer la unión entre ambos países, a lo que se oponía el primer ministro), habían distanciado a ambos y la oposición política, ante las muestras de debilidad del régimen, redobló sus esfuerzos contra él. Los acuerdos con Jordania en 1958, que representaban la unión de los monarcas hachemitas contra la nueva unión entre Siria y Egipto, aisló por completo al régimen y su derrocamiento se hizo inminente. El régimen tan sólo era capaz de mantener su posición a través de cada vez mayor represión y control político.

En Julio de 1958 Abd al Karim Qasim y Abd as Salaam Arif, ambos oficiales de alto rango, contravinieron las órdenes dadas por el monarca de acudir en defensa de Jordania para prevenir la expansión de los movimientos anti-occidentales que estaban desarrollandose en el Líbano, y se dirigieron hacia Bagdad y proclamaron la república y la caída del antiguo régimen. Tanto el regente Abd al-Ilah, el Rey Faisal II y Nuri as Said fueron ejecutados, y el golpe de estado no encontró oposición alguna, recibiendo por el contrario un enorme apoyo popular. La revolución cambiaría por completo el mapa social del país, destruyendo la estructura tribal, acabando con el poder de sheiks y terratenientes, dando por el contrario más poder a los nuevos sectores sociales: trabajadores, campesinos y clases medias. Sin embargo no solucionó los largos conflictos entre árabes y kurdos, chiíes y sunnís, por el contrario, en una tendencia que se ha repetido a lo largo del tiempo, el cambio de régimen contribuyó a reavivar estos enfrentamientos. El régimen de Qasim, abiertamente orientado hacia la izquierda, le permitió gozar del apoyo popular de amplios sectores de la población, pero sin embargo no resistió las revueltas kurdas, las divisiones internas y los conflictos étnicos y sociales existentes. Su alejamiento de los comunistas y su creciente personalismo y autoritarismo le hicieron perder gran parte de sus garantías de mantenimiento. La situación se convirtió en extremadamente volátil. En la escena internacional, sufriría el total aislamiento,

de una parte por el contexto de la guerra fría y el temor a que los comunistas se hicieran con el país, por otro debido a sus conflictos fronterizos con el régimen del Shah de Persia. Las reclamaciones iraquíes sobre el recién nacido estado de Kuwait sufrieron un golpe definitivo cuando en 1961 el país era admitido en la Liga Árabe por unanimidad. Irak respondió rompiendo sus relaciones diplomáticas con los países vecinos. La oposición interna se concentró en torno al Partido Comunista de Irak y al entonces relativamente pequeño, pragmático y oportunista partido Baas. En febrero de 1963 Qasim terminaría por caer en un golpe de estado organizado principalmente por los baazistas, que iban a incrementar progresivamente su importancia en la vida política del país a partir de este momento.

A pesar del éxito inicial, la caótica y volátil situación del país no permitía todavía el establecimiento de un régimen estable. Baazistas, nacionalistas y comunistas pugnaban repetidamente de forma violenta por el control de las instituciones del estado y del ejército. Kurdos y chiíes seguían manteniendo sus tradicionales lealtades, perpetuando sus propios conflictos. Las estructuras tribales tradicionales seguían marcando gran parte de la vida del país, pese a la ascensión de los grupos sociales urbanos.

El liderazgo de Ali Salih as Saadi fue puesto en entredicho en noviembre de 1963 por un golpe de estado de un grupo de oficiales del ejército, algunos nasseristas y la rama del partido Baas dirigida por el entonces presidente Arif. No podría hablarse con propiedad de la existencia de estabilidad alguna durante este período, ni siquiera de la existencia de un gobierno tal y como lo comprendemos desde nuestra perspectiva occidental. Entre 1963 y 1968 se produce una alternancia, en muchas ocasiones violenta – si bien también se producen en este período golpes de estado y derrocamientos sin que se tengan lugar derramamientos de sangre, como este primer golpe protagonizado por Arif – entre sucesivos *hombres fuertes* de origen castrense, sin alcanzar en momento alguno mayor estabilidad⁸⁵. Los conflictos con la vecina Siria, la no intervención del régimen de Arif en la Guerra Árabe-Israelí de 1967 terminó por desacreditarlo por completo a los ojos de la población. Lo más destacable de esta etapa es la cada vez mayor presencia del partido Baas en los sucesivos pronunciamientos, por encima de nasseristas y comunistas, hasta llegar al régimen de al-Bakr, antecedente directo del régimen personalista de Saddam Hussein.

85 Para mayor información sobre este convulso período es de especial claridad la obra de Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*.

6. La ascensión de Saddam Hussein y la guerra Irán-Irak.

El partido Baas ha sido definido por los propios iraquíes en múltiples ocasiones como “una fachada”, e incluso como “absolutamente nada”. Son términos que describen una estructura compleja, muy ramificada, con presencia en todas las capas de la sociedad, que ocupa las instituciones políticas y administrativas del estado, a la vez que las subvierte. Su corpus ideológico es vago, impreciso, contradictorio, compuesto por elementos populistas, pan-arabistas, nacionalistas y socialistas, y cuyo principal rasgo sería el pragmatismo, la adaptabilidad y su innegable componente caudillista, autoritario y paternalista. La principal función del partido Baas ha sido la de mantenerse en el poder, y asegurar unos ciertos niveles de aceptación social, más pasiva que activa, a través de una movilización permanente que busca la desmovilización de la sociedad, su tácito consentimiento y su implicación en los sistemas de control social y político cuyo fin es el mantenimiento de un determinado orden.

“El Baaz es el instrumento esencial de un sistema coercitivo donde la intimidación prevalece sobre la fuerza. Gracias al partido, el régimen mantiene una presión, moderada y constante a la vez, sobre la vida de cada uno. Esta presión es suficiente para garantizar la colaboración, superficial pero sin contratiempos, de una población globalmente reducida a la pasividad y a la indiferencia.”⁸⁶

El ascenso de Saddam Hussein en el partido Baas y su llegada al poder recuerda bastante a lo que conocemos respecto al estalinismo. Una figura destacada por su capacidad de organización y por la eliminación de sus enemigos políticos (en numerosas ocasiones física), se convirtió en una de las piezas clave del régimen de Ahmad Hasan al-Bakr. Entre 1968 y 1979 Saddam pasó a dominar el partido a través de numerosas purgas, juicios, ejecuciones e intimidación de sus oponentes, pese a que la figura que otorgaba la necesaria legitimidad popular era Bakr, asociado a la causa del nacionalismo árabe y que gozaba del control del ejército. La pérdida de la relevancia de la causa pan-arabista, del nasserismo y de los lazos con Siria permitieron al partido Baas centrarse en los asuntos internos del país, y la homogeneidad de los miembros del partido – prácticamente en su totalidad vinculados familiar o tribalmente entre sí – fue un elemento más de su solidez. El baazismo resistió intentos de nuevos golpes militares. La institucionalización del dominio del partido Baaz fue compleja dada la escasa base social del mismo y su carácter de élite cada vez

86 Ahmed Hijazi, en el diario francés *Le Monde*.

más reducida. Los puestos más importantes de la administración militar fueron asignados a tikritíes, resultando en la hegemonía de dicha casta sobre la política, la administración y las fuerzas armadas. Se construyó un triunvirato con Bakr, Saddam Husseín y su cuñado, el general Khayr Allah Talfah.

A partir de mediados de los años 70, comenzó el declinar físico de Hasan al-Bakr, quien cedió progresivamente el poder a Saddam Husseín. En 1977 los mecanismos de inteligencia, los comités del partido y los ministerios rendían cuentas a Saddam en lugar de a Bakr. Husseín, con un carácter más autoritario, comenzó a acumular cada vez mayores poderes, a centralizar la toma de decisiones y a transformar el régimen en una dictadura personal.

En este período, la cuestión kurda, enmarcada en el contexto de la guerra fría, tomó una mayor relevancia. La estrategia utilizada por el tikrití contra los kurdos, de negociación y concesiones, combinada con represiones brutales, terminó con la rebelión. En 1976 Saddam Husseín centró sus esfuerzos en el desarrollo económico del país. La industrialización y la exitosa distribución de sus beneficios generaron un amplio apoyo popular. Por primera vez en la historia, un gobierno iraquí había tenido éxito en la creación de una comunidad nacional por encima de las divisiones sociales existentes, aún siendo un gobierno opresivo y cruel. Los éxitos en el ámbito económico llevaron a Saddam Husseín a impulsar una política exterior de mayor perfil, tratando de jugar un papel dirigente en el mundo árabe.

La guerra Irán-Irak ha sido una de las guerras más sangrientas de los años 80, y es un compendio de conflictos religiosos, disputas fronterizas y diferencias políticas, desde la tradicional enemistad entre chiíes y sunníes hasta el eterno conflicto étnico árabe-persa. Todos estos elementos contribuyeron a la persistencia temporal y a la crueldad de las hostilidades. Los enfrentamientos fronterizos se habían producido con regularidad a lo largo de los años 70 y principios de los 80. La ascensión del Ayatolah Jomeini y su revolución islámica era percibida como una amenaza al pan-arabismo, y éste sentía una especial enemistad contra el país que le había expulsado en 1977 después de haber vivido quince años en Nayaf. Jomeini clamó venganza repetidas veces por las víctimas de la represión baazista contra los chiíes. El régimen de Bagdad tenía razones para temer la expansión de la conflictividad chií en áreas fronterizas como consecuencia del apoyo de la revolución iraní. La debilidad del ejército de Jomeini, cuyos principales generales habían sido ejecutados tras la revolución, permitió a Saddam Husseín albergar la esperanza de una victoria rápida de los iraquíes, quienes se aprestaron a preparar su campaña militar.

En un primer momento, la superioridad iraquí era absoluta, y su equipo (de origen soviético), efectivos, disposición estratégica y moral mucho más ventajosa que la de un Irán sumido en el caos relativo de su reciente revolución islámica. El 22 de Septiembre de 1980 Irak lanzó un ataque preventivo con su aviación sobre las principales bases aéreas del enemigo. Simultáneamente, envió a sus tropas acorazadas a territorio iraní, con gran éxito inicial. Las victorias relámpago de los iraquíes hicieron pensar en una victoria rápida. Sin embargo, la resistencia iraní fue mayor de la prevista, y tras los primeros meses de contienda, en Enero de 1981 comenzó a aplicar una estrategia de “marea humana” a través del empleo de miles de voluntarios. El conflicto pasó a una fase de estancamiento, impidiendo los avances de las tropas iraquíes y provocando miles de muertes.

En 1982 el régimen de Teherán lanzó su mayor ofensiva contra las hasta entonces impenetrables líneas iraquíes, quienes se vieron obligadas a retirarse a posiciones defensivas, produciendo un cambio en el signo del conflicto. Sin embargo el cada vez mayor apoyo soviético a Saddam Hussein, a través del envío de nuevas y más sofisticadas armas, evitó mayores progresos de los iraníes. Ambos países comprometieron hasta el último hombre de sus reservas en el conflicto, y en 1983 las bajas ascendían a 120.000 iraníes y 60.000 iraquíes. A pesar de las pérdidas, Irán estaba en mejor disposición de ganar finalmente la guerra. El conflicto perduró en el tiempo, mientras ambos contendientes eran incapaces de asestar un golpe definitivo que rompiera las defensas del contrario.

Durante los siguientes años, tanto una mala utilización de su tecnología militar como el gran tamaño del frente y lo sólido de las posiciones siguieron provocando un desgaste progresivo en ambos bandos, causando aún mayores pérdidas humanas. El empleo de armas químicas por parte de Irak tanto contra Irán como contra los kurdos al norte del país fue denunciado en repetidas ocasiones. Pese a haber sido percibido en un primer momento por la opinión pública internacional como un elemento de contención del régimen radical de Jomeini, el empleo de armas químicas y la duración del conflicto hicieron mella en la imagen del régimen de Saddam Hussein. En agosto de 1988 Teherán acabó aceptando un acuerdo de paz por el enorme coste económico de la guerra, que finalmente concluyó en algo parecido a un empate. Las estimaciones del coste en vidas de la guerra oscilan entre el medio millón y el millón de muertos, aunque hay fuentes que doblan dichas cifras. Irán fue el país que sufrió el mayor número de bajas. La bancarrota absoluta del país fue uno de los motivos para que

Saddam Husseín empezara a considerar la invasión del vecino Kuwait, con el objetivo de controlar sus grandes recursos petrolíferos.

7. La Guerra del Golfo y sus consecuencias.

Hemos de señalar, antes de continuar el análisis histórico que, siguiendo la terminología más aceptada en la actualidad, denominaremos al conflicto de 1991 “Guerra del Golfo”, y a la invasión norteamericana de 2003 “Guerra de Irak”, con el fin de distinguir suficientemente dos situaciones, diferentes en su carácter y consecuencias, y separadas una década en el tiempo.

El apoyo de los Estados Unidos a Irak durante la guerra Irán-Irak, debido a la amenaza que representaba la expansión del modelo de revolución islámica iraní, había resultado en un Saddam Husseín con mayor poder y capacidad para actuar en la escena internacional. Durante la contienda se realizaron desde Estados Unidos envíos de material químico y bacteriológico de doble uso, civil y militar, con destino Irak, que el régimen utilizó para la fabricación de armas empleadas a diario durante el conflicto, y posteriormente para la represión de los nacionalistas kurdos. El apoyo económico y militar recibido contradecía disposiciones e informes anteriores de la inteligencia estadounidense, que ya en 1979 habían incluido al país en una lista de naciones que daban apoyo o cobertura a actividades terroristas⁸⁷, por lo que fue eliminado de la lista en 1982, con el fin de poder recibir la tecnología militar anteriormente mencionada.

La justificación de la agresión contra Kuwait fue el apoyo a una revolución popular en el país contra la monarquía de Sheik Jaber al-Ahmed, un régimen “con sólo un extremadamente limitado soporte parlamentario⁸⁸”, y los comunicados iniciales de Saddam Husseín hablaban de una ocupación limitada, cuyo objetivo sería garantizar la celebración de elecciones, tras las cuales las tropas Irakíes serían retiradas. El embajador Iraquí en los Estados Unidos, Mohamed al-Mashat, garantizó a la administración norteamericana que la retirada de las tropas no se demoraría en el tiempo:

“Las fuerzas iraquíes serán retiradas tan pronto como la situación se estabilice, y tan pronto como el gobierno libre de Kuwait lo desee. Esperamos

87 Departamento de Estado Norteamericano: *US List of State Sponsors of International Terrorism*, 29 de Diciembre de 1979.

88 *Fashback: Invasion of Kuwait*, BBC, 1 de Agosto de 2000.

que esto sea un asunto de unos pocos días, o unas pocas semanas, como máximo⁸⁹”.

Según algunos autores, uno de los motivos principales por los que el régimen de Saddam Hussein tomó la decisión de invadir militarmente y anexionar Kuwait a las provincias iraquíes de Basora fue la pasividad o ambigüedad de la respuesta de la administración norteamericana de George Bush (Sr.). De hecho, y en un primer momento, las declaraciones de los Estados Unidos han llegado a interpretarse, si no como luz verde a la invasión, sí como una aceptación tácita de la misma. En todo caso, la absoluta neutralidad mostrada por Estados Unidos en sus declaraciones hizo, con toda lógica, pensar al dictador que la invasión no supondría excesivas consecuencias negativas, y en todo caso que jamás sería el detonante de una acción militar internacional contra Irak.

“No tenemos opinión sobre los conflictos entre Árabes, como su desacuerdo fronterizo con Kuwait. Yo estaba presente en la Embajada Americana en Kuwait durante los últimos años 60. La instrucción que teníamos en dicho período era que no debíamos expresar opinión alguna sobre este asunto, y que este asunto no tiene relación con América. James Baker ha ordenado a nuestro portavoz oficial que enfatice esta instrucción. Esperamos que puedan ustedes solucionar este problema utilizando cualquier método conveniente a través de [Chadli] Klibi [en aquel momento Secretario General de la Liga Árabe] o a través del Presidente Mubarak. Todo lo que esperamos es que estos asuntos se resuelvan con rapidez.”⁹⁰

Sin embargo, la invasión provocó una gran escalada de la tensión en la zona, entre otras causas por la amenaza que representaba para los suministros internacionales de petróleo. Tras la condena por parte del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, al tiempo que la Liga Árabe advertía de los riesgos de una intervención internacional y reclamaba una solución estrictamente árabe al conflicto, rápidamente se puso de manifiesto que la invasión de Kuwait amenazaba de forma grave la integridad territorial de Arabia Saudí, aliado preferente de los Estados Unidos en la región. La Directiva de Seguridad Nacional número 45, redactada por la Casa Blanca el 20 de Agosto de 1990 constituye la justificación legal de las sucesivas intervenciones norteamericanas

89 Idem.

90 April Glaspie, Embajador norteamericano en Irak, en negociaciones con Saddam Hussein. *Transcripción de las negociaciones previas a la invasión Iraquí de Kuwait*, 1990. The New York Times, 23 de Septiembre de 1990.

en la región y deja claras las razones de las mismas en un contexto estratégico y económico cada vez más definido, en que los Estados Unidos importan prácticamente la mitad del petróleo que consumen y, por tanto, son más vulnerables a las amenazas sobre la producción y distribución de crudo. Un Kuwait controlado por Irak representaría una posibilidad de reducción del flujo de petróleo y tendría un impacto significativo sobre la economía norteamericana. Prevenir y minimizar cualquier impacto económico de este tipo será una prioridad para las administraciones norteamericanas desde este momento:

“Los intereses de los E.E.U.U. En el Golfo Pérsico son vitales para la seguridad nacional. Estos intereses incluyen el acceso al petróleo y la seguridad y estabilidad de estados amigos clave en la región. Los Estados Unidos defenderán sus intereses vitales en el área, a través del uso de las fuerzas militares de los E.E.U.U. si ello es apropiado y necesario, contra cualquier poder con intereses enemigos a los nuestros propios. Los Estados Unidos también apoyarán la autodefensa individual y colectiva de los países amistosos en el área para permitirles jugar un papel más activo en su propia defensa. Los Estados Unidos alentarán las expresiones efectivas de apoyo y la participación de nuestros aliados y de otros estados amistosos para promover nuestros intereses mutuos en la región del Golfo Pérsico”.⁹¹

Las declaraciones del propio régimen de Bagdad⁹², la vaguedad e imprecisión de las fronteras entre ambos estados, y la cercanía de Kuwait a los más importantes yacimientos petrolíferos saudíes, se unieron a una constatación de la debilidad real del estado saudí para contrarrestar una hipotética invasión iraquí, si este fuera el deseo de Saddam Hussein. Esto provocó un cambio de perspectiva en la administración norteamericana, cuyo presidente se apresuró a anunciar el envío de una misión militar “completamente defensiva” a Arabia

91 George Bush (Sr.), *National Security Directive 45*, 20 de Agosto de 1990. Se trata de un memorándum destinado al núcleo de la administración de los Estados Unidos, en su más alto nivel, incluyendo al vicepresidente, secretarios de estado, directores de los servicios de inteligencia y las fuerzas armadas, e incluye un breve análisis de la situación así como una serie de disposiciones económicas y diplomáticas a seguir. (Documento secreto desclasificado en 1996, y recogido en los análisis de seguridad nacional y estrategia de la *Federación de Científicos Americanos – Federation of American Scientists*, <http://www.fas.org>). El documento afirma que la intervención norteamericana tiene como objetivo “...la protección de los intereses norteamericanos en el Golfo y en respuesta a las peticiones del rey de Arabia Saudí y del Emir de Kuwait (...) para prevenir y, si fuera necesario, defender Arabia Saudí y otros estados amigos (...) de más agresiones iraquíes”.

92 Los ataques verbales del régimen iraquí a la monarquía saudí se centraron en la cuestión religiosa, a la manera de las organizaciones fundamentalistas y de las críticas empleadas por el aparato de propaganda de la revolución iraní denunciando a la dinastía saudí como guardianes ilegítimos de los santos lugares. Al mismo tiempo, se incorporó a la bandera de Irak la frase “Allahu Akbar” (Alá es Grande), y se difundieron imágenes del líder iraquí rezando en mezquitas kuwaitíes para tratar de ganarse el apoyo de la parte más religiosa de la sociedad saudí, al tiempo que se trataba de impedir la formación de grupos muyahidín de resistencia.

Saudí. La operación sería bautizada como “Escudo del Desierto” (Desert Shield), y sería el preludio de la siguiente “Operación Tormenta del Desierto” (Operation Desert Storm) sobre territorio kuwaití e iraquí.

Una larga serie de resoluciones, tanto de las Naciones Unidas como de la Liga Árabe, fueron emitidas para tratar de resolver el conflicto. Entre todas ellas destacan el ultimátum definitivo para la retirada de las tropas iraquíes de territorio kuwaití, la resolución 678, que autorizaba finalmente el uso de la fuerza contra el régimen de Saddam Husseín de no retirarse las tropas invasoras el 15 de Enero de 1991. El secretario de estado norteamericano, James Baker, destaca en estos momentos como impulsor de una gran coalición internacional contra Irak, a la que se unirían 34 países de todo el mundo. A pesar de ello, las fuerzas norteamericanas constituyeron de forma abrumadora el grueso del ejército que participaría finalmente en el teatro de operaciones. La beligerancia de Irak contra otros países árabes, así como los beneficios económicos ofrecidos por la administración norteamericana persuadieron a varias naciones para su incorporación. La principal razón esgrimida por los Estados Unidos para la guerra fue su estrecha relación de amistad con Arabia Saudí. Como razones adicionales, se utilizaron los abusos en materia de derechos humanos cometidos por el régimen iraquí, así como la posibilidad de la existencia de armas de destrucción masiva. Mención especial merece la neutralidad oficialmente declarada por Israel, a pesar de sufrir varios ataques con misiles iraquíes sobre su territorio. Irak rechazó varias ofertas de paz, aceptando tan sólo la retirada de Kuwait a cambio de una retirada de las tropas sirias presentes en Líbano, y de una retirada israelí de Cisjordania y Gaza, los Altos del Golán y el sur del Líbano. El 17 de Enero de 1991 los Estados Unidos y los países de la coalición aliada lanzaron una campaña aérea masiva sobre territorio iraquí. Ese mismo día, Saddam Husseín hacía su famoso discurso sobre “la madre de todas las batallas, que terminará con un amanecer victorioso” a través de la radio estatal de Bagdad.

Pese a la propaganda oficial, y tras un primer momento en que las tropas iraquíes respondieron a los ataques aliados, en especial mediante el lanzamiento de misiles Scud sobre Arabia Saudí e Israel, y la ocupación de la ciudad saudí de Khafji, el régimen de Saddam cometió numerosos errores estratégicos que llevaron a la desmoralización de sus tropas, y en numerosos casos a su huida⁹³.

93 La estrategia iraquí fue el enfrentamiento a campo abierto contra las tropas aliadas, tratando de establecer frentes estables que provocaran un estancamiento del conflicto, tratando de maximizar las posibilidades destructivas de su artillería defensiva pesada. La sucesión de rápidas incursiones de divisiones acorazadas aliadas consiguió flanquear en repetidas ocasiones a las fuerzas iraquíes, provocando su

Una vez terminadas las acciones aéreas, los aliados lanzaron la campaña terrestre (Tormenta del Desierto) que culminaría rápidamente con la liberación de Kuwait el 27 de Febrero. En su huida, las tropas iraquíes incendiaron y trataron de destruir los pozos de petróleo kuwaitíes, provocando la mayor marea negra de la historia. Las imágenes de los aviones norteamericanos volando entre enormes columnas de humo, sobre un mar cubierto por una espesa capa de petróleo, son quizá la imagen más impactante de toda la guerra, así como las filmaciones de las aves debatiéndose entre la vida y la muerte cubiertas por el crudo, tratando de volar. El desastre ecológico se agravaría posteriormente con los efectos sobre la población civil y las tropas (tanto iraquíes como aliadas) del uranio empobrecido presente en ciertos proyectiles anti-blindados utilizados por las fuerzas aliadas, que esparcieron su carga letal por todo el teatro de operaciones.

Tras la retirada de Kuwait, se permitió a Saddam Hussein permanecer en el poder y se firmaron los acuerdos de paz que permitirían la supervivencia del régimen, así como el mantenimiento de su ejército. Las revueltas de kurdos y chiíes, al norte y sur del país, respectivamente, fueron duramente reprimidas por el ejército iraquí, lo que llevó a la creación de zonas de exclusión aérea en ambas regiones para evitar futuras masacres de población civil. Las razones de la decisión norteamericana de no lanzar una campaña mayor quedan claras al escuchar las palabras del Secretario de Estado de Defensa Dick Cheney, y contrastan significativamente con la posición que sostendría años después bajo la presidencia de George W. Bush:

“Supongo que si hubiéramos entrado allí, aún tendríamos fuerzas en Bagdad a día de hoy. Estaríamos gobernando el país. No habríamos sido capaces de sacar a todos del país y traerlos a casa.

Y el punto final que creo que debe ser tenido en cuenta es la cuestión de las bajas. No creo que pudiéramos haber hecho nada más sin bajas norteamericanas significativas. Y mientras todos quedaron tremendamente impresionados con el bajo coste del conflicto [de 1991], para los 146 americanos que murieron en combate y para sus familias, no fue una guerra barata.

Y la pregunta que queda en mi mente es: *¿Cuántas muertes americanas vale Saddam?* Y la respuesta es, no tantas malditas muertes. Así que creo que lo entendimos bien, tanto cuando decidimos echarlo de Kuwait, como

desmoralización y pérdida de efectividad. Las posiciones estáticas de tanques y baterías defensivas fueron blanco fácil para la tecnología superior de las tropas de la coalición. Se rechazó una estrategia de enfrentamiento urbano en Kuwait City, que podría haber supuesto muchas más bajas para las tropas aliadas y la pérdida de su principal ventaja: la habilidad de matar a grandes distancias.

cuando el presidente tomó la decisión de que habíamos logrado nuestros objetivos, y que no íbamos a enredarnos con los problemas de intentar derrocarlo y gobernar Irak⁹⁴”.

8. Guerra y ocupación de Irak.

A pesar de que el poder y las capacidades ofensivas del régimen de Saddam Hussein quedaron fuertemente mermadas como consecuencia de la Guerra del Golfo, Estados Unidos tomó la polémica decisión de invadir Irak una vez más, en esta ocasión para derrocar al dictador que antaño fuera destinatario de su ayuda. En el contexto de la larga sombra de los atentados del 11 de Septiembre de 2001 sobre Nueva York, Irak fue incluido en el “Eje del Mal” definido por el presidente George W. Bush, compuesto también por Corea del Norte e Irán. Se impulsó la idea de que dichos países constituían bastiones del terrorismo internacional, y un riesgo para el resto del mundo, por su acumulación de arsenales de armas de destrucción masiva. Entre otras razones, también se utilizó como justificación la idea de la misión americana de promover el autogobierno democrático en un Oriente Medio casi completamente compuesto por dictaduras. Sin embargo, antes de los ataques de Al-Qaeda en 2001 existen numerosos indicios que muestran que la administración norteamericana albergaba planes muy elaborados sobre el derrocamiento de Saddam Hussein, tanto en el contexto del conflicto palestino-israelí como en el contexto de los intereses energéticos y estratégicos estadounidenses.

Sin embargo, y pese a la consabida palabrería habitual del régimen de Saddam Hussein, la actitud asumida por Irak en esta nueva etapa era muy diferente de la del momento anterior a la Guerra del Golfo. Los años de embargos y sanciones internacionales, la vigilancia permanente de Naciones Unidas, la existencia de zonas de exclusión aérea y los bombardeos rutinarios de instalaciones militares estratégicas habían provocado cambios en la receptividad del régimen a las inspecciones internacionales. Pese a ciertas reticencias y a un cierto grado de confusión, es innegable que los inspectores de Naciones Unidas que fueron destinados a la comprobación de la existencia de armas de destrucción masiva pudieron desarrollar su trabajo en condiciones de relativa eficacia, concluyendo en repetidas ocasiones que dichos arsenales habían sido destruidos por el régimen, y no había ya datos que permitieran afirmar que Saddam Hussein constituía una amenaza para los países de su entorno.

94 *Cheney changed his view on Iraq*, recogido por Charles Pope, Seattle Post-Intelligencer, 29 de Septiembre de 2004.

Aún a pesar de los diversos informes de los inspectores y de las decisiones tomadas por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la administración Bush siguió empeñada en afirmar la existencia de arsenales químicos, bacteriológicos e incluso atómicos en Irak, así como en probar la vinculación entre el régimen de Bagdad y la organización terrorista Al-Qaeda, responsable de los ataques del 11 de Septiembre. Este último punto es claramente una interpretación imposible; las características del régimen iraquí, su nacionalismo y personalismo, la preponderancia del estamento militar/paramilitar, y su propia tradición histórica hacían imposible cualquier tipo de cooperación o vinculación con una organización fundamentalista islámica como Al-Qaeda. Irak no tenía participación alguna en el nuevo entramado terrorista internacional “descubierto” tras el 11-S, ni relación alguna con el wahhabismo, los árabes afganos, los yemeníes, el Sudán de Hassan Turabi u Osama Bin Laden. Al contrario, se trataba de un régimen de carácter más bien laico y más proclive a sufrir atentados de estos grupos que a proporcionarles cobertura y recursos. De hecho, aliados de los norteamericanos como Arabia Saudí tienen más relación con Al-Qaeda que Irak, pues allí se hallan algunas de las fuentes principales del apoyo humano y material a la red de Bin Laden. La insistencia de la administración Bush sobre la cuestión iraquí hizo pensar en la existencia de una *agenda oculta*⁹⁵. De hecho, los intereses energéticos en el contexto de la nueva geo-estrategia norteamericana parecen haber pesado más sobre la decisión de intervención en Irak que la amenaza real que el régimen podía representar para la seguridad de los Estados Unidos o incluso de los países de Oriente Medio. La doctrina de la guerra preventiva, cuyo fin sería evitar hipotéticas consecuencias futuras derivadas de la no intervención en países enemigos, se convirtió en el paraguas ideológico de la decisión final de Estados Unidos y el Reino Unido.

El camino hacia la Guerra de Irak comienza necesariamente con el largo proceso de inspecciones de Naciones Unidas. En 2002 comienza la crisis de desarme de Irak, inicialmente como una cuestión diplomática, pero donde el congreso norteamericano autorizó a George W. Bush al uso de la fuerza militar

95 La existencia de dicha agenda oculta respondería a las exigencias de ciertos grupos de presión o lobbies norteamericanos como *Project for the New American Century* (PNAC) o el *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, “tanques de pensamiento” cuya principal reivindicación es la construcción de una política de seguridad nacional y de una política exterior fuertes que garanticen la hegemonía norteamericana a escala global. La principal preocupación económica de ambas instituciones es la supremacía energética, cuya consecución pasa por el control de los recursos energéticos (entre ellos el petróleo). Ambas instituciones han tenido una influencia decisiva en la acción de gobierno del presidente George W. Bush. Para mayor información sobre las razones ocultas de la política norteamericana contemporánea y su dimensión mediática puede consultarse la magnífica obra de Anthony Lappé y Stephen Marshall *True Lies*.

contra Irak, con la recomendación (pero no la obligación) de solicitar el apoyo del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas para la intervención armada. Sin embargo, y pese a los informes de los inspectores de armas, se produjo una escalada en el conflicto. Los incidentes sistemáticos entre la fuerza aérea norteamericana y las defensas antiaéreas iraquíes se hicieron más frecuentes, abandonándose la estrategia de guerra de bajo nivel y hostigamiento a las fuerzas armadas iraquíes por una estrategia de destrucción de posiciones clave, baterías antiaéreas y centros de control del sur del país. El 20 de marzo de 2003 se lanzó el primer gran ataque aéreo contra Bagdad. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido en Afganistán y en la Guerra del Golfo, los bombardeos aéreos no se prolongaron en el tiempo, sino que fueron combinados con una rápida acción terrestre que buscaba esquivar las principales unidades iraquíes y las ciudades para centrarse en la decapitación del régimen, el derrocamiento de Saddam Hussein y la toma de Bagdad. El motor de esta estrategia era la idea de que, privadas de sus principales líderes, las fuerzas militares baazistas quedarían desmoralizadas y sin control, lo que provocaría el caos en el país y el colapso del régimen manteniendo las bajas al mínimo posible, y evitando dañar sustancialmente la infraestructura económicas e industrial del país.

Si bien la invasión tuvo un éxito fulminante en lo que se refiere al derrocamiento del régimen baazista, algo que se consiguió en tres semanas de enfrentamientos, no fue suficiente para lograr el control efectivo sobre el territorio. Sin embargo se consiguió mantener prácticamente intacta la infraestructura petrolífera del país, cuya destrucción a la desesperada por las tropas iraquíes era fuente de preocupación, dados los precedentes de la Guerra del Golfo. La imagen más impactante de la guerra, ampliamente difundida por las televisiones de todo el mundo, fue la destrucción de la estatua de Saddam Hussein en una plaza de Bagdad, y el arrastre de su cabeza por un grupo de iraquíes por las calles de la ciudad. El dictador iraquí se refugió en las cercanías de su ciudad natal, Tikrit, amparado por sus más fieles seguidores y familiares, para ser capturado poco tiempo después por las tropas norteamericanas. En el momento actual se encuentra sometido a un interminable juicio cuyo resultado oscila entre la pena de muerte y la cadena perpetua. El papel de los medios de comunicación en la narración del conflicto es fruto de debate y se convirtió en fuente de incomodidad para las tropas norteamericanas, poco dispuestas a mostrar imágenes de los previsibles excesos cometidos en tiempo de guerra. La muerte de varios cámaras de televisión y periodistas (en especial de las cadenas poco afines como Al-Jazeera), provocó la indignación y las protestas de activistas en todo el mundo.

El escaso número de efectivos destinados a la ocupación y la no ocupación de las principales ciudades provocó graves problemas de seguridad a las tropas estacionadas en Irak, efectos que se sufren en la actualidad dramáticamente, con un elevado número de bajas en ambos bandos, y una situación de estancamiento del conflicto. Si bien hoy las tropas aliadas no se enfrentan a un ejército organizado y bien armado, es innegable que existe una insurgencia organizada capaz de causar bajas muy significativas y de pervivir a lo largo del tiempo gracias a sus estructuras organizativas, revelando como imposible la ocupación y la pacificación del territorio bajo supervisión aliada.

El país ha quedado sumido en una guerra civil entre los propios iraquíes con múltiples actores y dimensiones: milicias chiíes, milicias sunníes apoyadas por elementos de Al-Qaeda – presente en la actualidad en Irak, convirtiendo el conflicto en un reclamo para la asistencia de voluntarios procedentes de todos los países musulmanes. Junto a ello, elementos iraquíes colaboran con las tropas de ocupación tratando de construir unas nuevas fuerzas armadas autóctonas capaces de garantizar la seguridad el hostigamiento permanente a la nueva administración iraquí y a las tropas de ocupación. Sin embargo dicha seguridad se ve permanentemente amenazada tanto por los intereses particulares de las diversas facciones “colaboracionistas”, cuyo grado de lealtad es extremadamente difuso, como por la existencia de la insurgencia sunní, que no ha aceptado la colaboración o participación en las nuevas estructuras surgidas tras el derrocamiento del régimen anterior. Las estructuras creadas, por tanto, en la actualidad son extremadamente débiles y susceptibles de ser destruidas tan pronto como disminuya la presencia internacional en la región.

9. ¿Fragmentación o coexistencia? Análisis de la situación actual y perspectivas de futuro.

Hemos de definir la situación actual en Irak desde una amplitud histórica mucho mayor de la habitualmente expresada en medios de comunicación y ensayos sobre la guerra en la actualidad: Estamos siendo testigos de un resurgir de las tensiones acumuladas durante toda la época colonial británica, tensiones exacerbadas por la incapacidad de los diversos regímenes para darles solución, y por decenas de años de represión y luchas internas: la conformación de una nación artificial, creada con escuadra y cartabón sobre un mapa por las potencias coloniales tras la Primera Guerra Mundial, cuya finalidad era garantizar un determinado tipo de estructura comercial y política favorable a los intereses económicos de la metrópoli.

La revolución de 1958 y el régimen dictatorial del partido Baas no serían sino una evolución de las estructuras coloniales, donde fue sustituido progresivamente el dominio político y económico exterior por una tendencia a la nacionalización. Sin embargo, a pesar de haber cambiado de manos los recursos y la iniciativa política, los grupos que han disfrutado de una posición hegemónica en Irak han seguido basando su estructura de dominación en el poder de una minoría y la represión de la mayoría de la población. A pesar de la desaparición del Antiguo Régimen simbolizado por la monarquía, y de la gestión local de los recursos del país, Irak ha seguido siendo una nación artificial, basada en la economía del petróleo, y que ha seguido sin dar canales de participación a la inmensa mayoría de la población.

La incapacidad de los gobiernos post-revolucionarios para generar una idea de nación compartida por todos, una cultura política democrática y una sociedad civil moderna, así como la incapacidad de lograr una cohesión territorial y social mayor, son causas fundamentales del conflicto que atraviesa todo el país en estos momentos. Conflicto que, pese a haber sido reactivado en la actualidad por una invasión de las potencias occidentales, ha estado latente durante toda la historia de Irak. Los elementos de patriotismo e identidad nacional que pudieron haber cristalizado durante la liberación del yugo colonial se han disuelto, y se perdió toda posibilidad para su utilización como catalizadores de un estado-nación en el momento en que la revolución de 1958 desembocó en sucesivas dictaduras militares cada vez más duras, hasta culminar en el culto personal establecido por Saddam Hussein, en torno a una ideología pragmática, populista, difusa y en muchas ocasiones contradictoria, incapaz de sobrevivir al dictador.

La invasión en 2002, que desembocó en la *Guerra de Irak* y el intento por generar nuevas estructuras nacionales, más que una verdadera intervención para conseguir mayor paz y estabilidad en la región, bien pudieran entenderse como una iniciativa de Estados Unidos, Gran Bretaña y sus aliados (junto a las empresas energéticas que operan bajo su protección) para asegurarse una buena posición geo-estratégica y unas reservas de hidrocarburos suficientes. Gran número de autores han analizado el momento actual como una oportunidad de “recuperar lo perdido”, es decir, restaurar y mejorar la posición colonial disfrutada hasta finales de los años 50 en la zona, y asegurarse unos recursos valiosísimos y cada vez más escasos: quienes controlen el último período del petróleo como recurso energético clave se asegurarán un mejor punto de partida

en la nueva etapa que se abrirá cuando otra fuente de energía pase a ser la clave de la economía mundial.

En este orden de cosas, parece excepcionalmente complicado que los iraquíes acepten la imposición de un nuevo tipo de protectorado, y más complejo incluso que los diversos grupos acepten compartir un estado que, generalmente, es visto con un enorme recelo: será muy difícil que los sunníes acepten ser una minoría en las instituciones cuando están acostumbrados a ser el grupo dominante, y es ya imposible que la mayoría chií vuelva a la situación anterior ahora que ya disfrutan de una posición de liderazgo. Por las características del chiísmo, y su aceptación del *Imamato*, el liderazgo de origen divino, es este grupo el que tiene mayores posibilidades para hacerse con el control de la mayor parte del país, y -en el territorio que finalmente acaben controlando- es posible que se desarrolle una fuerte identidad nacional. Sin embargo es complicado que los chiíes se conviertan en el gobierno afín a Occidente que Estados Unidos y sus aliados buscan, pues las tendencias parecen indicar que es más probable que se convierta en otro bastión del fundamentalismo islámico – algo que no era durante el período de hegemonía baazista. Un gobierno chií, aún moderado, sería especialmente vulnerable a líderes como Muqtada al-Sadr, clérigos radicales que pueden transformar un estado islámico moderado en una teocracia basada únicamente en la *sharí*a en apenas unos años, algo que – en el momento actual – parece quedar lejos de la democracia tal y como se entiende en occidente.

Parece claro que, de imponerse las voces en el congreso norteamericano que piden plazos concretos y urgentes para la retirada de las tropas de Irak, la situación de guerra civil y resistencia anticolonial pasará a ser, tan sólo, de guerra civil. El hostigamiento que ahora sufren las tropas internacionales allí destacadas – que no olvidemos protegen sobre todo los intereses económicos occidentales y una determinada estructura política, puede revertir a la salida de las mismas contra esta misma estructura, tomando la forma de una guerra entre facciones, tanto dentro de los chiíes, como dentro de los sunníes, y entre estos dos grupos. El Kurdistan iraquí debe buscar acomodo dentro de estos precarios equilibrios, y su situación estratégica, así como la riqueza petrolífera excepcional que posee, no facilitará que deje de ser objeto de intervención por parte de terceros.

A pesar del apoyo de Siria y otros vecinos, el futuro de los sunníes iraquíes parece ser el sometimiento como minoría a un estado de mayoría chií o la guerra civil hasta la extenuación. Sin duda, una fragmentación de Irak podría ser la única solución para poner fin a esta sangría permanente, pero las fronteras

de dicho hipotético estado sunní parecen imposibles de delimitar, especialmente al introducir en el análisis el hecho religioso, la existencia de centros de peregrinación chií en el corazón del triángulo sunní.

Lo que podría parecer una hipótesis descabellada – el ascenso de una nueva minoría sunní no baazista, o al menos no marcadamente baazista, para sustituir a Saddam Hussein con un nuevo gobierno “fuerte”, no puede nunca descartarse por completo, pues la historia de Irak está llena de ejemplos en los que una minoría sunní, a través de lazos familiares, del control de determinados sectores del ejército y de – en la mayoría de los casos – una violencia sin límites y una represión igualmente brutal, se ha establecido en el poder. De producirse una fragmentación efectiva del país, sería posible el establecimiento de un nuevo pequeño estado sunní alrededor de Bagdad. En estos momentos, la pérdida del poder ha provocado la radicalización de muchos grupos sunníes, y la influencia de Al-Qaeda (cuya interpretación del Islam es, no olvidemos, sunní en su variante wahhabí) sobre estos es cada vez mayor.

Otra de las consecuencias de la Guerra de Irak es la creación de un arco chií desde el Líbano hasta Irán, ahora ya sin el obstáculo del régimen baazista de Irak, si bien la rivalidad histórica entre árabes y persas parece jugar en contra de la unidad de los chiíes. El equilibrio de fuerzas en la región cambiará en el momento en que se establezca la situación en Irak, o lo que surja de él.

Para finalizar con el perfil histórico – político del país que nos ocupa, hay que mencionar la percepción generalizada entre los expertos en seguridad internacional de que para conseguir un Irak chií no radicalizado es preciso conseguir un Irán moderado, o en su defecto un Irán debilitado, incapaz de actuar como potencia regional en su entorno inmediato, pues de lo contrario las resistencias a las políticas norteamericanas y, por ende, occidentales, serían demasiado elevadas. En relación a este tema merece la pena leer la opinión de los expertos en seguridad internacional sobre las posibilidades de una nueva confrontación bélica en la región y sus posibles consecuencias:

“El problema para los Estados Unidos es que la ocupación de Irak, las bases militares permanentes y el deseado régimen amigo en Bagdad están pensados, en principio, para un control más amplio sobre las fuentes de energía de la región. Es posible que los Estados Unidos pudieran haber asegurado su influencia en la zona por otros medios distintos de la guerra, pero la terminación por la fuerza del régimen de Saddam Hussein ha creado una profunda onda expansiva.

Aquí es donde es importante Irán. Si la crisis Estados Unidos/Irán aumenta hasta el punto de convertirse en un conflicto militar, el efecto expansivo crecerá todavía más. [...] ello provocará un nuevo círculo violento de confrontación que, como en Irak, no puede revertirse. Una vez se utiliza la fuerza, no puede dejar de haberse usado.

Cuando los Estados Unidos decidieron atacar al régimen de Saddam en Irak, las apuestas en ambas partes eran muy altas. El precio se está pagando ahora. El precio potencial es todavía más alto si se va a la guerra contra Irán, pero es posible que esto no evite que suceda. De hecho, el incremento actual de la tensión, incluyendo las declaraciones de Mahmoud Ahmadinejad, hacen que esta posibilidad sea cada vez mayor.”⁹⁶

-Bibliografía.

Abdullah, Thabit. *A Short History of Iraq, from 636 to the present*. Pearson/Longman, Londres, 2003.

Artz, Lee y Kamalipour, Yahya R.(eds.) *Bring 'em on, Media and Politics in the Iraq War*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2005.

Dodge, Toby. *Inventing Iraq. The Failure of Nation Building and a History Denied*. Hurst & Company, Londres, 2003.

Farouk-Sluglett, Marion y Sluglett, Peter. *Iraq since 1958, From Revolution to Dictatorship*. I.B. Tauris & Co. Ltd, Londres, 1990

Kienle, Eberhard. *Ba'th v. Ba'th: The Conflict between Syria and Iraq 1968-1989*. I.B. Tauris & Co Ltd., Londres, 1990.

Lappé, Anthony y Marshall, Stephen. *True Lies*. Penguin (Plume), Nueva York, Octubre 2004.

Marr, Phebe. *The Modern History of Iraq*, Westview Press, Colorado, 2004

96 Rogers, Paul. *Iran and the United States: a clash of perceptions*. Open Democracy, Londres, 3 de Noviembre de 2005. (www.openDemocracy.net) Paul Rogers es profesor de Estudios de la Paz de la Universidad de Bradford, y pertenece al grupo Oxford Research Group. Es editor de Seguridad Internacional de Open Democracy.

Simons, Geoff. *Targeting Iraq: Sanctions and Bombing in US Policy*. Saqi Books, Londres, 2002.

Tripp, Charles. *A History of Iraq*. Cambridge University Press, Reino Unido, 2000.

Artículos:

Ajami, Fouad. *Irak and the Arabs' Future*. Foreign Affairs, Vol. 82, Nueva York, Enero/Febrero 2003.

Charles Pope. *Cheney changed his view on Iraq*. Seattle Post-Intelligencer, 29 de Septiembre de 2004.

Scott Doran, Michael. *Palestine, Iraq and the U.S. Strategy*. Foreign Affairs, Vol. 82, Nueva York, Enero/Febrero 2003.

Rogers, Paul. *Iran and the United States: a clash of perceptions*. En *Open Democracy*, Londres, 3 de Noviembre de 2005.

VV.AA. *¿Qué es el partido Baaz?* Mundo Árabe, 2002. En Le Monde (Traducción recogida en Mundo Árabe. (<http://www.mundoarabe.org>)).

Flashback: Invasion of Kuwait, BBC News, 1 de Agosto de 2000.

Obras adicionales de referencia:

Louis R. Mortimer (ed.). *A Country Study: Irak*. Federal Research Division, Library of Congress of the United States of America, 1988. Disponible en formato electrónico en: <http://memory.loc.gov/frd/cs/iqtoc.html>

George Bush (Sr.), *National Security Directive 45*, 20 de Agosto de 1990. Documento interno desclasificado en 1996 y recogido por Federation of American Scientists (<http://www.fas.org>).

8. EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO DE LA PRENSA ESPAÑOLA DE REFERENCIA EN TORNO AL 11-M.

1. Artículos sobre el 11-M.

La probable relación de la masacre del 11-M en Madrid, al parecer protagonizada por al-Qaeda, lleva a una evaluación crítica tanto de este movimiento terrorista como de la invasión norteamericana de Irak y del apoyo de sus aliados. Un experto universitario, asesor de instituciones oficiales, enuncia una censura moral de la estrategia mundial de Al Qaeda y denuncia de la invasión de Irak.

Fernando Reinares, “España, Al Qaeda y el terrorismo global”, “El País”, 15 de marzo de 2004.

Problema: Al Qaeda en España: Ubicación geopolítica, extensión del terrorismo.

Actantes: Autores del atentado 11-M.

--“Musulmanes fanatizados” sin “inhibiciones morales para el homicidio masivo” (categorización negativa).

Contexto europeo y español de la expansión de Al Qaeda:

--Naturaleza y objetivos:

- “entramado terrorista complejo y flexible”
- tecnología y fundamentalismo religioso
- “unificar políticamente la comunidad de los creyentes en el Islam”
- “destruir o sojuzgar la civilización occidental”

--Adeptos, secuaces: Estrategia de reclutamiento de jóvenes alienados nacidos en Occidente de padres musulmanes.

--Conversos a una concepción universalista y radicalizada del credo islámico.

--Estrategia mundial de Al Qaeda (incluye a España): 1996, 1998, Guerra de Irak como pretexto.

Solución:

- Evaluación negativa de la estrategia de EE UU y sus aliados de contención del terrorismo mediante la guerra de Irak.

- Al Qaeda es más producto descentrado de la modernidad que del radicalismo islámico wahhabita. Al Qaeda niega la diferencia que sus adversarios establecen entre el estado y la sociedad.

Miguel Barceló, “Al Qaeda, una criatura moderna”, El País, 29 de marzo de 2004.

Coyuntura: El carácter descentrado del movimiento Al Qaeda.

Problema:

A-- El discurso religioso de Al Qaeda y sus precedentes

B—Sus caracteres:

1. Simplificado
2. Liberado de referentes locales (discretos)
3. a) falta de “centralización jerarquizada” del discurso islámico en el pasado;
b) no se identifica “con ninguno de los variados cánones del discurso islámico.
4. El carácter wahhabista del discurso de Al Qaeda no explica la elección de sus objetivos.

Al Qaeda niega la diferencia entre “el Estado injusto y las sociedades de donde emergen”. Se aparta así de la caracterización militar tradicional (combatientes ≠ población civil).

C-- Contexto ecológico de la diáspora musulmana europea

- . modernas ciudades
- . densidad tecnológica
- . densidad de las comunicaciones

D--Actantes suicidas

- describirían sus actos como de “retribución” (castigo), “que debe ser forzosamente personalizada”
- apostilla o juicio del autor.

Conclusión implícita: Al Qaeda es más producto de la modernidad que de los movimientos radicales islámicos que la inspiran (el wahhabismo del S. XVIII). No puede hablarse de derrota o victoria de EEUU y sus aliados o de Al Qaeda (a diferencia de la tesis de Elorza).

2. Editoriales de “El País” sobre el 11-M.

El editorial “**11-M**”, correspondiente al 12 de Marzo, contextualizaba la masacre de la víspera, posiblemente obra del fundamentalismo terrorista islámico, mencionando las de Nueva York y Washington (11-S de 2001), Bali (Octubre de 2002) y Nayaf, Irak (Octubre 2003).

Las estrategias adecuadas frente al 11-M son, para “El País”, la condena y el aislamiento de los terroristas por la comunidad musulmana y la cooperación internacional.

“Amenaza sin fronteras”, Editorial, El País, 20 de marzo de 2004.

Las **soluciones** propuestas, en este editorial del 20 de Marzo, son dos: una, a cargo de las comunidades musulmanas y otra, que corresponde a las naciones que son blanco potencial de los ataques. Se trata de un discurso estratégico y exhortativo:

--“conveniencia [para afrontar la nueva situación] de que las propias comunidades musulmanas condenen y aíslen a sus sectores terroristas”;

-- “...al terrorismo no se le hace desistir mediante concesiones (...). Hace falta inteligencia, es decir, información. Y ello requiere personal especializado, tiempo y cooperación internacional”.

Un análisis culturalmente unilateral del fenómeno terrorista es el que ofreció el siguiente editorial de “El País”. El editorial contrasta fuertemente por su unidimensionalidad con la serie de artículos del historiador y analista político Antonio Elorza en ese mismo diario y que ya hemos analizado más arriba. Para este editorial, el terrorismo tiene como objetivo destruir los valores y el sistema de convivencia occidental, pero no tiene causas sino pretextos. De esta forma se descontextualiza y debilita su comprensión al desconocer sus raíces religiosas.

“Un desafío supremo”, “El País”, Editorial, 5 de Abril de 2004.

1. Problema: “Opacas tramas de iluminados sanguinarios” han producido la masacre del 11-M en Madrid. Otra cualificación negativa de la trama es la de “tenebroso milenarismo”.

“Y todo este inmenso daño humano ha sido causado por unas opacas tramas de iluminados sanguinarios...”

“El ciego terror yihadista pone de relieve la inanidad de los límites entre lo nacional y lo internacional. Su tenebroso milenarismo nos hace a todos pasajeros de un mismo barco”.

2. Causas y objetivos del terrorismo islamista

A) “No tiene causas... sino pretextos”:

“El terrorismo islamista no tiene causas en el sentido tradicional, sino pretextos, y su guerra tiene alcance y pretensiones globales.”

B) La “angustia permanente” amenaza “el sistema de convivencia” de las sociedades, (...)”sus cimientos democráticos”:

“El nihilismo asesino que ejemplifica Al Qaeda busca instalar en las sociedades occidentales, complejas y vulnerables, un sentimiento de angustia permanente. Los fanáticos islamistas carecen de objetivos realistas, pero juega con la ventaja de su perfil amorfo (...). El hecho de que la inmolación (...) forma parte de sus procedimientos (...) les otorga un plus de peligrosidad insuperable”.

C) Objetivos del adversario: “Su guerra tiene alcance y pretensiones globales”

1) Identificación (caracterización, categorización) del adversario: “el terrorismo islámico”

2) Al afirmar que los “códigos de valores [son] ajenos a la cultura occidental”, el implícito es que el juicio del editorialista “no tiene causas” es sólo válido en el ámbito occidental de la cultura:

“...el hecho de que sus servidores esgriman códigos de valores ajenos a la cultura occidental le hace menos visible y previsible que otros fundamentalismos sangrientos”.

“Lo amenazado es el sistema de convivencia de que Occidente se ha dotado después de muchos siglos de dolorosos tanteos. La nueva UE debe superar diferencias nacionales, reticencias culturales”.

3. Análisis crítico (a): El ocultamiento de la existencia de valores más universales que los meramente occidentales, debilita la argumentación que sanciona el terrorismo como ilegítimo. Se oculta también el sentido de la inmolación, presentándola como meramente instrumental, “parte de sus procedimientos”. De esta forma el editorial opta por no llegar a las raíces del fenómeno a falta de su contextualización en el 11-S y en la guerra de Irak y al enfatizar tan sólo la dimensión político-cultural de la amenaza terrorista

desconociendo casi por completo la amenaza aún mayor de la dimensión religiosa que la dinamiza.

Análisis crítico (b): Aunque las categorías son retóricamente eficaces, no todas son ajustadas. Se trata de un terrorismo asesino por definición, pero no puede hablarse de nihilismo, ya que existen precedentes de este tipo de motivación religiosa en el S. XIV con Ibn Taymiyya y en siglos posteriores. Si han logrado implantar un sentimiento de angustia generalizada en varios países, no se les puede negar un cierto realismo en la ejecución de sus planes terroristas.

4. Solución propuesta: "Superar diferencias nacionales" en la UE "para afrontar la mayor amenaza" al "sistema de convivencia". Las directrices de la acción son explícitas, mientras se silencian las que refieren al **conocimiento** en profundidad del adversario:

1. Actuar: Discurso o enunciado performativo, es decir querer-hacer, ya que Occidente no puede permitirse la derrota.
 2. Conocer: la argumentación ideológica religiosa (implícito u oculto), el saber-hacer.
 3. Poder--hacer: medios financieros, tecnológicos, etc.
- Curiosamente, el editorialista también omite, entre las soluciones, el diálogo interreligioso e intercultural con los musulmanes moderados.

3. Editoriales de "ABC" sobre el 11-M. Condenas del terrorismo sin análisis del contexto.

Una semana después de la masacre de los trenes de cercanías en Madrid, el diario "ABC" alerta contra la identificación de Islam con terrorismo como ya lo había hecho con ocasión del 11-S ("Terror religioso", 16 Septiembre de 2001). El objetivo de éste es sembrar miedo y odio. (No se indaga en sus causas ni en el contexto total del terror). Ahora le toca a España demostrar que es una sociedad abierta y democrática con su reacción mesurada a la tragedia.

"Terror e Islam", "ABC", 21 Marzo de 2004 (1)

El "ABC" imparte doctrina moral y estratégica apoyándose en la reciente tragedia. La práctica social de los españoles es la evidencia, que el autor cualifica positivamente, y que muestra lo injusto y contraproducente de la identificación y confusión entre terrorismo e Islam:

“Identificar terrorismo e Islam (...) no sería sólo una atroz injusticia sino también una contribución al fin de los asesinos, sembrar el odio entre civilizaciones o religiones”. “El fin del terrorismo consiste en sembrar el miedo y promover el odio”. “Los españoles siempre han discernido entre religión y fanatismo...”.

El editorialista condena moralmente el terrorismo con toda razón, pero no parece estar interesado en explicarlo. No es ésta la mejor manera de luchar contra una lacra, el ignorar sus causas, que no justificaciones. El terrorismo promueve el miedo y el odio, pero no se nos dice por qué lo promueve ni por qué lo hace impulsado, al menos en parte, por motivaciones religiosas, --sin duda equivocadas y aberrantes respecto del fenómeno carismático en el origen de esas creencias.

En otras palabras, el editorialista rehuye analizar el contexto total del terror en el pasado y en el presente, y se limita a mencionar tan sólo algunas de las prácticas sociales que forman parte del mismo como la inmigración, los principios de justicia que rigen la acogida de los inmigrantes por parte de las sociedades abiertas --que operan junto a su necesidad de reproducir la fuerza de trabajo autóctona--, la reacción ejemplar del pueblo español hacia los inmigrantes musulmanes, las democracias objeto de la amenaza terrorista, las prácticas religiosas no fanáticas (la mayoría del Islam y del cristianismo). La **solución** que propone, en resumen, es **política**: por un lado, de alianzas defensivas y, por otro, de inmigración:

“Las principales enseñanzas de la tragedia son la necesidad de mantener la alianza de las democracias contra el terrorismo y la obligación de continuar acogiendo a los inmigrantes conforme a los principios de justicia inherentes a una sociedad abierta”.

En resumen, “ABC” coloca al terror en un contexto del que sólo forman parte los rasgos positivos de las democracias occidentales. El análisis resulta parcial y no ayuda ni a comprender ese fenómeno “irracional” ni tampoco a hacerlo frente de forma inteligente. Frente a la posible relación entre el apoyo del gobierno Aznar a la invasión norteamericana de Irak y la masacre de Madrid, “ABC” trata de justificar la invasión con argumentos parecidos a los de la Administración Bush. Tales argumentos, esgrimidos por un diario católico, después de la inequívoca condena del Papa y de los líderes de las principales Iglesias cristianas a la invasión, colocan al periódico en abierta contradicción con sus supuestos principios. Según el siguiente editorial, los EE UU pretenden modernizar y

democratizar Irak y el mundo árabe. Se silencian así otras finalidades, quizá más decisivas, de la guerra de Irak.

“El mundo un año después de Irak”, ABC, 21 de marzo de 2004 (2).

Para el editorialista, los EEUU han asumido el reto de modernizar económica y políticamente al mundo árabe: “Empeño [americano] en hacer avanzar la democracia incluso al mundo árabe”. No considera otras finalidades de la guerra de Irak puestas al descubierto en la bibliografía mejor informada sobre el tema (Domke, Carroll, Montoya, Clarke, Ramonet, etc.). ABC” se alinea así con las redes ideológicas más afines a la Administración norteamericana renunciando a cualquier matización y sentido crítico. También obvia, al mismo tiempo, la importancia de las variables cultural y religiosa. Modernizar y democratizar a países radicalmente distintos de los occidentales sólo sería viable, y muy a largo plazo, según la mayoría de los expertos, por la vía de la persuasión y el consenso, no por la vía de la imposición y la hegemonía militar.

Frente a los planes del terrorismo islámico global, con sus excusas religiosas, se impone la defensa global de Occidente. Los dos editoriales siguientes muestran que, para el “ABC” como para la Administración Bush, Occidente es el valor absoluto. Como acabamos de ver en el anterior editorial, Occidente no parece incluir los valores religiosos –al menos como los entienden las principales Iglesias cristianas--, sino su estilo de vida “liberal-democrático”.

“Terror sin fronteras”, ABC, 6 de Abril de 2004

Mediante un diagnóstico descriptivo/político/estratégico del **problema**, se toman como foco las excusas políticas y religiosas de los terroristas:

- El carácter global del terrorismo islámico con una estrategia coherente y de mayor alcance.
- La constatación de que los militantes terroristas y los que los apoyan operan libremente en todo el mundo.
- Se identifican como metas del terrorismo islámico la derrota del mundo laico y decadente, de las sociedades norteamericana y europea pervertidas y perversoras:

“La red terrorista es global porque sus fines son globales, la creación de una república islámica fundamentalista en un nuevo califato cuya extensión cubra desde el Atlántico al Pacífico, recreación de un sueño

perdido pero, sobre todo, de un sueño por venir: la derrota del mundo laico y decadente. En ese sentido, el terror global islamistas no sólo no conoce más fronteras que las que les impongan sus capacidades de actuación, sino que afecta por igual a Estados Unidos y a Europa, sociedades a sus ojos pervertidas y perversoras, así como al mundo occidental y al islámico en general, pues sus regímenes son corruptos, títeres en muchos casos de los norteamericanos, según su peculiar visión”.

Tras enunciar la doble isotopía o temática que suscita el terror islámico global:

1.- Plan global de destrucción de la corrupción moral y religiosa islámica y occidental. →

2.- Plan global político de creación de una gran república islámica radical, se propone como **solución** (estratégica/teleológica/imperativa) la defensa global de Occidente: La respuesta ha de ser global. No cabe una respuesta nacional autónoma. (“Frente a un terror global en sus objetivos, alcance y medios, no cabe respuesta nacional autónoma alguna”).

En consecuencia, una semana más tarde, “ABC” propone la democracia como solución a la xenofobia y el odio antioccidental.

“Terrorismo y xenofobia”, ABC, 12 de Abril de 04

En continuidad con el editorial del 6 de Abril, se inicia éste con un enunciado estratégico/teleológico sobre la lucha contra el terrorismo, que imperativamente se instrumenta mediante la crítica intelectual:

“Para vencer al terrorismo no existe otro camino que el del **conocimiento**. (...) “Basta con atender a las proclamaciones de los portavoces, dirigentes del terrorismo islamista. El fanatismo (...) proclama con terrible veracidad sus objetivos: la reconstrucción del Islam bajo la égida del fundamentalismo radical y la destrucción física y moral del Occidente impío”.

“Entre (sus **causas profundas**) (...) se encuentran (...) los dirigentes religiosos que infunden en sus mezquitas el odio antioccidental, la semilla del terrorismo islamista”...

Positivamente, se propone la democracia y el comportamiento moral (que facilite la integración social) como **solución**: Sin la democratización de las naciones de mayoría musulmana, la solución será imposible o inmensamente difícil. Negativamente, se proscribe la xenofobia. Ahora bien, de la aparente

insuficiencia de la solución, al menos a corto y medio plazo, que el editorialista de “ABC” propone, puede surgir como alternativa la hipótesis de que el sincero diálogo interreligioso con la mayoría musulmana moderada parece más eficaz que medidas políticas como la “democratización” de los regímenes musulmanes.

Recurriendo a un tipo de discurso estratégico-defensivo, “ABC” advierte a los Estados occidentales de las trampas y coartadas que suele utilizar el terrorismo. Occidente no debe incurrir en un síndrome de culpa ni creer las coartadas del terrorismo islámico, que busca implantar su hegemonía integrista en Occidente.

“Coartadas del terrorismo”, ABC, 14 Abril 2004

Parece que los terroristas suicidas de Leganés pensaban seguir atentando en España como represalia a los nuevos envíos de tropas a Afganistán en el marco del mandato de Naciones Unidas. Así se desprende de un vídeo reconstruido. El editorialista responde a la amenaza, al parecer dialogando con ellos y con los lectores, con un enunciado imperativo/político de signo defensivo:

“La dirección de la política exterior la decide el gobierno legítimo de cada Estado (...). No una banda terrorista que ya ha acreditado que sus coartadas son falsas y que siempre encontrará un pretexto para justificar su terror...”.

“Si los Estados agredidos incurren en un síndrome de culpa frente al agresor, sólo logran desarmarse y hacerse más vulnerables por el terror...”.

Vemos que se utiliza en este párrafo un sociolecto crítico/estratégico con la finalidad de persuadir a políticos vacilantes. Con el término “coartada” se trata de deslegitimar cualquier posible explicación racional del agresor. Además se refuerza ideológicamente el término por cuanto se silencian estratégicamente las coartadas de otros actores, por ejemplo, Bush, para invadir Irak (Clarke, R. A., 2004): “... es una doble guerra [la que han declarado los terroristas] por la hegemonía de una visión integrista del Islam en el mundo musulmán y contra la cultura democrática occidental basada en la libertad y en la igualdad de las personas”. Los son descriptivo/estratégico, por un lado, y ético/político por otro. El implícito es obvio: la “igualdad” democrática occidental, que “ABC” invoca, ¿a qué personas se extiende? ¿por qué Occidente no libera al Medio Oriente y Africa de regímenes dictatoriales bien conocidos y sólo intenta hacerlo, y muy parcialmente, en áreas de interés petrolífero?

El editorialista construye la identidad terrorista mediante la atribución de acciones totalmente negativas:

- falsas coartadas y pretextos (para justificar el terror)
- guerra por la hegemonía de una visión integrista del Islam (en el ámbito musulmán)
- guerra contra la cultura democrática occidental.

Los implícitos que refuerzan ideológicamente estos enunciados suponen asimismo atribución de acciones de signo contrario u omisiones:

- Las democracias occidentales no utilizan coartadas para justificar las guerras.
- Las democracias occidentales no pretenden la hegemonía de la cultura democrática occidental en los países musulmanes.

La **solución propuesta** por “ABC” es que las naciones occidentales no deben incurrir en un síndrome de culpa para no debilitarse ante el terror. El implícito es que toda la culpa es del otro. Sin embargo, considerar como improcedente que Occidente reconozca sus propias “coartadas”, va mucho más allá de la defensa contra el terrorismo.

4. El terrorismo estadounidense y la guerra de Irak.

Los EE. UU., a juicio de Lazar & Lazar (2004)⁹⁷, han establecido un Nuevo Orden Mundial, continuación del de la Guerra Fría, mediante el permanente recurso a la estrategia binaria de la demonización o exclusión del “otro” (“out-casting”), y lo han hecho con connotaciones cristianas de renovada intensidad. Desgraciadamente, han perdido con ello una ocasión de establecer un *verdadero* Nuevo Orden Mundial suscitando, en cambio, enconadas reacciones entre sus aliados. Así, por ejemplo, el discurso hegemónico americano que amplió la *guerra contra el terror* al Irak de Sadam Hussein fue rechazado por buena parte de la comunidad internacional. También se refieren Lazar & Lazar a la utilización norteamericana de un doble standard en sus juicios morales y a su recurso al *silencio estratégico* del discurso de la administración en relación a los factores contextuales que invalidarían la justificación de su geopolítica en el Medio Oriente, por ejemplo el incumplimiento de las resoluciones de Naciones Unidas por parte de Israel. La obra del director de *Le Monde Diplomatique*,

⁹⁷ Annita Lazar and Michelle M. Lazar, The discourse of the New World Order: ‘out-casting’ the double face of threat, *Discourse & Society*, 2004, vol. 15 (2-3): 223-242

Ignacio Ramonet, *Irak, historia de un desastre* (Debate, 2005), documenta con amplitud la tortuosa estrategia del gabinete de Bush para hacer aprobar la guerra de Irak por el Congreso el 11 de Octubre de 2002, las pruebas falsas que el Secretario de Estado Colin Powell presentó ante el Consejo de Seguridad de la ONU el 3 de Febrero de 2003, entre otras muchas maniobras que violaban la legalidad internacional. Para el editorialista Paul Krugman, del New York Times, todos estos acontecimientos constituyeron “el peor escándalo de la historia política de los EE. UU” (4 Junio 2003).

Para Faisal Bodi, la política pro-israeli de los EE UU, el apoyo a los totalitarismos árabes y la crueldad de las sanciones a Irak son las razones”, o forman parte del contexto, del terrorismo islámico.

Faisal Bodi, “El terrorismo estadounidense”, “El Mundo”, 13 de septiembre de 2001.

A la pregunta problemática de por qué EEUU es objetivo de los ataques de los islamistas, Bush y Powell responden que los extremistas quieren destrozr la democracia y la civilización occidental. Pero desde 1991, objeta Faisal Bodi, existen otras “razones” para esa agresión. La política de sanciones a Irak y los efectos del uranio empobrecido han provocado la muerte de un millón de niños en ese país. Además, EEUU apoya a los regímenes totalitarios árabes y a Israel.: El articulista sugiere como solución una reconsideración interna de la política exterior de EEUU, especialmente por lo que se refiere a Israel.

Ideología: Este es probablemente el artículo más crítico con la administración norteamericana publicado en “El Mundo” en torno al 11-S. Se abordan sin eufemismos las terribles consecuencias del uranio empobrecido –verdadera arma de destrucción masiva, para los expertos-- y de las sanciones a Irak. Un análisis intertextual de estos datos, en conjunción con los editoriales de “El Mundo” inmediatamente posteriores al 11-S, permite deducir que los límites éticos, demandados por este diario y por otros del mundo occidental, no han sido respetados. Las muertes de inocentes han sido innumerables y han continuado en campañas posteriores. Tampoco ha habido grandes cambios en las políticas norteamericanas hacia Israel y los regímenes autoritarios árabes.

En vena similar, para el economista Martín Seco, tanto el fundamentalismo religioso como las condiciones impuestas por Occidente a los países musulmanes son las raíces del terrorismo islámico.

Juan Francisco Martín Seco, “El fin y los medios”, El Mundo, 16 de Septiembre de 2001.

El articulista sitúa el problema del terrorismo en las raíces del “demencial fundamentalismo religioso” y en las condiciones impuestas por Occidente que lo han creado:

“En el origen de este terrorismo se encuentra un demencial fundamentalismo religioso, pero la pregunta que debemos hacernos es qué condiciones sociales, políticas y económicas han creado EEUU y Europa para que un fanatismo de tal calibre se haya extendido en pueblos que durante siglos han dado muestra de más tolerancia que los estados cristianos, acogiendo a los judíos que aquellos expulsaban. Me dan miedo los que se consideran enviados de Alá e identifican a EE UU con Satán, pero también siento cierto estremecimiento, por lo que tiene también de fundamentalista, escuchar al Presidente Bush hablar de un combate entre el Bien y el Mal”.

Ideología: Se trata de un discurso acusatorio en el que, tras rechazar el fundamentalismo islámico, el autor sugiere, mediante pregunta retórica, si Occidente no tiene una decisiva cuota de responsabilidad en la deriva radical del Islam al haber impuesto a sus territorios condiciones económicas, políticas y sociales vejatorias. Otro artículo crítico de Occidente, aunque no apunta tan directamente a los EE UU como el de Faisal Bodi del 13 de Septiembre en el mismo diario.

La supuesta tolerancia histórica musulmana es una referencia abierta al debate entre historiadores más que un dato incontrovertible. En cualquier caso, el autor no se detiene a mostrar, recurriendo a los casos negativos, cómo la frecuente intolerancia de las comunidades islámicas actuales es el producto de aquel trato vejatorio. La oposición se hace entre la construcción del adversario americano como Satán y el supuesto fundamentalismo de Bush al oponer el Bien al Mal. Pero, en realidad, la figura o término de oposición es otro: la construcción identificativa de la causa americana con el Bien por parte del presidente Bush.

Otra autora, Rossanda, autoidentificada como antiamericana, denuncia el maniqueísmo de Bush y la ambigüedad de EE UU y Occidente en el conflicto palestino, así como la de Arabia Saudí frente al terrorismo.

Distingue Rossanda entre el Islam y el radicalismo islámico terrorista, que persigue el poder apoyándose en las masas desesperadas.

Rossana Rossanda, “Notas de una antiamericana”, “El País” 28 de septiembre de 2001, artículo 4

Constatación y crítica del maniqueísmo de Bush: Una isotopía de largo alcance, similar a la del artículo de Elorza del mismo día, es la del rechazo del dualismo maniqueo: “Aún más siniestro es el recurso culto del Apocalipsis: enfrentamiento final entre la bestia y el cordero. El Bien somos nosotros y la Bestia son ellos. Así lo ha dicho Bush, y ha añadido: “Dios está con nosotros”.

Distinción: Otra isotopía constantemente recurrente en una variedad de artículos y editoriales es la diferenciación entre tipos de Islam: ... “No es el Islam, sino el fundamentalismo islámico el que golpea al Occidente cristiano”. ...

Diagnóstico político-social y estratégico de la Yihad:

La meta es el poder. Los dirigentes son ricos. Las masas son los seguidores desesperados:

“no es de los pobres ni para los pobres la dirección de la Yihad, que atraviesa todo el Islam sin tener (todavía) un Estado propio y juega también con la desesperación, la ignorancia y la opresión de las masas...”
(...) “La Yihad es obra de potentados políticos y financieros que conocen el funcionamiento y los medios de Estados Unidos”.

Se constata que la posición de Arabia Saudí, aliada de EE UU, frente al terrorismo es a todas luces ambivalente:

(...) “Es una lucha por el dominio en esa zona. No es uno de los problemas menores de Bush el que los saudíes sean el principal apoyo financiero de la Yihad, sino el que Arabia Saudí sea el país más intrínsecamente ligado a los intereses norteamericanos”.

Diagnóstico político y económico y crítica del imperialismo:

Ambigüedad o dualidad de lealtades y prácticas de los EE UU y de Arabia Saudí. Responsabilidad del imperialismo norteamericano (“Bush es un loco peligroso, no atacará a la Yihad, sino a mucha gente sin culpa”) y corresponsabilidad europea por lo ocurrido, al menos por omisión (en el caso del conflicto israelo-palestino).

Ideología: Las denuncias antiamericanas de la autora no la llevan a formulaciones exhortativas y, menos aún, a propuestas operativas sobre qué hacer frente a la potencia hegemónica del Medio Oriente y así evitar que se ataque a muchos inocentes.

La prepotencia norteamericana lleva al choque de culturas por un mecanismo automático o unilateral de acción-reacción.

Enrique Gil Calvo, “Hacia el choque de culturas”, “El País”, 12 de Septiembre de 2001.

El articulista caracteriza a EEUU por:

1. su prepotencia militar y científica que le ha llevado al unilateralismo con la destrucción del orden internacional.
2. También caracteriza a los demás pueblos por una respuesta asimismo unilateral agresiva de revancha religiosa a veces (o de otro tipo: cultural, ideológica, militar, etc.)
3. A consecuencia de esa acción y reacción, se enciende y realimenta el odio cultural.

“En suma, la causa de todo lo que acaba de ocurrir es la propia prepotencia estadounidense, que, por su excesiva confianza en su hegemonía militar, y su supremacía científica, llegó a creerse independiente del resto del planeta.

De ahí su ciego unilateralismo, que ha destruido el orden internacional. Y ahora el resto de pueblos que lo componen también adopta cada uno su propia política unilateralista, no necesariamente militar, económica o científica, sino muchas veces religiosa, cultural o ideológica y desde luego siempre depredatoria, agresiva y revanchista. Es la política de venganza, que enciende y realimenta el odio cultural”.

Conclusión: Al establecer la secuencia unilateralismo norteamericano → unilateralismo de los demás pueblos, Gil Calvo hace principal responsable a la prepotencia de EE UU de la puesta en marcha de este círculo infernal o mecanismo de acción-reacción.

También Beyuki se muestra comprensivo con la reacción del radicalismo islámico frente a Occidente. Según él, Bush y Chirac buscan un enemigo en el Islam porque les conviene un mundo polarizado. La Guerra del Golfo fue la acción que despertó la resistencia y el conflicto del mundo musulmán con Occidente.

Abdelhamid Beyuki, “La injusticia infinita”, El Mundo, 2 de octubre de 2001.

Aunque EEUU y sus aliados predicen una guerra contra el terrorismo internacional, el mensaje real de los líderes occidentales es de cruzada contra la supuesta “cura del terror” que es el Islam. Hay un claro interés en buscar una nueva bipolaridad que sustituya a la que representaron EEUU y la URSS. Así, F. Fukuyama, *Debate sobre el fin de la historia*. Nacimiento de dos bloques en función de la religión; S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, nueva polaridad basada en la religión.

Bush y Chirac, éste último con lenguaje más diplomático, “representan en la acción lo que Fukuyama y Huntington han defendido en teoría”. Según el autor, la Guerra del Golfo despertó o estimuló el antioccidentalismo en las poblaciones musulmanas. De ahí la resistencia y la agresividad:

“Ambas actitudes empiezan a diferenciar las dos civilizaciones en clave religiosa” (...) “Desde luego, la clave religiosa esconde otras claves del enfrentamiento. Las económicas, las del desarrollo, las de la riqueza de unas y la pobreza de otras, las claves de justicia o injusticia infinita cometida contra pueblos oprimidos y agredidos diariamente como el palestino entre otros muchos”. (...) “Se vende un choque cultural basado en la religión” (...) “Frente al poderío y la capacidad de destrucción de uno, habrá fortaleza espiritual, promesas de la mejor vida en otro mundo y ataques suicidas”. “Las causas las sabemos todos: (...) desequilibrios de poder, riqueza y monopolio de información...”

Solución: El título del artículo apenas esconde la animosidad del autor, ya que su afirmación crucial es una falacia de composición. La condición de musulmanes de los terroristas no implica que la denuncia se extienda a todo el Islam. Los líderes occidentales lo han repetido hasta la saciedad y la mejor prueba de ello son los millones de musulmanes en Occidente, entre ellos el propio autor. Si “se vende un choque cultural basado en la religión”, como dice el autor, Bin Laden ha sido un vendedor aún más eficaz que Fukuyama y

Huntington. ¿No sería mejor trabajar para resolver o paliar los desequilibrios denunciados en vez de mostrarse “comprensivo” con el terrorismo?

Faisal Bodi toma partido de nuevo a favor del Islam y acusa frontalmente a Occidente (véase arriba “El terrorismo estadounidense”, “El Mundo”, 13 de Septiembre 2001). La guerra de Bush y Blair (contra Afganistán) es una guerra contra el Islam y contra los adversarios del orden mundial norteamericano.

Faisal Bodi, “Por supuesto que es una guerra contra el Islam”, “El Mundo”, 19 de octubre de 2001.

Problema: Para Bodi, la guerra de Bush y Blair contra el terrorismo internacional es una guerra contra el Islam, “la Ummah, la nación musulmana”.

El mundo musulmán está enfurecido como reacción a la cruzada de Bush y Blair:

“Con la ayuda de un puñado de estados occidentales, la coalición capitaneada por EEUU intenta eliminar de una vez y por todas a quienes se niegan a sucumbir ante el orden mundial norteamericano” (...)

“La operación *Libertad Duradera* es, de hecho, una guerra contra la libertad, un guerra contra los musulmanes que se aferran a la esperanza – al igual que hacen sus homólogos de Occidente-- de que algún día puedan también determinar y dirigir su propio destino”.

Ideología: la identificación de la guerra contra el terrorismo con una guerra contra el Islam apunta a una identificación del autor con el islamismo radical, comprensivo con el terrorismo. La “Ummah, la nación musulmana” no deja de ser una realidad ideal inexistente, o bien una figura retórica para significar al conjunto de movimientos radicales islámicos existentes en el mundo. La campaña contra Afganistán tenía unos objetivos limitados y no la eliminación de los adversarios del orden mundial norteamericano. Es verdad que la posterior campaña de Bush contra Irak podría parecer dar argumentos a Bodi, si no fuera porque las motivaciones declaradas u ocultas de dicha guerra distan mucho de coincidir con las mencionadas por Bodi.

A diferencia de los anteriores, Arundhati Roy no muestra comprensión, sino que denuncia con igual acritud los crímenes políticos de ambos adversarios. Ambos bandos invocan a Dios mientras cometen crímenes políticos inequívocos. Complicidad de los EE UU con regímenes dictatoriales y genocidas. (Abuso o manipulación de la religión con fines de dominación política).

Arundhati Roy, “El álgebra de la ‘justicia infinita’”, “El Mundo”, 7 de octubre de 2001.

Problema: La escritora india trata de responder en su artículo a la pregunta retórica de Bush: “¿Por qué nos odian?”

“(…) Durante el discurso que dirigió al Congreso el 20 de septiembre, el presidente Bush llamaba a los enemigos de América “enemigos de la libertad”. “Los americanos se están preguntando: ¿Por qué nos odian?”, dijo. “Odian nuestras libertades, nuestra libertad de voto y de reunión y nuestra libertad para no estar de acuerdo con otros”. Con esto, a la gente se le está pidiendo que haga aquí dos actos de fe. El primero, que presuma que el Enemigo es aquél que el Gobierno americano dice que es (...). Y el segundo, que presuma, asimismo, que los motivos del Enemigo son los que el gobierno de Estados Unidos dice que son, aunque tampoco haya ningún argumento válido sobre los que sostener una afirmación en tal sentido”...

La CIA y el ISI (Inter-Servicios de Inteligencia) paquistaní convirtieron la frontera entre Afganistán y Pakistán en la mayor productora de heroína del mundo, según la escritora india: “Los *mujaidines* ordenaron a todos los granjeros que cultivasen opio”. Todo para financiar la yihad contra la Unión Soviética.

“Ahora Bush y Bin Laden han empezado, incluso, a prestarse su propia retórica”. (...) “Ambos invocan a Dios y emplean la desgastada y milenaria moneda del Bien y el Mal como términos de referencia recíproca. Ambos están involucrados en crímenes políticos inequívocos. (...). Ninguno de los dos nos vale como alternativa aceptable”.

Para la escritora india, ha habido “millones de muertos (...) a manos de terroristas, dictadores y genocidas a quienes el Gobierno de los Estados Unidos apoyó, entrenó, pagó y suministró armamento”.

Análisis ideológico: Arundhati Roy está entre los escritores antiamericanos a los que “El Mundo” ofrece sus páginas en ejercicio de la libertad de expresión. La escritora india desmonta el uso ideológico del concepto de “libertad” por el Presidente Bush y ofrece al mismo una gama de respuestas bastante distintas a las que él mismo se da de forma interesada e incompleta. (“Odian nuestras libertades”). Las respuestas de Roy son el relato de una serie de hechos

históricos silenciados por la retórica presidencial. Tampoco deja la autora de documentar en dicho relato la ambivalencia moral de varias administraciones americanas hacia las drogas: una postura doméstica represiva, extendida a países como Colombia y Bolivia, y otra, diametralmente opuesta, en Afganistán. Arundhati Roy rechaza alinearse con ninguno de los dos bandos en conflicto cuyos paralelismos o isomorfismo señala, al tiempo que denuncia sus pretensiones religiosas: “ambos invocan a Dios”, “ambos están involucrados en crímenes políticos inequívocos”.

“El Mundo” editorializa una denuncia de algunos de los métodos inhumanos utilizados por la Administración Bush en su lucha contra el terrorismo islámico. Tales métodos, ampliamente documentados (desde Guantánamo a los vuelos europeos de la CIA pasando por Abu Ghraib) muestran un claro desprecio de los límites éticos en la lucha contra el terror y ponen en evidencia el lado oscuro de Occidente.

“A más infamia, elogios a Rumsfeld”, Editorial 2º, “El Mundo”, 11 de Mayo de 2004

Denuncia incriminatoria a uno de los colaboradores más estrechos de Bush y uno de los responsables más directos de la invasión de Irak. La posterior resolución del Congreso contra la tortura en Diciembre de 2005, promovida por el republicano senador McCain, forma parte del contexto explicativo de esta denuncia:

“Incluso el influyente semanario militar “Army Times” pedía ayer en su editorial la destitución del secretario de Defensa y otros altos mandos civiles y militares del Pentágono” [...], “un secretario de Defensa que, desde los ataques del 11-S, no ha ocultado su desprecio por la Convención de Ginebra como un obstáculo prescindible en la llamada guerra contra el terror”.

Finalmente, en vez de recurrir tan sólo a la denuncia, este musulmán moderado propone también soluciones políticas, no militares, tanto frente al fanatismo religioso islámico como frente a la doble moral norteamericana.

Tarik Alí, “Hace falta una solución política, no militar”, “El País”, 20 de septiembre de 2001, art. 2

El musulmán moderado Tarik Alí recurre al género histórico y al sociolecto constatativo para señalar las causas del problema talibán y de Bin Laden.

1º Relato histórico del origen del problema: Pakistán y EEUU unieron fuerzas contra la URSS en Afganistán;

2º Relato del proceso de formación y entrenamiento de militantes integristas islámicos: las madrasas de Pakistán, fábricas de fanáticos religiosos para luchar en Afganistán (subvencionadas por Arabia Saudí). Cualificación negativa del movimiento talibán: son fanáticos (matar por su fe, morir por su fe).

El **diagnóstico global del conflicto** funge también como **denuncia**, ofreciéndose a continuación la estrategia terapéutica que se piensa más adecuada. La **solución** se caracteriza como política:

Contra el cinismo de Washington (doble moral): es un cheque en blanco moral, vigilantismo selectivo. Otras cualificaciones negativas:

1. Locura (no es cuerdo): “civilización”: venganza sangrienta (no es civilización).
2. Enunciado constatativo: Occidente está tomando su propia medicina: “Ahora lo sabe” (lo que significa ser atacado en su propio país).

5. Diálogo intercultural e inter-religioso.

Incluimos en este último apartado aquellos artículos de signo constructivo que apuestan por estrategias de diálogo intercultural e interreligioso. Varios autores repiten una vez más la distinción entre la mayoría pacífica musulmana y el terrorismo islámico al tiempo que denuncian las reacciones etnocéntricas.

Ignacio Amestoy, “Que Alá nos ayude”, El Mundo, 23 de septiembre de 2001.

Se sintetiza el sermón del **Imán Monir El Mesirg**, mezquita de la M-30 en Madrid:

- Que Alá nos ayude en la situación que vivimos.
- Todos los hombres libres (...) debemos clamar para que se evite la guerra

- Hay gente que está a la espera de cualquier motivo para atacar a los musulmanes.
- Los musulmanes amamos la paz, no la guerra (...) y amamos a los no musulmanes.
- Debemos agradecer a los españoles su acogida.

La ideología y los principales sociolectos del sermón son: místico, defensivo/aprensivo, pacifista, comunitario, dialogal, afectivo.

Algunos sectores del Islam sostienen una versión espiritualista de la yihad y rechazan el terrorismo suicida, pero no todos.

Roy Mottahedeh, “La oposición islámica al terror”, El Mundo, 1 de octubre de 2001.

Ali Jamenei, el líder iraní, calificó de guerra santa la lucha contra el terrorismo. Por su parte, el gran Mufti de Arabia Saudí declaró que aquellos que se suicidan en atentados terroristas son suicidas y no mártires. El suicidio está condenado por la ley islámica. La ley islámica prohíbe causar daños a los no combatientes. La palabra *yihad* debe entenderse como lucha contra las tergiversaciones del Islam. Según la mayoría de los pensadores musulmanes, es una lucha sin armas. Unas creencias disparatadas fueron la motivación de los responsables del 11-S, que deben ser conducidos ante los tribunales. Se trata de un discurso más de denuncia del terrorismo suicida por un moderado. Mottahedeh ha sido selectivo al demostrar con algunas autoridades el rechazo del Islam al terrorismo. Los artículos de Antonio Elorza en el diario “El País” presentan, en cambio, una visión más matizada y bien documentada históricamente. Por otra parte, ahí está la actual ambigüedad de regímenes como los de Pakistán y Arabia Saudí.

La formación religiosa y el diálogo interreligioso son la mejor estrategia para evitar los prejuicios y el conflicto (frente al cinismo laicista).

Mons. Félix Machado, “Con el diálogo se evitan los desastres”, El Mundo, 23 de Septiembre de 2001

- La Iglesia Católica: por el diálogo entre religiones, mientras que el
- mundo laico: reacción con cinismo y aprensión.

Solución:

- Diálogo, relaciones antiguas → evitación de desastres o solución a las crisis

- Declaraciones conjuntas de líderes políticos y religiosos condenando el terrorismo
- Conocimiento insuficiente de la propia fe → fundamentalismo
- Conocimiento insuficiente de otras religiones → juicios equivocados, prejuicios, falta de caridad.

Sociolectos principales: constatativo, dialogal (interreligioso y político-religioso), pacifista, antiterrorista, educativo-formativo, religioso-místico, anti-laico (anti-laicista).

Discurso que enfatiza los aspectos cognitivos y éticos del desencuentro entre culturas y religiones. La solución se apunta en la formación religiosa que evite los prejuicios, condene el terrorismo y facilite el diálogo interreligioso y político para alcanzar la paz.

Otro musulmán moderado aboga por la justicia y diálogo para construir un mundo en paz.

Mohamed Amin Swaili, “El Mundo”, 23 de septiembre de 2001, “La violencia es una maldición”.

Discurso impregnado de **ideología religiosa y ética**, orientada a la construcción mediante la justicia y el diálogo de un mundo en paz:

- Visión de Juan Pablo II de un mundo en paz
- Dios no quiere la violencia, el odio, la guerra
- No se puede curar el Mal con el Mal
- La convivencia en el mundo moderno, sin escuchar la voluntad de Dios, no ha sido posible.
- Diálogo para evitar la guerra
- Justicia y diálogo para detener a los suicidas
- La paz es una responsabilidad y un deber.

Sociolectos: Constatativo, ético-pacifista, antibelicista, religioso-místico, dialogal, justiciero.

-Resumen de tres artículos anteriores.

Los tres artículos anteriores (Amestoy –sobre el sermón del imán El Mesirg), Swaili y Machado), sin descender a relatar los hechos ya conocidos, constatan la existencia del conflicto **en el plano religioso y cultural**. También constatan la

presencia de fuerzas morales en ambos campos enfrentados, activas en el trabajo por la paz. A partir de estos datos, ofrecen soluciones de tipo formativo e incitan a la práctica del diálogo tanto en el campo religioso como en el político para actuar conjuntamente en la condena del terrorismo y la construcción de una sociedad justa y en paz. También recurren a la oración en busca de protección ante las eventuales represalias del Occidente agredido.

Como vimos más arriba en el marco teórico de este estudio, todavía bajo la impresión del 11-S, Habermas pronunció un discurso al recibir el premio de la Paz de los editores y libreros alemanes “Glauben und Wissen” (Fe y Conocimiento), en que, desde su agnosticismo neutral, nada musical a lo religioso, insistió, sin embargo, en la necesidad del diálogo entre laicismo y religiones, un diálogo que precisa un conocimiento riguroso de la dimensión social y estructural del fenómeno religioso tanto en Oriente como en el Occidente postsecularizado.

Para Habermas, la estrategia del dialogo entre culturas y religiones es la solución al problema del terrorismo.

“Habermas llama al diálogo entre religiones y culturas”, El Mundo, 14 de octubre de 2001 (Ana Alonso Montes, autora de la crónica)

Solución al problema del terrorismo: Habermas, el notable sociólogo y filósofo alemán (el más influyente vivo del S. XX, según “El Mundo”, 15 de Octubre de 2001, p. 10), prima la estrategia del **dialogo entre culturas y religiones** --a diferencia de la mayoría de los editorialistas y articulistas de “El Mundo”, apegados a las soluciones políticas y económicas, para no hablar de las “soluciones” bélicas vengativas de la administración norteamericana:

“Hay que estrechar los lazos con el Islam y fomentar el diálogo entre culturas y religiones, entre la sociedad secular y países como Irán, (...), lo que ofrece la oportunidad de confrontar nuestras ideas, con el fin de no fomentar la imagen del enemigo” (...) “El diálogo, (...) se hace difícil con los terroristas, pero sería posible con la cultura islámica, es un instrumento en la lucha contra el terrorismo”.

El reconocimiento de la dialéctica abierta en el proceso occidental de secularización es clave para superar la tensión entre religión y sociedad secular y para dialogar con el Islam. Esta postura de Habermas está en abierta oposición al laicismo militante, que permanece preso de sus prejuicios.

Jürgen Habermas. “Fe y conocimiento: los riesgos de la secularización”, El Mundo, 15 de octubre de 2001.

Problema: El dilema de fondo, para Occidente y en sus relaciones con el Islam, es reconocer la tensión entre religión y sociedad secular.

“(…) Pero el 11 de septiembre ha explotado de manera muy distinta la tensión entre la sociedad secular y la religión. Los asesinos decididos a autoinmolarse (...) según deducimos del testamento de Mohamed Atta y sabemos de las palabras posteriores de Osama bin Laden, estaban motivados por sus **convicciones religiosas**. Para ellos los signos de la modernidad globalizada incorporaban el gran Satán. (...).

Y el **lenguaje de venganza** en el que no sólo incurría el presidente norteamericano confrontado con lo inconcebible, contiene un tono **veterotestamentario**. Como si en la propia sociedad secular el ofuscante atentado hubiera hecho vibrar todos los tonos religiosos. En todo el mundo **se llenaron la sinagogas, las iglesias y las mezquitas**” (...).

También en Europa, a la que la Historia le ha concedido siglos para situarse con sensibilidad frente a la cabeza de Jano de la modernidad, la secularización continúa produciendo sentimientos ambivalentes (...) Quien quiera evitar una guerra de culturas, debe recordar la dialéctica todavía abierta en el proceso propio y occidental de secularización (...). Podremos enfrentarnos a los riesgos de una secularización descarrilada, si sabemos lo que significa la secularización en nuestra sociedad postsecularizada. Con esta perspectiva retomo el antiguo tema “fe y conocimiento”.

Solución: Desde su agnosticismo y compromiso crítico, Habermas ha visto lo que tantos se esfuerzan en silenciar o trivializar: la intensidad del compromiso religioso fanático de los terroristas suicidas y la reacción religiosa prácticamente universal de víctimas y espectadores de la tragedia, eso sí acompañada por la reacción vengativa en clave veterotestamentaria de Bush. Occidente, no sólo la administración Bush, seguirá dando palos de ciego mientras continúe ignorando que la secularización es un proceso dialéctico todavía abierto en su seno, nos dice Habermas. La alternativa es la guerra de culturas y el sectarismo de uno u otro signo.

El editorialista del New York Times Thomas L. Friedman coincide con un buen número de musulmanes moderados al sugerir que la solución al conflicto está dentro del propio mundo musulmán, ya que éste tiene los recursos culturales y religiosos para frenar y deslegitimar a los terroristas.

Thomas L. Friedman, “En la guerra civil del Islam, reforcemos a los buenos”, “El País”, 20 de septiembre de 2001, artículo 3.

Tema o isotopía básica: Hay dos tipos de musulmanes.

1ª exhortación didáctico-diagnóstica: No confundir a los terroristas islámicos con la mayoría de los creyentes musulmanes.

2ª exhortación teleológica/dinámica: “Debemos combatir a los que entre ellos sólo rezan al Dios del Odio, pero no queremos ir a la guerra con el Islam, con todos los millones de musulmanes que rezan al mismo Dios que nosotros”.

Interpretación diagnóstica (arriesgada):

“Quieren provocar el tipo de represalia masiva estadounidense que no distingue unos musulmanes de otros”. “Esa sería su victoria suprema, porque conciben el mundo como un choque de civilizaciones [religiones incluidas: maniqueísmo], y quieren que todo musulmán lo vea de esa manera y se una a su yihad”.

Constatación histórica e hipótesis diagnóstica crucial, de la que surge una 3ª exhortación estratégica:

“Esta guerra civil dentro del Islam, entre los modernistas y los medievalistas, lleva en realidad años librándose, especialmente en Egipto, Argelia, Arabia Saudí, Jordania y Pakistán. **Necesitamos fortalecer a los buenos de esta guerra civil**”.

“Sólo sus propias comunidades religiosas y sus propias sociedades pueden realmente frenarlos y deslegitimarlos [a los terroristas]. Y eso sólo sucederá cuando la mayoría musulmana reconozca que los Osama bin Laden están conduciendo a la destrucción y a la denigración de su propia religión y de sus sociedades”.

...“la partida decisiva se juega en el interior del mundo musulmán (...) [ya que] hay dentro de él sobrados recursos políticos y religiosos para contrarrestar la explosión integrista”. A nuestro juicio, esta es la hipótesis crucial. Ahora bien,

esta propuesta requiere, en el mundo occidental, la sensibilidad demandada por Habermas en relación al carácter dialéctico de su propio proceso de secularización, que es tanto como decir una sensibilidad hacia el factor religioso individual y colectivo. Este requisito, sin embargo, parece aún bastante alejado de nuestros países todavía envueltos en “guerras culturales” y sólo relativamente tolerantes.

9. LA PRENSA DE LOS EE.UU.

1. National Review.

1.1- Resumen de análisis del discurso en torno al 11-S.

Publicación (periodicidad quincenal): *National Review*

Fecha de consulta: 11 de Septiembre-11 de Noviembre de 2001

Los distintos discursos pretenden desarrollar una dirección moral, intelectual y política a través de sus propios mecanismos de difusión de ideología. Cada uno de ellos contiene pautas para configurar la estrategia con que enfrentar el terrorismo (fundamentalismo islámico) e imponer los principios occidentales como cimiento ideológico de la comunidad internacional.

Presentamos una síntesis de los documentos seleccionados para proceder a su análisis semiótico-estructural e ideológico, análisis que figuran en el APENDICE I de este estudio.

Pryce-Jones, D.: “Why they hate us”.

El autor construye el Programa Narrativo principal del discurso en torno a dos actores antagónicos: “we” (=cultura occidental, mundo civilizado, democracia) y “they” (fanatismo islámico, persuasión religiosa). Recurre al sociolecto constatativo como el más adecuado para lograr la unanimidad de sus lectores frente al enemigo (“they”). Se narran acontecimientos presentes y pasados (función sigmática del discurso) que transmiten cómo el mensaje del Islam, en su versión extremista, fue ejecutado el 11 de Septiembre de 2001. El productor del texto apela no sólo a los que comparten su ideología, sino que pretende ampliar el consenso incluyendo a otros individuos y grupos (millones de árabes y musulmanes), también víctimas de este horror. Las estructuras verbales positivas se aplican casi en exclusiva al “we”, en cuanto que su acción contribuye a la democratización y a la convivencia de “we” y “they”. Por el contrario, las estructuras verbales negativas se aplican al adversario, objeto de las críticas más extendidas porque asesina, ataca, amenaza... Estos términos-clave conforman la red de relaciones principal, representativa de todas las demás contenidas en el texto (equivalencias y oposiciones), que extreman la caracterización negativa del adversario, al tiempo que dan a conocer al lector que otras creencias religiosas no están exentas de tendencias fanáticas. En esta línea, la ideología subyacente es democrática-dialogal, orientada a lograr

convergencias positivas en los destinatarios y a diluir la confrontación. Asimismo, se puede presuponer una finalidad religiosa, ya que atribuye a esta variable –cuando está distorsionada – un papel destacado en las tendencias extremistas.

Pryce-Jones, D.: “An arab moment of truth”.

La exposición de una realidad, la tensión conflictiva entre Occidente y el mundo árabo-musulmán, queda constatada tanto por los acontecimientos como por las manifestaciones de sus máximos protagonistas (discurso de lo verosímil). El productor del texto ensaya una aproximación al principal adversario de los EEUU en el siglo XXI a través de la búsqueda de las raíces y el camino de la radicalización del Islam. Para ello se recurre a la opinión de otros para lograr, desde el distanciamiento y la objetividad, el consenso. El título y subtítulo del artículo introducen ya algunos códigos que se desarrollarán en el texto: el núcleo del discurso fanático es calificado por el autor como de fantasía, mientras que para los islamistas radicales es una verdad absoluta. El movimiento extremista islámico está activo, con una misión que cumplir, en la que destaca la justificación religiosa. Uno de los mensajes difundidos el 11 de Septiembre es coincidente con la expresión doctrinal más pura del Islam. Se trata de modalidades teórico-prácticas con que los fanáticos pretenden ejercer el poder a través de una identificación/confusión de acciones en el campo político-“mesiánico”. El protagonismo es para la “fantasía del Islam”. El Islam se mueve en varios universos semánticos distintos: jurídico-político, socio-cultural y teológico, como se pone de manifiesto en el análisis de la economía y estructura verbal del texto. La representatividad de los términos-clave del discurso refleja los antagonismos e incompatibilidades entre los actores-fuente y los actores-destino así como las relaciones causa-efecto. El artículo de Pryce-Jones es una pieza útil para encontrar las raíces, motivaciones y tendencias de un vector, Occidente/Islam, con grave conflictividad en la comunidad internacional.

Buckley Jr., W. F.: “Invoking God’s thunder”.

El discurso destaca por su referencia religiosa y contenido bíblico. El elemento nuclear del Programa Narrativo gira en torno a la polémica suscitada por la interpretación de las enseñanzas cristianas. El tipo discursivo es religioso, dirigido a los seguidores del pensamiento cristiano (acusados por las inapropiadas declaraciones de algunos de sus representantes), y a los detractores de esta tendencia doctrinal-teológica. La voz crítica no proviene del autor; éste se limita a recoger las manifestaciones de otros para dar debida cuenta de la noticia

con el máximo de objetividad. Por una parte, se ofrece la disculpa, la rectificación y la defensa contextual a las manifestaciones del evangélico conservador Jerry Falwell a través de las apreciaciones del autor; y por otra, el editorialista, quien se revela de tendencia cristiana, se defiende frente a aquellos que lanzan acusaciones de irrelevancia contra esta doctrina. La ideología del texto evidencia que la religión está en el centro del debate. La realidad son los atentados del 11-S, pero el protagonismo es para la religión y su implicación en el desencadenamiento de masacres. La opinión pública se agita ante la relevancia de la religión en grandes tragedias, lo que hace renacer y reforzar posiciones laicas. En consecuencia, la ideología del texto como instrumento de dirección intelectual y moral apela a la conveniencia de buscar una interpretación adecuada y no distorsionada de las religiones. De ahí que la crítica se dirige especialmente a quienes malinterpretan las enseñanzas o doctrinas religiosas y abusan despiadadamente del mensaje.

Johnson, P.: “Relentlessly and thoroughly”.

El discurso se construye desde un argumento defensivo implícito frente al ataque de unos pocos fanáticos. Esta actitud se combina con el deseo de buscar alianzas y mecanismos apropiados (poder militar y capacidad física) para luchar contra el terrorismo y su escalada internacional. Sobre el cimiento de la historia, de la doctrina y de la constatación de los hechos, el autor avanza hacia el conocimiento del otro, buscando para él y para los destinatarios del mensaje un argumento que justifique la lucha contra el terrorismo internacional. Esta contienda está auspiciada por el fundamentalismo islámico y la sensible situación de los países que lo promueven (dominio discursivo de lo verosímil). La identificación de la segunda comunidad religiosa del mundo (Islam) y de sus miembros más fanáticos en la interpretación y ejecución de la doctrina, anuncian la relevancia de la religión no sólo privada, sino también pública con una defensa radical y sangrienta de sus derechos. El productor del texto, desde el punto de vista occidental, articula varias operaciones discursivas, como la identificación del adversario (extremismo religioso, terroristas islámicos, Estado teocrático), el fomento del consenso en evitación de divisiones y luchas como estrategia para arrancar de raíz el terrorismo suicida y la caracterización del papel de la autoridad político-religiosa en los países arabo-musulmanes. En todas esas operaciones discursivas busca puntos débiles para derrotar al adversario. Los términos-clave son: Islam, Corán, Occidente, religiones, terrorismo, luchas históricas..., que el editorialista denuncia y defiende respectivamente porque su ética responde a criterios occidentales (concretamente norteamericanos y

cristianos). Su atribución de reduccionismo al adversario implica la ruptura de toda homogeneidad o simetría.

O'Sullivan, J.: “Fatal contact”.

El discurso pone de relieve cómo algunos de los máximos representantes del fundamentalismo islámico, activistas de la causa (actor-fuente) se han formado en Occidente, participando y disfrutando de su estilo de vida. El autor plantea cómo esta influencia ha tenido un efecto rebote nefasto en la doctrina del Islam, extremando su interpretación y enquistando aún más sí cabe la percepción que desde gran parte de Occidente se tiene de la segunda comunidad religiosa del mundo. No se establecen zonas de coincidencia entre ambas comunidades. La enunciación de principios religiosos y doctrinales, así como de juicios de carácter socio-cultural y teórico, presenta a éstos como directamente derivados de una amplia base factual. No hay un discurso predominantemente religioso, pero las referencias a este tipo son relevantes para aproximarnos al papel de la religión en las grandes masacres. La modernidad pasa por diferenciar la esfera pública y privada de la religión islámica. La comparación entre países arabo-musulmanes, como entre éstos y otros episodios históricos, y la predicción de las consecuencias, son operaciones tácticas para reforzar o instrumentar la línea estratégica del discurso. Es fácil deducir que el autor, a pesar de defender la convivencia cultural entre los dos mundos, prefiere todo aquello que define a Occidente. El productor del texto enfatiza, a través de su particular versión del Islam radical, los rasgos que definen a las comunidades que le sirven de modelo e indica que los terroristas, según las principales oposiciones y ejes semánticos contenidos en el texto, se identifican a sí mismos como los defensores comprometidos y solidarios de los derechos y de la condición inalienable de su religión y cultura.

Ponnuru, R.: “What we’re not fighting for”.

El contenido del mensaje (el análisis socio-liberal de la guerra anti-terrorista desde posiciones norteamericanas y el papel del fundamentalismo religioso) se nos ofrece estructurado a través de afirmaciones e interpretaciones articuladas en torno a un equilibrio entre elementos de índole política, ideológica y religiosa, pero con un vector central: la religión (universo simbólico) en su versión totalitaria frente a la modernidad, la tolerancia o el pluralismo. La

justificación teórica de la religión es objeto de crítica por parte de aquellos sectores más moderados. El liberalismo coincide con un compromiso político favorable a una sociedad abierta, moderna y representativa de una serie de valores (tolerancia, libertad o pluralismo), oponiéndose radicalmente al adversario. La transmisión de este mensaje (nosotros y ellos), que se quiere hacer llegar al destinatario, está reforzada por el consenso de todos. El autor, al lograr una cierta síntesis teórico-práctica del fundamentalismo religioso (Cristianismo-Islam), antagoniza a estas dos tendencias por razones opuestas e incita a los lectores a que ataquen cualquier instancia de poder coercitivo y extiendan el ámbito de las libertades, sin ceder a la confusión que las creencias religiosas puedan ocasionar. El fundamentalismo religioso y el análisis liberal de la guerra son las expresiones-clave que articulan y fraguan el discurso en una misma dirección. En efecto, la ideología del texto afirma cuáles son los postulados de la moral liberal. Desde la constatación de hechos presentes y pasados, se formulan tomas de posición y vías de acción que quieren situarse en un punto de equilibrio entre la ideología básicamente conservadora y la adopción de medidas operativas (intervención militar).

Associated Press Syndicate: “So you want a holy war?”.

Tras la comisión de los trágicos atentados del 11-S y el paso del tiempo, el editorialista se aproxima a la realidad y a las líneas de acción que vienen desarrollando las dos partes protagonistas para enfrentarse e imponer sus propios proyectos de forma unidireccional. Los enunciados recogen un conocimiento riguroso y objetivo de la realidad para saber qué está pasando y hacia dónde vamos. El eje del discurso está representado por una oposición fundamental, Islam *versus* Occidente, y de ella se derivan las oposiciones y equivalencias secundarias, revelándose una dicotomía del tipo nosotros/ellos y una polarización ideológica. Las estructuras representativas del mensaje, entre otros los códigos doctrinal y religioso, identifican la acción unitaria del Islam en el campo político, económico y religioso. Su influencia entre sus patrocinadores es extensa, tratándose de modalidades teórico-prácticas de ejercer su poder. La intencionalidad del autor es contribuir a disminuir o liquidar las prácticas o instancias de poder coercitivo en los Estados musulmanes y, en su lugar, implantar un mundo civilizado, que equivale a lograr espacios de libertad y niveles de desarrollo político y económico. En esta línea, la influencia de la religión en la mayoría de los países musulmanes se revela como nefasta. Se trata, una vez más, de caracterizar negativamente al adversario por ambivalente. Las conclusiones son taxativas: hay que responder al terrorismo islamista.

Pryce-Jones, D.: “Treason of the cleric”.

El discurso pretende que, a través del acercamiento a los máximos representantes del Islam militante, conozcamos cuáles son las motivaciones personales, ideológicas y doctrinales que animan “su causa”: “¿cuál es el contenido de su mensaje?”. El título y el subtítulo anuncian ya un elemento destacado, “la cuestión religiosa”, e identifican una corriente: “bin Ladenism”. Así, se anuncia el elevado grado de implicación de la religión en los actos terroristas del 11-S, en particular, y en estos movimientos, en general. El texto responde, sin lugar a dudas, a la defensa de la propias posiciones (que se corresponden con la ideología del mundo occidental) frente a la “esquizofrenia” del fundamentalismo islámico. El desarrollo de movimientos extremistas encuentra su fundamento en posiciones doctrinales y en un mensaje conservador. Buena parte de las expresiones que incluyen al productor se materializan en el texto tras una exposición previa de alusiones históricas, comparándolas con acontecimientos más recientes. Este recurso puede ser considerado como una táctica para no avanzar connotaciones que no estén debidamente fundamentadas o respaldadas y hacer ver que no es un fenómeno nuevo. Para alcanzar su propósito, el autor define al enemigo y lo descalifica por medio de las cadenas connotativas, tomando como punto de partida la construcción intelectual y doctrinal, no exenta de contradicciones y ambigüedades. La reproducción, por parte del productor del texto, del mensaje lanzado por los radicales islámicos permite conocer cuál es el valor “distorsionado” de la religión en “la causa”. La búsqueda de transformaciones (en las comunidades árabo-musulmanas y el tipo de respuesta de los actores-destino), así como la prescripción de valores son coincidentes con los códigos de la ideología occidental propagados indirectamente por el autor (modernidad, pluralismo, libertad...).

Schwartz, S.: “Liberation, not containment”.

El productor del texto recurre a episodios históricos y a la comparación analógica y antagónica para darnos a conocer el *modus operandi* de los movimientos totalitarios y/o grupos extremistas (isotopía básica “-ismo”), sobre todo a lo largo del siglo XX, identificando al mismo tiempo al enemigo de los EEUU, el Wahhabismo. Desde la crítica, pero sin un estilo polémico, y con una actitud defensiva frente al terror, las alternativas propuestas son dos: la guerra para liberarnos de Bin Laden y sus cómplices; o bien, practicar a corto plazo la contención. Sin referencias expresas al dogma que desde los versos del Corán anima a los terroristas, el productor del texto nos adentra en las “motivaciones” del Wahhabismo. La síntesis comparativa entre religiones, Cristianismo

(Protestantismo), Judaísmo e Islamismo (Wahhabismo) respecto a su evolución, muestra cómo han seguido caminos antagónicos e incompatibles en su reformulación y/o revitalización dentro de una línea modernizadora. Tácticamente el productor del texto recoge las implicaciones religiosas e intelectuales de ciertos movimientos extremistas. En la identificación del adversario observa que en la acción unitaria de esta tendencia sectaria del Islam existe un intercambio de apoyos y de satisfacción de las demandas doctrinales para cumplir con el mensaje mesiánico, sirviéndose de armas geopolíticas y religiosas nefastas. Desde una actitud activa contra el adversario (Islam radical, tiránico), el autor se posiciona con mentalidad beligerante para enfrentarlo. La conclusión es taxativa ya desde la primera línea del discurso: hay un enemigo identificado y la guerra está declarada, pero no a todo el Islam, sino solamente a aquellas células extremistas-terroristas. Se trata de una ideología crítica de los movimientos totalitarios y, al mismo tiempo, dinámica y estratégica, orientada a la creación de espacios democráticos y tolerantes, objetivo que se ve obstaculizado por la barbarie de unos pocos.

1.2- Síntesis global.

La comparación y síntesis de los textos seleccionados abunda en la polarización Islam *versus* Occidente. Cada categoría representa, de conformidad con las sustantivaciones y adjetivaciones utilizadas por los autores, universos antagónicos e incompatibles. Occidente se apropia de contenidos y modelos exponentes del progreso y desarrollo, que reúnen valores universalmente reconocidos. Por su parte, el fundamentalismo islámico suscita una dura contestación, también en su vertiente religiosa. Algunos editoriales, sin embargo, manifiestan que el “fundamentalismo” no es patrimonio exclusivo de una religión o cultura concreta. La prueba reside en la existencia de corrientes cristianas militantes o en el rebrote de algunos “ismos”, recurso que se utiliza para identificarlos negativamente. Finalmente, se insinúan estrategias defensivas de construcción de alianzas con los moderados para ampliar el espacio democrático y así hacerse capaces de vencer al extremismo.

2. The New York Times.

2.1- Resumen de análisis del discurso en torno al 11-S.

Publicación (periodicidad diaria): The New York Times

Fecha de consulta: 12 de Septiembre-12 de Noviembre de 2001

Los discursos seleccionados pretenden exponer con orden y amplitud una dirección moral, intelectual y política a través de sus propios mecanismos e instituciones de difusión de ideología. Aparte de las concretas circunstancias comunicativas, el elemento común es la activación y propagación del fundamentalismo islámico, que genera una fuerza de oposición racional, moderada, liberal-democrática y pluralista. También aluden a la presencia de la religión en el desencadenamiento de las masacres y a la conveniencia de adoptar los postulados occidentales como cimiento ideológico de la comunidad internacional. Difieren, sin embargo, en el distinto énfasis, político en unos textos y religioso en otros, con que abordan el conflicto.

Presentamos a continuación una síntesis de los documentos seleccionados para proceder a su análisis semiótico-estructural e ideológico. Los análisis están recogidos en el APENDICE I de este estudio.

Oz, A.: “Struggling Against Fanaticism”.

La organización de contenidos semántico-ideológicos (político-religiosos), integrada mayoritariamente por cualificaciones que expresan percepciones y opiniones del productor del texto sobre la emergencia de “una oleada de fanatismos religiosos y nacionalistas”, marca el tono del Programa Narrativo principal. Desde la crítica, dichos fanatismos son denunciados y afrontados por sus efectos letales tanto en las comunidades de origen (actores-fuente) como entre las víctimas (actores-destino). El punto de partida son los “crímenes” cometidos el 11 de Septiembre de 2001; no obstante, el autor se incluye en el mensaje como espectador de primera fila, situándose en Israel, donde la vigencia del conflicto israelí-palestino alcanza una tensión especial dentro de la polaridad Islam vs. Occidente. El enganche con el lector y con la realidad viene dado por el relato de hechos y por las concretas circunstancias comunicativas. Significativamente, la intención es la descalificación paradigmática del fanatismo, pero corrigiendo el nefasto papel que parece atribuírsele a la religión. En este sentido, el autor sostiene, mediante el funcionamiento de lo verosímil, que a este “tipo político” corresponde una versión distorsionada de la religión.

Para ello, proporciona ciertos indicios de semejanzas (tintes de radicalización) y diferencias entre las principales comunidades monoteístas. La conclusión a la que se llega, a través de los códigos empleados y de las operaciones discursivas articuladas, es clara, pero no se entra en las causas que exacerban los ánimos. No se trata de una guerra entre religiones ni de una lucha entre naciones: es una batalla entre fanáticos, con negativos presagios. De ahí la necesidad de defenderse y, como implícito, la conveniencia de los sistemas democráticos vinculados a un mundo civilizado.

Sanneh, L.: “Faith and the secular state”.

El terrorismo islamista motiva la reflexión sobre la dimensión pública y/o privada de la religión desde dos mundos distintos (Occidente y la comunidad arabo-musulmán). La comparación entre ambos es el instrumento con que el productor del texto obtiene su propósito. No obstante, es llamativa la escasa explicitación de los medios para lograrlo. Quizá espera el éxito de la eficacia de las modalidades constatativo-histórica y crítica. Se describen una serie de realidades con el denominador común del fundamentalismo, en general, y el de raíz islamista, en particular, sometiéndolas a una crítica retórica y redundante y ordenando contenidos-clave en tres unidades temáticas. Asimismo, en su valoración, hay ciertos juicios críticos implícitos dirigidos a acciones concretas de la política exterior norteamericana, que se alternan con la defensa de este país frente a las acusaciones de haber iniciado una cruzada contra el Islam. La principal oposición está dada en términos sintagmáticos “Islam and the West”, como adversarios que con reiteración construyen la hegemonía del mensaje. En el análisis semántico e ideológico trasciende la prescripción de determinados valores al servicio de la estrategia fundamental: el diálogo y el compromiso democrático, junto con la convivencia, es y tiene que ser preocupación y aspiración de todos, concretados en la búsqueda de un terreno neutral para lograr convergencias que corrijan las diferencias y antagonismos. En este contexto, y con una ambigüedad más o menos latente, el secularismo no tiene porque ser incompatible con la presencia de la religión en la vida pública.

Roy, O.: “Afghanistan after the taliban”.

Sin hacer mención expresa a los atentados del 11-S, perpetrados por el terrorismo islamista, el autor incide en el factor religioso como variable influyente en el comportamiento y en la acción-reacción frente a Occidente de los movimientos fundamentalistas procedentes del mundo árabo-musulmán. Conocer la idiosincrasia de estos grupos y su dinámica en una concreta área

regional aportará cuanto menos algún valor informativo. El motivo básico que sustenta este artículo es dar cuenta de un hecho: la agitación política y étnica (la presencia de antagonismos) en Afganistán, que dividen al mundo en ámbitos contrapuestos. El productor del texto recurre a un conjunto de enunciados que pretenden dar cuenta de eventos presentes (atentados terroristas y diversidad étnica-política en Afganistán) y de un pasado más o menos reciente (gestación y radicalización de la doctrina islámica). El discurso carece de una cosmovisión total, porque se constata una realidad y se formulan hipótesis sobre la misma, pero no se reflejan las posiciones teóricas de estos grupos y no hay una guía o pauta de la conducta de individuos y colectivos.

Desde la observación y las creencias de uno mismo se expresan proposiciones, prescripciones e hipótesis que el tiempo se encargará de refutar o confirmar. Además, a través de estos códigos se formulan opciones viables con las que enfrentar el futuro. El realismo y la verosimilitud forman parte del dominio discursivo, no mermando la proximidad entre emisor y receptor. La realidad está ahí. La ideología del código de sociolectos se orienta a la desactivación del fundamentalismo islámico a escala no sólo regional, sino también internacional en el inmediato futuro. Para ello se utilizan procedimientos de deslegitimación que validen el propio discurso quedando todo el mundo árabe categorizado bajo el mismo signo. Para estos movimientos, la ideología se convierte en un instrumento de dirección, en una pieza estratégica de la lucha abierta por el islamismo frente a sus opresores (tal y como como ellos los califican).

Friedman, Thomas L.: “Bush to Bin Laden”.

Con un estilo indirecto, el autor del discurso atribuye imaginariamente al Presidente de los EEUU, un mensaje de crítica lanzado a Osama bin Laden contra sus nefastos propósitos, la incoherencia de los mismos y el *modus operandi* de su red. Asumiendo la voz de George Bush, transmite lo que él realmente piensa sobre el fundamentalismo islámico y las acciones terroristas ejecutadas a través de la red Al-Qaeda. El texto responde, sin lugar a dudas, al objetivo de difundir la imagen de Osama bin Laden (terrorista y opresor) y defenderse, en ocasiones mediante la justificación, de juicios contrarios a la Administración norteamericana. Desde una visión crítica e histórica del mundo musulmán, se construye una argumentación al servicio de la estrategia que inspira al texto: responder al fundamentalismo islámico, conociendo sus atributos, para legitimar después la lucha contra el terrorismo internacional. De la ideología del código total, del texto y de su productor sobresale que la

posición del autor es unilateral (pro-americana, casi sin límites) frente al fundamentalismo islámico y defensor a ultranza de la fortaleza norteamericana.

El repaso de los sociolectos nos sitúa, en el ecuador de la declaración, en un punto de inflexión: un antes y un después en la realidad de la comunidad árabo-musulmana, marcando etapas de grandeza y decadencia. La actualidad se localiza en este último punto con unas perspectivas de futuro un tanto aciagas. A través de sus propias creencias, opiniones e intereses, el productor imparte instrucciones generales (democracia, pluralismo); mientras que la descripción y cualificaciones prácticas se reservan para el Islam radical y aquellos otros regímenes opresores mencionados en el texto. Evitando cualquier visión reduccionista, que hoy día pudiese resultar del todo peyorativa, en un sentido positivo se emplean sustantivaciones y estructuras verbales para resaltar la grandeza del mundo musulmán en otras épocas. Mientras tanto, se deja abierta como opción la posibilidad de la convivencia del Islam con Occidente.

Wolffe, A.: “The God of a diverse people”.

El discurso abunda en contenidos políticos y religiosos para acercarnos a dos realidades candentes en la opinión pública: el papel de la religión en los conflictos y la generación del terrorismo internacional. La situación descrita se constituye en el principal sistema de oposiciones antagónicas y de ejes semánticos e ideológicos transmitidos por el mensaje con cierta dosis de objetividad y verosimilitud. En cuanto a la primera realidad, el autor recoge episodios que muestran cómo las principales religiones monoteístas han sido utilizadas como armas o escudos para activar una contienda, justificando acciones terroristas en el nombre de Dios. En este sentido, procede hacer una revisión del factor religioso, que hay que descifrar en dos niveles: privado y público.

El texto recoge la importancia de dos fenómenos fuertemente correlacionados entre sí: política y religión. Dependiendo de su interpretación o ideologización, la religión puede ser el objeto malo persecutorio; por el contrario, el objeto bueno idealizado sería la visión moderada y tolerante de cualquier creencia religiosa. El autor aparece representando el polo positivo de un tipo de creencias religiosas que en la arena política sintonizan con prácticas democráticas, abiertas a la libertad de elección del individuo (legitimación) frente al otro tipo de cosmovisión teológica del discurso (descalificación). La estrategia discursiva funciona para polarizar las dos tendencias, delimitando el

autor su campo propio y rompiendo, en consecuencia, toda homogeneidad con el adversario a través de mecanismos de inversión ideológica.

Friedman, Thomas L.: “Drilling for tolerance”.

Las consecuencias nefastas del adoctrinamiento en las escuelas de Arabia Saudi (distorsión de la religión; hostilidad hacia Occidente y América), las relaciones entre este país y los EEUU, y la acción radical del islamismo en los atentados del 11-S, son la base teórica y factual sobre la que se orienta la realidad y la reflexión del discurso, con clara incidencia sobre las concretas circunstancias comunicativas del momento. La línea de presentación sigue un estilo sintético y puntual en la exposición de contenidos doctrinales y en la misma información sobre la que se sustenta. El autor toma partido, adoptando una visión crítica (Islam *versus* West) a través de unas breves enunciaciones constatativas, y abierta, sin embargo, a la difusión de un valor universal, la tolerancia entre ideologías y religiones. La solución tiene que ser la coexistencia (nosotros y ellos).

Desde la constatación de hechos y mediante hipótesis, se formulan unas vías de acción que quieren sustentarse en un punto de equilibrio entre una ideología tolerante (democrática), y la adopción de medidas operativas adecuadas a las nuevas realidades y circunstancias de Occidente y el mundo arabo-musulmán. Hay sintonía entre el discurso dirigido a los políticos y estrategias norteamericanos, para que definan sus relaciones con el país árabe, y al resto de destinatarios para que tengan conocimiento de cómo se está desarrollando el fundamentalismo islámico.

La estructura que ordena los contenidos del mensaje integra una formación ideológica (universalista, dialogante, tolerante y consensual), que favorece la reproducción concreta de una realidad regional e internacional existente en un momento determinado, deslegitimando al fundamentalismo. Hay una convocatoria constante y reiterativa en favor del empeño en la convivencia como estado óptimo entre puntos divergentes, pero ¿de qué tipo?

Mottahedeh, R.: “Islam and the opposition to terrorism”.

El discurso gravita en torno a una noticia de actualidad que pueda ayudar a interpretar la actuación radical del fundamentalismo islámico en la sociedad internacional, teniendo presente las demandas comunicativas del momento. Los enunciados de corte histórico y doctrinal de índole religioso, apoyados en una base de realidad, sirven para adentrarse en el discurso de lo verosímil, dando por ciertos algunos hechos y tratando de confirmar si la religión es la más importante dimensión en los atentados del 11 de Septiembre. En esta línea de discurso, a través de los códigos constatativos y enunciativos, se revelan dos versiones del Islam, evitando el productor atribución de reduccionismo a esta comunidad. Se presenta en tono crítico el “tipo” fundamentalismo y la acción mediadora de la religión (distorsión) como un hecho desgraciado. La consecuencia lógica es aplicar imperativamente un criterio de justicia para alcanzar el orden en la comunidad internacional, que se sugiere de la tendencia del productor del texto hacia una orientación ideal. Se trata, asimismo, de una realización concreta para producir cambios en los receptores sobre el valor de lo religioso (más privado que público) frente a derechos universalmente reconocidos. Hay impresión de objetividad y un efecto democratizador, que se insinúa a la opinión pública como la panacea. Este marco será el que haga viable y traduzca a la práctica la cosmovisión del discurso.

En efecto, la ideología subyacente es democrática, de reconocimiento de derechos universales (a la vida, a la integridad física, a la libertad) y defensora de la justicia como expresión culminante del texto. El productor no apela tan sólo a quienes comparten su ideología desde Occidente, sino también cimenta un amplio consenso por parte de aquellos musulmanes que condenan una interpretación violenta, radical y exacerbada del Corán, con el recurso a enunciados prácticos y verosímiles.

2. 2- Síntesis global.

La síntesis comparativa de los textos seleccionados de este diario revela que comparten la polarización Islam *versus* Occidente e inciden en el papel de la religión como estímulo teórico-práctico que aparece como válido para ciertos grupos. Éstos basan su acción-reacción en una *causa sagrada absoluta* frente al infiel (Occidente). El tratamiento de este componente aporta algún conocimiento al respecto, pero no es analizado con la profundidad que el objeto de la

investigación demanda. El ya histórico enfrentamiento entre ambas comunidades, el alcance actual de las relaciones políticas entre Estados occidentales y árabes, la inquietante situación regional (socio-política y económica) en los países árabo-musulmanes, los viejos y falsos prejuicios, la preferencia por modelos democráticos, el determinismo occidental... componen principalmente la construcción intelectual y doctrinal de los distintos textos. La red de sustantivaciones y estructuras verbales dibujan a los receptores dos categorías, positiva y negativa, para presentar dos universos antagónicos e incompatibles, donde el valor de la religión conviene que sea revisado. Desde una perspectiva sociológica, la relación entre religión y política no tiene por qué operar y generar efectos nefastos.

3. Dos artículos sobre el 11-M.

Berman, P.: “Will the Opposition Lead?”, NYT, 15-04-4.

El Programa Narrativo principal da cuenta de una realidad, cada vez más extendida: el totalitarismo y la actualización de su versión, que se erige en el malo persecutorio (isotopía básica formulada a través de afirmaciones sintagmáticas). Dando respuesta al título del artículo, para acertar en el modo de liderar el enfrentamiento Islam *versus* Occidente, va a recurrir a una base empírica-factual, que permite conferir certidumbre a hechos y acontecimientos, abarcar el pasado y el presente o estimar diferencias y semejanzas. De esta forma se hace posible examinar las oposiciones e intereses manifestados a través de códigos y subcódigos, que funcionan como mensajes, y de juicios críticos de carácter político respecto a actuaciones pasadas para acusar errores, (el apoyo americano a dictadores para que sometiesen al extremismo); se justifican, en cambio, las acciones contra el terrorismo internacional emprendidas por la Administración norteamericana por la relativa democratización conseguida en Afganistán y por las posibilidades que abre la invasión preventiva en Irak. Estas operaciones, mediadas por el dominio discursivo de lo verosímil, quizá sean una modalidad de lucha ideológica cuyo objetivo es, para el autor, la asimilación, implantación y desarrollo de prácticas liberal-democráticas, cumpliéndose así la función preformativa del discurso. Su carácter ideológico se hace particularmente visible en la configuración polarizada del campo semántico y en las cadenas connotativas que componen las equivalencias y oposiciones.

Desde la concatenación estratégica de los diversos sociolectos y desde las formulaciones míticas del productor del texto, en los contenidos o significados del mensaje se revela que el tipo discursivo político capta la centralidad del

discurso (homogeneidad); se predicen, de forma paradigmática, los efectos de la guerra contra el terror (resultando positiva para guiar la oposición al extremismo; o por el contrario, de consecuencias nefastas). No obstante, hay una ligera mención a lo religioso en la gestación del extremismo, oscilando entre dos opciones, pero sin resultar significativa la aportación.

Nomani, Asra Q.: “Hate at the Local Mosque”. NYT, 10-05-04.

La propagación del fundamentalismo en sitios distintos de aquel en que se produce, forma parte del Programa Narrativo principal del discurso, con la implicación personal y directa del autor. Se definen a través de oposiciones y equivalencias las opciones teórico-prácticas de la corriente islamista. En efecto, los sociolectos que dan cuenta de la totalidad del texto ponen de relieve una cuestión candente. Códigos y subcódigos, como portadores de ideología, forman el proceso argumentativo, tomando como referencia unas concretas circunstancias comunicativas que funcionan a través de expresiones indexicales. Las diversas categorías se dan a conocer mediante enunciados que pretenden dejar constancia de eventos del presente o de un pasado más o menos reciente, y transmitir un mensaje a la opinión pública, fundiendo realidad y deseo por parte del productor del texto. La lucha ideológica presentada (anhelo de tolerancia, moderación, denunciar la distorsión de ciertos postulados, coexistencia pacífica entre los diferentes) impone un esfuerzo conjunto donde subyace el elemento religioso. Es esta tendencia la que busca transformaciones precisas para presentar, legitimar y difundir la implantación de la tolerancia entre creencias.

La implicación del autor en sus enunciados míticos, materializados desde un nivel denotativo y fáctico en provecho de su propia verificación, busca un consenso abaricante entre distintos colectivos, transmitiendo a sus destinatarios una señal coherente con el subcódigo de sociolectos: el Islam no se ajusta a la interpretación difundida por quienes dirigen la oración, expresada en un lenguaje radicalizado, y con efectos nefastos para la conciencia y la acción-reacción de individuos y grupos (deformación del Corán). Desde la red principal del texto, se reitera una cosmovisión colectiva arraigada en una ideología extremista (actores-fuente), presentada negativamente y que provoca una cierta sensación de alerta en sus destinatarios (actores-destino).

4. Resumen análisis del discurso en torno al 11-M.

Publicación (periodicidad diaria): *The New York Times*

Fecha de consulta: 12 de Marzo-12 de Mayo de 2004

Los dos discursos seleccionados pretenden exponer con orden y amplitud una dirección moral, intelectual y política a través de sus propios mecanismos e instituciones de difusión de ideología. Aparte de las concretas circunstancias comunicativas, el elemento común es la activación y propagación del fundamentalismo islámico, que genera una fuerza de oposición racional, moderada, liberal-democrática y pluralista. Por el contrario, difieren en el distinto énfasis, político en el primer texto y religioso en el segundo, con que abordan el conflicto.

La isotopía básica (Islamic extremism *versus* moderate Islam) construye la homogeneidad y cohesión del discurso, tanto en el eje semántico como ideológico. A través de la denuncia se generaría una fuerza democrática, creadora de una religión libre y de un espacio tolerante de las diferencias, que favorecería la instauración del pluralismo. En efecto, los códigos y subcódigos que dan contenido y significado a los mensajes incluidos en estos discursos, arrojan una evidencia compartida: los totalitarismos incluyen doctrinas, sistemas, movimientos... que pueden convertirse en una poderosa arma de destrucción masiva. Berman encuentra justificado, sin embargo, lanzar una guerra preventiva contra un país que no constituía una seria amenaza contra la mayor potencia del mundo para obtener mediante su ocupación réditos democráticos más o menos cuestionables.

10. CONCLUSIONES.

1. La realidad social del progresivo enfrentamiento y hostilidad se teje a través de un proceso de mutua binarización y categorización por el que cada uno de los adversarios (y su in-group) se identifica con el Bien y sataniza al oponente (o out-group) como el Mal en clave ético-religiosa.
2. Este proceso de categorización incluye otros subprocesos simultáneos entre los que destaca el de silenciamiento estratégico de más o menos amplios sectores del contexto de la actividad social, política, económica e incluso bélica del propio o del otro grupo, de manera que pueda mantenerse la coherencia de la categorización enunciada.
3. La identificación del actante y de su in-group en algún grado con la divinidad, sus planes y sus mensajeros carismáticos se utiliza para reforzar la coherencia y legitimidad de sus principios, ideología y actividades, lo que conlleva de forma simultánea la deslegitimación del adversario o out-group así como de sus principios, ideología y acción.
4. Por parte del actante occidental y de sus portavoces mediáticos surge, sin ser mayoritario, el discurso del laicismo y la exaltación de un civismo ilustrado idealizado, es decir con escasos referentes empíricos, como ideología a la que se atribuyen poderes carismáticos en la solución del conflicto entre Oriente y Occidente.
5. Con mayor frecuencia, los discursos occidentales son de tipo estratégico-defensivo y político ignorando o, al menos, minusvalorando el papel dialogante y pacificador de la motivación y la comunidad religiosa. Es muy reducida la actitud analítico-crítica de la prensa en relación a los factores socio-estructurales de la violencia y de los conflictos del Medio Oriente. Aunque predominan las consideraciones geopolíticas y macroeconómicas, éstas no resultan, por lo general, satisfactorias –como lo evidencia la repetida miopía americana después del fiasco de Irán. Los triunfos del fundamentalismo islámico han continuado desde entonces: victoria de Ahmadinejad, avance de los Hermanos Musulmanes en Egipto a pesar de la persecución de que son objeto, derrota de la lista apadrinada por EE UU en Irak y ascenso irrefrenable del chiísmo y mayoría absoluta inesperada de Hamas entre los palestinos. La tradicional minusvaloración de la variable religiosa por los académicos norteamericanos ha mostrado a las claras la insuficiencia de unas ciencias sociales incapaces de desterrar sus prejuicios.

6. Los analistas críticos musulmanes y occidentales, claramente minoritarios, lamentan que los EE UU hayan dejado pasar una ocasión única, como la que les presentaba el 11-S, para la autocrítica y la consiguiente reforma de su política internacional.

7. Un mecanismo utilizado frecuentemente por ambos actantes es el de la inversión ideológica, bien por reduccionismo bien por abstraccionismo (ver página 581). También hacen uso del mecanismo de implicación, que hace pasar enunciados omitidos como evidencias incuestionables (con el fin de concitar consenso obviando las divergencias realmente existentes) (pág. 578).

8. El análisis crítico del discurso de los editoriales de la prensa española de referencia en torno al 11-S y 11-M confirma que la reacción inmediata a dichas masacres de dicha prensa apenas atendió a la importancia del factor religioso en el conflicto y subrayó, en cambio, el factor político y ético del mismo con un claro acento defensivo. El carácter autoafirmativo, exhortativo y defensivo de los editoriales implica el alineamiento sin reservas de los periódicos con la posición de EE UU y occidental, aunque uno de ellos esboza tímidamente una exhortación a la autorreflexión crítica (“El País”, 13-09-01), mientras el mismo diario, por otra parte, paradójicamente aconseja a EE UU no presionar demasiado a Arabia Saudí para que abandone su ambigüedad.

La hipótesis básica era que tanto el fundamentalismo islámico como el cristiano jugaron un importante papel en el desencadenamiento de las masacres y en el modo de afrontar sus consecuencias, llegando a establecerse unos mecanismos de acción y reacción que exigen, para su comprensión, un enfoque globalizador. Tanto esta hipótesis como las subhipótesis o puntos de estudio se han visto sustancialmente confirmados en los análisis críticos del discurso de la prensa de referencia:

9. Contra la tesis de la re-sacralización de Peter Berger (cf. Woodhead, Heelas & Martin 2001), la secularización occidental se ha evidenciado en la escasa influencia de las Iglesias cristianas en la conducción de la crisis del 11-S a pesar de que los líderes de las Iglesias históricas se opusieron al discurso y a la práctica de la guerra preventiva, en abierta divergencia con las iglesias y movimientos neoconservadores cristianos norteamericanos⁹⁸. Corral (1994: 161)

⁹⁸ Por su parte, el movimiento conservador judío, de carácter moderado, Gush Emunim tampoco tiene mayor incidencia en la política sionista agresiva del Estado de Israel. Cf. Samuel Toledano, “El fundamentalismo judío”, en Corral, ed. (1994), *Los fundamentalismos...*, 117-122.

hipotetiza que “la incidencia de los fundamentalismos será mayor o menor conforme al grado de vinculación de lo religioso con lo político en la concepción del Estado y, por consiguiente, en las relaciones internacionales”.

10. La política de Bush y el conservadurismo cristiano de su administración guarda relación estrecha con el discurso del movimiento evangélico neo-conservador que, no obstante el marco constitucional de separación de Iglesia y Estado, pretenden, hasta hoy con dudosos resultados, recristianizar la sociedad y la cultura norteamericana a través de la presencia y el poder cristiano en la esfera pública (Cf. Peter Beyer, 1990). La religión de los neo-conservadores es una “religión política” que reivindica no sólo una hegemonía militar sino también una misión “mesiánica” para los EE. UU. en el ordenamiento internacional, al margen de la ONU a la que acusa de ineficaz (cf. Richard Neuhaus, George Weigel, etc.).

11. Las funciones de la religión neo-conservadora de hecho promueven el sometimiento funcional de la religión a las necesidades del sistema político, al menos bajo la Administración republicana, promoviendo así la reconstrucción de la tradición económica liberal. De forma consistente con esta hipótesis apenas se encuentra en la prensa norteamericana aquí analizada referencia alguna a los objetivos económicos, concretamente petrolíferos, de la geopolítica de Bush en el Oriente Medio. La relación entre religión y política es bi-direccional y compleja porque opera dentro de una amplia constelación o sistema de variables económicas, estratégicas y culturales. Sin embargo, al referirse a las naciones musulmanas de aquella zona estratégica, los medios de comunicación articulan de forma imprecisa dicha relación al no tener en cuenta los desarrollos teóricos de la sociología, recurriendo a términos ideológicamente cargados tales como “manipulación” y “fanatismo” religioso, “mezcla de religión y política”.

12. El lenguaje religioso utilizado por la administración Bush parece reflejar las tesis de Novak, que afirma la afinidad (concepto weberiano de “afinidad electiva”) entre judeo-cristianismo (no sólo calvinista o protestante, también católico) y creatividad capitalista llegando a tomar partido por el poder político del Estado norteamericano conservador, al que convierte en instancia de la ortodoxia religiosa⁹⁹. . Por otra parte, es mayoritaria en la prensa de referencia norteamericana aquí analizada el eco de la identificación acrítica (e ideológica) de los EE UU como la nación defensora de la libertad pretendida por la

⁹⁹ Mardones, J.M. (1991) *Capitalismo y Religión*. Santander: Sal Térrea, 94-107.

divinidad para todas las naciones del mundo y, por tanto, responsabilidad y objeto de encargo divino a la nación americana (léase Administración Bush).

13. La prensa española refleja el hecho de que la mayoría de la población se mostró contraria a la guerra de Irak (según las encuestas y las masivas manifestaciones ciudadanas) y solidaria con las víctimas del 11-M, con la práctica ausencia de reacciones anti-islámicas, lo que sugiere que la mayoría de los cristianos españoles, independientemente del sentido de su voto, comparte con los no-cristianos los valores de la solidaridad, respeto a los derechos humanos y a la justicia internacional. Estos valores suponen la asimilación de la modernidad por parte de las Iglesias históricas.

14. Entre los analistas políticos en la prensa de referencia destaca Elorza para el que la justificación ideológica de la violencia en el Islam hunde sus raíces en la vida y obra de Ibn Taymiyya a partir de 1294 en el marco de la escuela de interpretación hanbalí del Corán, aunque será el wahhabismo en el S. XVIII el que acentúe el carácter exclusivo de la fe monoteísta y el rigor en la aplicación de la sharia en Arabia Saudí, correspondiendo principalmente a Sayiid Quttb la síntesis actual del islamismo radical o extremista de los talibán y al-Qaeda. La creencia en la compatibilidad del Islam ortodoxo con la democracia occidental parece privativa de sectores intelectuales occidentalizados muy restringidos, generalmente ubicados en Occidente.

15. En resumen, es muy reducida la actitud analítico-crítica de la prensa en relación a los factores socio-estructurales de la violencia y de los conflictos del Medio Oriente. Aunque predominan las consideraciones geopolíticas y macroeconómicas, éstas no resultan, por lo general, satisfactorias –como lo evidencia la repetida miopía americana después del fiasco de Irán. A ello se suma la extrema complejidad del contexto internacional al que sólo podemos referirnos de forma enumerativa: control del petróleo y del gas y de sus vías de transporte, debilidad congénita de la Liga Árabe, conflicto israelo-palestino, estado turco entre el laicismo tradicional y la confesionalidad del partido gobernante, inclusión de Siria y permanencia de Irán en el “eje del mal”, alianza cada vez más complicada de la dinastía saudí y los EE. UU., conflicto sudanés, inestabilidad egipcia y argelina, etc. Quizá por todo ello son tan escasos los análisis que articulan la variable religiosa dentro del complejo sistema de factores socio-estructurales y culturales ante la dificultad de dar sentido “racional” a la sinceridad religiosa de los kamikazes islámicos y de los dirigentes norteamericanos en una sociedad globalizada.

11. DISCUSIÓN.

1. El papel de las religiones en la solución de conflictos.

No obstante la polémica ya aludida en torno al proceso de secularización, asumimos con otros autores la hipótesis de que la globalización, como hemos visto más arriba (cf. pág. 44) puede haber reforzado el papel de las religiones tanto como factor en el origen de conflictos sociales y políticos como importante recurso de solución de los mismos. No es fácil, sin embargo, llegar a generalizaciones cuando son tantas las variantes doctrinales y prácticas en las distintas religiones de la humanidad y tan diferentes los contextos temporales, locales, regionales y nacionales en que dichas religiones operan.

Sin embargo, las obras de Appleby, Helmick y Peterson, Gopin y muchas otras, escritas desde experiencias recientes de primera mano, nos permiten ser más específicos en relación a la contribución del Cristianismo a la construcción de la paz y al pluralismo político, incluyendo la defensa de los derechos humanos en todo el mundo, y a las relaciones entre Judaísmo e Islam.

Si tomamos la no violencia como punto de partida, la construcción del perdón y de la tolerancia es el terreno común en que coinciden las mayores religiones de la humanidad. Los estados, sin embargo, llevan generalmente a cabo una *Realpolitik* que apenas toma en consideración el factor religioso. La prensa de referencia generalmente hace otro tanto actuando como mero eco o caja de resonancia de los poderes fácticos del momento. Por supuesto, no todas las religiones e iglesias son igualmente activas en su contribución al diálogo y a la tolerancia. Por ejemplo, la iglesia Mennonita tiene un historial impresionante de implicación en innumerables procesos de pacificación en todo el mundo. El papado católico ocupa una posición especial no exenta de conflicto por su vinculación a una jefatura de Estado, algo que a veces empaña su influencia moral.

Para dar cuenta del compromiso de las religiones en la solución de conflictos y en las reformas estructurales, Appleby escoge como marco analítico la formación en la no-violencia como la norma indispensable para el desarrollo de los recursos religiosos para fomentar la tolerancia y la construcción de la paz¹⁰⁰. Hay toda una gran variedad de actividades que se realizan impulsadas

¹⁰⁰ R. Scott Appleby (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD, and Oxford: Rowman & Littlefield., pages 282-284.

por motivaciones religiosas: diplomacia preventiva, educación y formación, supervisión de procesos electorales, mediación de conflictos, protestas no violentas, lucha pacífica por reformas estructurales, proporcionar o retirar legitimidad moral a las fuerzas en litigio (2000: 211). Los estadios del proceso de acomodación de las disputas son: *gestión del conflicto* (o articulación de los problemas que lo generaron), *resolución del conflicto* (o esfuerzos sistemáticos de diálogo y educación para combatir el prejuicio y el odio étnico-religioso) y ayuda para llevar a cabo *reformas estructurales* (2000: 212-221).

Ejemplos de transformación o gestión de conflicto son la revolución no violenta liderada por la Iglesia Católica que expulsó del poder a Ferdinand Marcos en las Islas Filipinas y el movimiento obrero no violento apoyado por la Iglesia Católica que hizo perder el poder a los comunistas en Polonia, la mediación fracasada de la ONU y los letrados musulmanes entre los Talibán y el líder afgano Masud. Muchos grupos religiosos se implicaron activamente en la gestión de conflictos con más o menos éxito como los budistas en Tailandia, Birmania, Vietnam y Camboya.

2. El papel de las religiones en el perdón político y la reconciliación en el proceso de paz.

Cada vez hay más voces influyentes en el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam que coinciden en considerar que la dignidad y los derechos de los individuos son centrales a todas las religiones (Montville 2001). Cada uno de los creyentes de las tres grandes religiones, según este autor, deben respetar y reconocer que Dios también se ha revelado a los creyentes de las otras dos religiones¹⁰¹.

Shriver (2001) ha descrito así el camino hacia la reconciliación: 1) “el perdón comienza cuando las víctimas abandonan la revancha y los verdugos abandonan las profesiones de inocencia”. 2) “en política es esencial para el arrepentimiento la verdad pública acerca de un mal en el pasado, pero también es esencial para la revelación de esa verdad un contexto de esperanza pública de reconciliación y una cierta medida de perdón”, 3) “intercambios de paciencia, arrepentimiento y decir la verdad hacen avanzar un proceso de perdón al producir empatía entre los antiguos enemigos”¹⁰². La petición de perdón, sin

¹⁰¹ Montville (2001), 109-110. In R. G. Helmick and R.L. Petersen, eds., *Forgiveness and Reconciliation*, 97-116.

¹⁰² Shriver (2001), pages 156, 159, 160.

embargo, ha de continuarse con gestos de reparación o justicia como preludio a la reconciliación.

Varias obras recientes de carácter psicopedagógico —entre otras, *Holy War, Holy Peace* (2002), de Gopin—han mostrado las vías concretas como se construye el proceso hacia la paz a través del perdón y la reconciliación de los adversarios insertos en una estructura secular de relaciones de conflicto. La metodología está basada en la experiencia de líderes religiosos y sociales que han participado activamente en los procesos de acercamiento entre líderes de países enfrentados por serios conflictos políticos y bélicos. Estos negociadores, aunque bien entrenados en técnicas de resolución de conflictos, no pretenden sustituir de ningún modo o hacer innecesarias las negociaciones diplomáticas y políticas profesionales. Piensan, sin embargo, que su tarea discurre en paralelo y complementa los esfuerzos de los otros, como se ha demostrado en la práctica.

Lo que Gopin sugiere es un enfoque “evocador” en la resolución de conflictos y construcción de la paz, es decir utilizar “las intuiciones positivas y las motivaciones para la paz que están incorporadas en las tradiciones religiosas que promueven la compasión, el amor al extraño, la disciplina de la ambición, la humildad, el perdón, el arrepentimiento y una visión profética de una sociedad verdaderamente humana”¹⁰³.

Para evitar la trampa del elitismo hay que implicar a las masas en el proceso de resolución del conflicto. Aunque Gopin reconoce la capacidad de las instituciones liberales seculares, entre ellas el estado, para resolver conflictos étnicos, culturales y religiosos, él cree que hay millones de personas que no aceptan que se les impongan unos métodos de solución de conflictos que ellos ven como una amenaza a su identidad cultural y religiosa. El mito religioso es vital para aquellos que lo consideran parte esencial de su identidad cultural. Los modelos seculares de diplomacia, a juicio de Gopin, caen en una trampa elitista cuando creen que la coexistencia pacífica sólo puede construirse sobre las ruinas de la cultura religiosa. Desde Kant las relaciones humanas éticas implican el reconocimiento del Otro por sí mismo y no sólo como instrumento de los fines de Ego. También advierte Gopin de la necesidad de encontrar la forma de que los sistemas cultural y religioso que reconocen al extraño no suscite una reacción adversa de otra parte del mismo sistema, que eventualmente podría sentirse amenazada por esa aceptación. En otras palabras, la reconciliación de la

¹⁰³ A. K. Min, review of *Between Eden and Armageddon* in *Theology today* 58(4) 598-600 Jan 2002, 598-600

comunidad religiosa dentro de sus propias fronteras es un prerequisite, algo que puede resultar especialmente difícil a los liberales (2002:106-107). El perdón es, por tanto, una forma de curar las relaciones sociales y de resolver los conflictos presentes en muchas de las tradiciones religiosas de las religiones del mundo (2002:108-109). La ciencias sociales deberían ayudar a extender los métodos de perdón entre las personas a los procesos intergrupales, interculturales e interreligiosos. La clave en la psicología de la resolución de conflictos y la construcción de la paz es conseguir que los grupos acepten que la razón y la sinrazón pueden al menos algunas veces, estar en los dos lados del litigio. Lo cual no significa que uno deba renunciar a sus propios valores y opiniones. De lo anterior puede derivarse la hipótesis, que la realidad pondrá a prueba, de que las organizaciones religiosas más eficaces en la resolución de conflictos y en la construcción de la paz serán aquellas que excluyan el fundamentalismo en sus propias filas y que respeten los derechos y valores del Otro en todo el mundo sin abandonar por ello sus propias convicciones. En cualquier caso, lo que pretende Gopin no es devolver a las religiones el poder que tuvieron en la historia, ni tampoco transferirles la responsabilidad principal en los procesos de paz, sino integrar en los procesos regulares de negociación aquellos elementos culturales y religiosos que dan vida a esos grupos en conflicto (*Between Eden and Armageddon* 2000: 201). Los casos de Mozambique y Sudáfrica y el importante papel mediador de la Comunità di Sant'Egidio, una organización católica activa en muchas negociaciones, destacan entre los muchos ejemplos de fructífera colaboración entre negociadores seculares y religiosos, líderes políticos y de iglesias, en la búsqueda de puntos de encuentro e intereses comunes a lo largo de un proceso de paz.

3. El futuro de la globalización y de la religión en la planificación de la utopía.

Los expertos están de acuerdo, y la experiencia lo confirma, en que la paz dentro de cada una de las religiones y entre ellas sería un importante acicate en la resolución de los conflictos políticos y en la construcción de la paz. Por otra parte, parece que el reto de la globalización exige de todas las partes responsables un compromiso firme de planificar un mundo mejor, la utopía. Este ideal de futuro debería incluir proyectos viables de aumentar la igualdad entre los humanos.

Pocos días después del 11-S, Habermas insistió en la necesidad de preservar los logros del estado liberal al tiempo que reconoció de forma más

explícita que hasta entonces la necesidad de que las religiones contribuyesen con su herencia a la tarea de preservar la paz y trabajar por la justicia. Tal posicionamiento supuso un giro oportuno y un reconocimiento implícito de que “ética de la comunicación” estaba muy necesitada de revisión. Pero también la universalidad de la salvación, ofrecida por una Iglesia mundial y policéntrica a todas las culturas, debía ser sometida a prueba, según el sociólogo alemán. Esto conlleva la competición con otras comunidades de interpretación de la salvación o de una “buena vida” humana, “en relación a cuáles son las interpretaciones más convincentes de justicia, solidaridad y liberación de la miseria y la humillación”¹⁰⁴. El punto de vista de Habermas sobre esta competición en torno a la “buena vida” humana (o salvación) guarda estrecha relación con la concepción que tiene Fierro de la “recta práctica”, expuesta más arriba.

4. El saldo teórico sobre religión, moralidad y resolución de conflictos desde Durkheim a Habermas y Luhmann.

Pudo más en Durkheim su ethos patriótico y humanitario que su atención, más bien escasa, a la estructura social y a las fuertes desigualdades entre las clases sociales. Le preocupaba más el impacto de las nuevas formas de diferenciación social sobre la debilitada sociedad comunitaria tradicional y el papel que su filosofía social secular y humanista podía asumir sustituyendo a la religión que con su capacidad de curar de forma eficaz el caos social de su nación. La fórmula de las agrupaciones profesionales, que él ofreció, era un remedio fácil pero ineficaz tanto en Francia como en la sociedad europea frente al atractivo de un socialismo radical, para él inaceptable. Por desgracia su “wishful thinking” en relación a la superior eficacia ética de la razón y de la ciencia, en comparación a la religión, se demostró incapaz de evitar las Guerras Mundial y la pérdida de millones de vidas humanas sacrificadas por dos de los hijos de la Ilustración, las “religiones laicas” del Nacionalsocialismo y del Comunismo. Los valores de humanidad, solidaridad, tolerancia, patriotismo y internacionalismo, que él defendía, no se inculcan fácilmente en una mesa de negociación con sólo mencionarlos sin atender a las fuerzas económicas y sociopsicológicas subyacentes. Ni su reducción idealista de la esencia de la vida social a valores y normas ni el identificarla incluso con la vida religiosa tendría mucha eficacia a la hora de acercar a facciones étnicas o políticas opuestas apegadas a reglas sociales particularistas y a identidad religiosas opuestas.

¹⁰⁴ Juergen Habermas (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Edited with an Introduction by Eduardo Mendieta. Cambridge, U.K.: Polity Press, 136.

Muchos de los conflictos políticos como los del Medio Oriente, implican una fuerte desigualdad de poder entre las partes enfrentadas que a menudo lleva a algún tipo de opresión de la parte más débil por la más fuerte. En estas situaciones la ética comunicativa de Habermas se revela como ineficaz e idealista. Su horizonte es una “situación ideal de diálogo”, que puede fundamentarse en una determinada filosofía del lenguaje. Para alcanzarla algún día habrá que recorrer el proceso de formación del consenso. En las sociedades multiculturales los principios del estado constitucional y respeto a los derechos básicos supone un punto de cristalización de ese consenso¹⁰⁵. Sin embargo, la gran desigualdad de poder de las partes en litigio –llámense o no clases-- dentro de una misma nación no llama demasiado la atención de Habermas a pesar de ser un obstáculo formidable para la formación del consenso. Con mayor razón, lo mismo ocurre en las relaciones internacionales donde, por ejemplo, supone una barrera en el progreso de las negociaciones entre el estado de Israel y la Autoridad Palestina.

Una fuerte superioridad en armamento y financiera generalmente van acompañadas por tecnologías avanzadas para obtener inteligencia, arrogancia para no someterse al imperio de la ley (es decir, las resoluciones de las Naciones Unidas). Según Raymond Helmick, frecuente mediador en el área, en comunicación personal al autor (11 Septiembre, 2003), el actual impasse del conflicto Palestino ha de resolverse por el imperio de la ley, pero, según Helmick, Israel no está aún dispuesto a cumplir esa resolución de la ONU, sino que pretende que los Palestinos acepten sus concesiones como un regalo y no como una cuestión de justicia.

Probablemente las concepciones neo-marxistas de Bourdieu y Fierro pueden ser más aptas para explicar los procesos de resolución de conflictos y de pacificación que las de Durkheim y Habermas, más filosóficas e idealizantes. Los conceptos de *praxis* (Bourdieu) y *recta práctica* (Fierro) pueden incluir todos los componentes situacionales y estructurales requeridos por un contexto social, político, diplomático y religioso adaptado al estado actual de los adversarios. Sus rasgos pueden sumar lo emocional a lo intelectual así como la determinación de mirar alrededor para tomar el rol del otro (R. H. Turner, interpretando a G. H. Mead) e incluso cambiar por completo la propia posición.

La teoría de Luhmann, en la interpretación de Beyer en *Globalization and Religion*, tendería a minimizar el papel de las religiones en la resolución de

¹⁰⁵ Juergen Habermas, *Religion and Rationality...*, p. 137.

conflictos y en la pacificación, ya que la mayoría de los ejemplos de desempeño público en la sociedad funcionalmente diferenciada, que él menciona, tienden a ser de fracasos o de un impacto relativamente menor. Dada la baja estima que él tiene de la religión fuera de su ámbito específico, Luhmann piensa que esas actividades deben ser desempeñadas por expertos racionalistas altamente especializados. Es decir, Luhmann piensa en una religión privatizada como consecuencia de una fuerte secularización. Pero parece que, como sucede con Habermas, la historia no está respetando demasiado sus teorías al invertir en cierta medida la marea de la secularización. La consecuencia es que la mayor parte de los fenómenos recientes y actuales, que hemos analizado en este estudio, no pueden ser suficientemente explicados por su teoría. Tampoco el papel jugado por las iglesias cristianas y el movimiento budista en las Islas Filipinas, en Sudáfrica, en el Sudeste Asiático, etc. Por otro lado, la creciente presencia de pacificadores religiosos en los múltiples escenarios de guerra y de sus escuelas activas en todo el mundo parece apuntar a un cierto retorno de la religión o, en expresión de Kepel, a “la revancha de Dios” después de que la modernidad y la postmodernidad lo hicieran desaparecer prematuramente.¹⁰⁶

-Bibliografía.

Aadelkah, F., *Being Modern in Iran*, Columbia University Press, New York, 1995.

Al-Luwaihiq, A. R., *Religious Extremism in the Lives of Contemporary Muslims*, Al-Basheer Company. Denver, Colorado, 2001.

Appleby, R. S., *Spokesmen for the despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1997.

Appleby, R. S., *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000.

Bergen, P., *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden*, Free Press, New York, 2001.

¹⁰⁶ Gilles Kepel (1991, 1994). *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge, U.K.: Polity Press.

Berger, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión (The Sacred Canopy)*, Kairos, Barcelona, 1971.

Beyer, P., *Religion and Globalization*, Sage, London and Thousand Oaks, CA, 1994.

Boff, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Eds. Paulinas, Madrid, 1978.

Bourdieu, P., "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 3, 295-334, 1971.

Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

Bruce, Steve, Berger's unnecessary re-cantation on secularization, in Woodhead, L., P. Heelas, D. Martin, eds. (2001). *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London, 2001.

Carroll, J., *Crusade: Chronicles of an Unjust War*, Metropolitan Books. Henry Holt and Co, New York, 2004.

Corral, C.(ed.), *Los Fundamentalismos Religiosos, hoy, en las Relaciones Internacionales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994.

Demerath III, N. J., *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 2003.

Derrida, J., Vattimo, Trias, E., *La religión*, PPC, Madrid, 2000.

Elorza, A., *Umma: El integrismo en el Islam*, Alianza, Madrid, 2002.

Ellacuria et al., *Implicaciones sociales y políticas de la "teología de la liberación"*, CSIC, Instituto de Filosofía, 1989.

Fierro, A., *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979.

Ghalioun, B., *Islam y Política: las traiciones de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona, 1999.

Giddens, A., *The Constitution of Society: Outline of the theory of structuration*, University of California Press, Berkeley, 1984.

Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Gopin, M., *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2002.

Gopin, M., *From Eden to Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Gunaratna, R., *Inside Al Qaeda Global Network of Terror*, Hurst & Company, London, 2002.

Habermas, J., *Religion and Rationality: Essays on Reason, God , and Modernity*, Polity Press. Oxford, 2002.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, Madrid, 1982.

Habermas, J., “Glauben und Wissen”, Dankesrede des Friedenspreisträgers, Frankfurt/Main, 2001
(www.glasnot.de/docs01/011014habermas.html)

Helmick, R. G. and Petersen, R.L., *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, The Templeton Foundation, Philadelphia and London, 2001.

Hill, M., *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.

Johnston, D. and Sampson, C., *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.

Kepel, G., *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Polity Press. Cambridge, U.K, 1991, 1994.

Kepel, G., *La yihad: Expansión y declive del islamismo*. Península, Barcelona, 2000.

Köse, A., *Conversion to Islam: A study of British native converts*, Kegan Paul International, New York, 1999.

Kubalkova, V., "Towards an International Political Theology", *Millennium-Journal of International Studies*, 29 (3), 675-704, 2000.

Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1998.

Lapham, L.H., "American Jihad", *Harper's*, January, 7-9, 2002.

Laqueur, W., *The New Terrorism: Fanatism and the Arms of Mass Destruction*, Oxford University Press, New York, 1999.

Lincoln, B., *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Mardones, J.M., *Capitalismo y Religión: La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.

Mardones, J. M., *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona y Universidad Iberoamericana, México, 1998.

Martín Muñoz, G., *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona, 1999.

Marty, M. E., Appleby, R.S., *Fundamentalisms observed*. 5 vols., University of Chicago Press, Chicago, 1991.

McGuire, M., *Religion: The Social Context*, Wadsworth, 5th ed., Belmont, CA, 2002.

Onuf, N. G., *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina, 1989.

Pape, R.A., *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York, 2005.

Peters, R., *La yihad en el Islam medieval y moderno*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998.

Pope John Paul II, Address to the Diplomatic Corps. January 13, 2003.

Recio Adrados, J.-L., Uña, O. y Díaz-Salazar, R., *Para comprender la transición española: Religión y Política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990.

Recio Adrados, J.-L., "El Fundamentalismo Protestante en El Salvador", en C. Corral (ed.) *Los Fundamentalismos Religiosos, Hoy, en las Relaciones Internacionales*, UPCO, págs. 89-115, Madrid, 1994.

Recio Adrados, J.-L., "La construcción de la identidad personal y colectiva en el fundamentalismo salvadoreño", *Revista Internacional de Sociología*, 30 época, núm. 10, Enero-Abril 1995.

Robertson, R. & J. Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A theoretical Exploration", *Sociological Analysis* 46: 219-242, 1985.

Sterling, C., *The Terror Network*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1981.

Stern, J., *The Ultimate Terrorists*, Harvard University Press. Cambridge, 2001.

Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press. Berkeley, 2002.

Turpin, J. & KURTZ, L.R., *The Web of Violence*, University of Illinois Press, Urbana, 1996.

United States Conference of Catholic Bishops, Statement on Iraq. Washington D.C., 13 November, 2002.

Viswanathan, G., *Outside of the Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Columbia University Press, New York, 1998.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

Weber, M., *Ensayos de sociología religiosa*, 3 vols., Taurus. Madrid, 1990.

Woodhead, L. & Heelas, P., *Religion in Modern times: An Interpretive Anthology*, Blackwell, Oxford, 2000.

Woodhead, L., Heelas, P., Martin, D., eds., *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London, 2001.

Working Group of the Church of England's House of Bishops, *Countering Terrorism: Power, Violence, and Democracy post 9/11*, September, 2005.

Wuthnow, R. C., *Communities of Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.

APENDICE I

1. NATIONAL REVIEW

1.1- Listado de editoriales y artículos de opinión.

Fecha de consulta: 11 de Septiembre - 11 de Noviembre de 2001.

Periodicidad de la publicación: quincenal

Los criterios seleccionados para confeccionar este listado son los siguientes:

- a. Fundamentalismo islámico: aquellos artículos y editoriales que incluyen consideraciones sobre la dimensión religiosa del fundamentalismo islámico y su implicación en los atentados del 11-S. Asimismo, después de una nueva lectura a los textos, hemos considerado conveniente incluir aquellos que sin referirse expresamente a nuestro objeto, puede deducirse alguna aproximación a la variable religiosa desde otras perspectivas (política o socio-cultural).
- b. Fundamentalismo cristiano: aquellos artículos y editoriales que se aproximan a esta otra tendencia religiosa, pero sin dedicarse monográfica o exclusivamente a ella, sino comparándola brevemente con las otras religiones monoteístas (Islamismo y Judaísmo).
- c. Ambos fundamentalismos: aquellos artículos y editoriales dedicados al tratamiento del Islamismo y el Cristianismo en igualdad de importancia. Por razones evidentes de actualidad, el primero atrae mayor atención.
- d. Ninguna referencia: aquellos artículos y editoriales que aunque dedicados al análisis de los atentados del 11-S (causas, dimensiones y consecuencias), no destacan el componente religioso.

Vol. 53, Issue 19 (1/10/2001)

a. Fundamentalismo islámico

“AT WAR”: El alcance de los atentados del 11-S y el modo de afrontar sus consecuencias. El estado de amenaza. El fundamentalismo islámico frente a otras visiones.

Pryce-Jones, D.: “WHY THEY HATE US. Sources of terror in the Arab world”. Fanatismo islámico. Árabes y musulmanes frente a otras religiones. Mundo civilizado y democracia. Identifica el blanco de los ataques terroristas. Reacciones en la comunidad internacional.

Hanson, V.D.: “WHAT ARE WE MADE OF?. The guts to resist evil”. Breve repaso histórico a otras acciones bélicas de alcance mundial. El estado de guerra. La polarización del mundo árabe y/o la radicalización de algunas sociedades arabo-musulmanas. Democracia, fanatismo y autocracia.

- b. Fundamentalismo cristiano
- c. Ambos fundamentalismos
- d. Ninguna referencia

Gelernter, D.: “EIGHT THOUGHTS ON MASS MURDER. The grim truths”; Pipes, D.: “WAR, NOT 'CRIMES'. Time for a paradigm shift”; Derbyshire, J.: “NO SURRENDER. The option to 'empire’”; Brookhiser, R.: “OUR DAY OF INFAMY”; Lowry, R.: “PEACE, FALSE AND TRUE. The necessity of war”.

Vol. 53, Issue 20 (15/10/2001)

- a. Fundamentalismo islámico

“DEFINING VICTORY”. Argumenta que la guerra es contra el terrorismo, pero no contra el mundo musulmán. Bin Laden y el fanatismo islámico. La nueva era de anti-americanismo.

Pryce-Jones, D.: “AN ARAB MOMENT OF TRUTH. Which way the Islamist fantasy?”. Las comunidades arabo-musulmanas y Occidente. Movimientos extremistas islámicos en el mundo. El protagonismo de Osama bin Laden.

Dalrymple, T.: “THE CONFLICT AT HOME. How do you like your multiculturalism now?”. Multiculturalismo y feminismo. Sociedad islámica. Invocación a la voluntad de Dios.

Ponnuru, R.: “BLAME AMERICA FIRST. Or Israel—whichever”. Las motivaciones de bin Laden. El conflicto entre Israel y Palestina y la posición norteamericana al respecto. La hostilidad de árabes y musulmanes hacia EEUU. Traza las líneas de la política exterior de las Administraciones Clinton y Bush.

Buckley Jr., William F.: “THE TARGET: BIN LADEN”. Los atentados del 11-S, argumentando el propósito de eliminar a bin Laden como culpable y así ganar la guerra. El perfil del terrorismo islámico.

Buckley Jr., William F.: "WAR ON HUSSEIN". Actividades terroristas y sus conexiones con la religión islámica. Bin Laden y Saddam Hussein, como enemigos de EEUU.

King, F.: "THE MISANTHROPE'S CORNER". Civilización Occidental y fanatismo musulmán.

b. Fundamentalismo cristiano

Buckley Jr., William F.: "INVOKING GOD'S THUNDER". La comunidad cristiana y las enseñanzas del Cristianismo. El fanatismo religioso. La invocación a Dios.

c. Ambos fundamentalismos

Johnson, P.: "RELENTLESSLY AND THOROUGHLY". The only way to respond". Terrorismo islámico. El Islam como la segunda comunidad religiosa más extensa del mundo. La historia del Islam y su evolución. Aproximación a las enseñanzas coránicas. Otras comunidades religiosas, Cristianismo y Judaísmo.

Derbyshire, J.: "AT FIRST GLANCE. Racial profiling, burning hotter". La tolerancia racial antes y después de los atentados del 11-S. Las comunidades de inmigrantes árabes y musulmanas en EEUU, su presencia social junto con otros grupos.

d. Ninguna referencia

"FOR THE RECORD"; "WHAT TO EXPECT"; "HALL OF SHAME"; "HOMELAND TRUTHS"; O'Sullivan, J.: "THEIR AMERIKA. The song of the 'counter-tribalists'"; Lowry, R.: "END IRAQ. To conclude the Gulf War, ten years later"; Bacevich, A.J.: "WHAT IT TAKES. Our present situation resembles Korea"; Cork, B.: "MASTER OF HIS GAME. Bill Clinton talks on, and talks on"; Millar, J.J.: "BORDER LINES. What to do about immigration after 9/11"; Steyn, M.: "FIGHT NOW, LOVE LATER. The awfulness of an Oprahesque response"; Kimball, R.: "DEMONS UNDER WESTERN EYES. Terror in books and in our cities"; Long, R.: "AMERICA'S 'TURN'. How things changed back"; Miller, John J.: "HATING MISSILE DEFENSE... ...and smearing it, too: The media's favorite anti-SDI-er".

a. Fundamentalismo islámico

Takeyh, R.: “AYATOLLAH ATTITUDE. Iran's place in the new war”. La guerra contra el terror. La aproximación a la República islámica de Irán y Afganistán. Los apoyos al terrorismo radical.

Pryce-Jones, D.: “THE NEW COLD WAR. Familiar battle lines, unfortunately”. El extremismo islámico como desafío ideológico y la propagación de sus enseñanzas. Comunidades árabes y musulmanas, la decadencia de estas sociedades. Las repercusiones de los trágicos acontecimientos del 11-S.

O'Sullivan, J.: “FATAL CONTACT. The Western influence on Islamic radicals”. Reflexiona sobre la existencia de diferentes creencias políticas y religiosas. Islam y Occidente. Aproximación a la evolución de los movimientos islámicos, sus raíces y los procesos de radicalización. La comunidad arabo-musulmana en EEUU.

Karatnycky, A.: “UNDER OUR VERY NOSES. The terrorist next door”. La red Al-Qaeda y las enseñanzas de bin Laden. La existencia de grupos terroristas islámicos asentados en países occidentales. El islamismo como el nuevo credo revolucionario universal. Traza el perfil de algunos de los autores de los atentados del 11-S, así como de líderes espirituales islámicos.

“KILLING BIN LADEN WON'T DO”. Argumenta que el modo de afrontar las consecuencias de los atentados va más allá de la defensa frente a bin Laden.

b. Fundamentalismo cristiano

c. Ambos fundamentalismos

Ponnuru, R.: “WHAT WE'RE NOT FIGHTING FOR. The list includes short skirts, dancing, and secularism. Califica una guerra de fundamentalismos contra todo tipo de fe. Las divisiones políticas y culturales en la comunidad internacional. Fundamentalismo islámico y cristiano. Identifica la causa de la guerra.

Associated Press Syndicate: “SO YOU WANT A HOLY WAR?”. Las invocaciones a Dios y enseñanzas coránicas. Los apoyos a los movimientos activistas terroristas. Comunismo y cristianismo.

d. Ninguna referencia

“STATE OF REFUSAL”; “ON BEING ALERT”; “EMPTY TREASURY”; York, B.: “SECURITY BLANKE. Will it smother the nation's capital?”; Derbyshire, J.: “YOUR PAPERS, PLEASE. Against a national ID card”; O'Beirne, K.: “PLAYING NICE?. That old devil 'bipartisanship’”; Goldberg, J.: “CANINES TO THE RESCUE. Best friends, and examples”; Moore, M.: “THE ECONOMIC IMPERATIVE. Bush and the Republicans cannot let this drop”; Brookhiser, R.: “CULTURE CLASH”; King, F.: “THE MISANTHROPE'S CORNER”.

Vol. 53, Issue 22 (19/11/2001)

a. Fundamentalismo islámico

Pryce-Jones, D.: “TREASON OF THE CLERIC. The spiritual father of bin Ladenism”. Extremismo islámico, terror y fanatismo. Los códigos de conducta. Desafíos en Occidente. El adoctrinamiento de la red Al-Qaeda. Afganistán y el movimiento talibán.

“THE MISSING DECLARATION”. Discute la relación entre Islam y terrorismo. Ejemplos de textos religiosos usados por los terroristas-secuestradores, autores de los atentados del 11-S. Recomendaciones a los líderes políticos y religiosos de los países musulmanes para que condenen los actos de terrorismo, porque no forman parte del Islam.

b. Fundamentalismo cristiano

c. Ambos fundamentalismos

Schwartz, S.: “LIBERATION, NOT CONTAINMENT. How to win the war on Wahhabism”. Aproximación a la corriente wahhabista como soporte religioso de muchos terroristas islámicos y sus relaciones con otras tendencias religiosas. La incompatibilidad para la supervivencia de un mundo en paz.

O'Sullivan, J.: “IDENTITY UNKNOWN. The case for civilizational confidence”. Breve repaso histórico: La presencia cristiana y morisca en la península ibérica durante la Reconquista, el caso de Andalucía. La actualidad del mundo musulmán radicalizado por bin Laden. Las facilidades que tienen los extremistas para asentarse en Occidente y difundir su mensaje.

d. Ninguna referencia

“THE LIMITS OF PATIENCE”; Miller, John J.: “TROUBLE AREA. The failure of Middle Eastern studies”. “NO FALSE COMFORT”; “ENOUGH BIPARTISANSHIP”; Bacevich, Andrew J.: “NOT-SO-SPECIAL OPERATION. Bush adopts the Clinton way of war”; Steyn, M.: “LOCAL HEROES. Firefighters, cops, and the beauty of small government”; Buckley Jr., William F.: “PORN, PERVASIVE PRESENCE. The creepy wallpaper of our daily lives”; Nordlinger, J.: “GETTING AROUSED. What it takes to combat porn”. King, F.: “THE MISANTHROPE'S CORNER”; Buckley Jr. And William F.: “EVIDENCE AGAINST IRAQ?”.

2. THE NEW YORK TIMES

El proceso de selección de materiales *The New York Times*, a través del sumario de los mismos, ha arrojado los siguientes resultados:

- Abundancia de artículos de opinión y editoriales. Sin duda, la extrema relevancia y dramatismo de los acontecimientos y el patriotismo del pueblo norteamericano, lo justifican. El paso del tiempo no diluye la atención de los medios y de la opinión pública, aunque el tratamiento se hace más selectivo y sigue los acontecimientos de la actualidad. El descenso de dedicatorias sólo es cuantitativo, no cualitativo. Para evitar cierto caos en la presentación del listado, hemos considerado conveniente hacer dos grandes apartados: “actos terroristas y fundamentalismos religiosos” y “EEUU, relaciones internacionales, terrorismo internacional”.
- Limitaciones de contenido. El abstract de cada uno de los textos, aunque revela algunas claves, se manifiesta en ocasiones insuficiente. Al respecto, hemos considerado conveniente incluir en el apartado “actos terroristas y fundamentalismos religiosos”, artículos de opinión y editoriales que sin incluir entre sus descriptores la ecuación guerra-religión, de la lectura completa de los textos se pueda extraer alguna conclusión. En el segundo apartado, se reúnen documentos que tratan los atentados del 11-S en sus distintas dimensiones, pero atendiendo al sumario no parecen recoger ninguna referencia al objeto genérico y específico de esta investigación.

- Destacados en otro color, hemos señalado una serie de materiales que se aproximan al análisis e interpretación del papel de los fundamentalismos religiosos en el desencadenamiento de masacres.

2.1- Listado de artículos de opinión y editoriales “The New York Times” (12 de septiembre-12 de noviembre 2001).

ACTOS TERRORISTAS Y FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS

Septiembre 12, 2001

“THE WAR AGAINST AMERICA; The National Defense”. La democracia como instrumento para luchar contra el terrorismo frente al uso de mecanismos bélicos tradicionales. Problemas políticos-económicos y fanatismo religioso. El poder de la nación norteamericana. La búsqueda de aliados.

Septiembre 13, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: “FOREIGN AFFAIRS; World War III”. Considera el autor que los atentados terroristas marcan el comienzo de la III Guerra Mundial. Respuesta norteamericana y diálogo con musulmanes. Países arabo-musulmanes y Tercer Mundo.

“ALLIES AGAINST TERROR”. La conveniencia de buscar aliados en la guerra contra el terrorismo internacional. El papel de la OTAN. La cooperación con los gobiernos arabo-musulmanes moderados, como mecanismo para reconducir sus relaciones en la comunidad internacional.

Septiembre 14, 2001

OZ, A.: “STRUGGLING AGAINST FANATICISM”. La emergencia del fanatismo nacionalista y religioso en el Islam. Identificación de países. Acusa el nacimiento de extremismos religiosos, no sólo en el Islam sino también en el Cristianismo.

Septiembre 16, 2001

KENNEDY, DAVID M.: “FIGHTING AN ELUSIVE ENEMY”. Desafíos emergentes tras los atentados terroristas. La sociedad norteamericana, principios de libertad y apertura y reacciones cívicas a los trágicos acontecimientos. Identificación del enemigo.

Septiembre 18, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; The Big Terrible". Mundo árabe, cómplices y opositores a los atentados terroristas. Aliados norteamericanos entre los Estados árabes.

Septiembre 21, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Hama Rules". Llama la atención de aquellos Estados árabes que no han deslegitimizado los actos extremistas de movimientos fundamentalistas islámicos. Ataque a la nación norteamericana.

Septiembre 23, 2001

SANNEH, L.: "FAITH AND THE SECULAR STATE". Fundamentalismo islámico y fe revelada. El papel de la religión en el Estado norteamericano.

Septiembre 28, 2001

BROKAW, T.: "INTO AN UNKNOWABLE FUTURE". Efectos de los trágicos acontecimientos a nivel político, económico, social y cultural. Emergencia de sentimientos en la ciudadanía.

INDYK, M.: "FINDING ALLIES IN A WORLD OF SHADOWS". El autor sugiere desarrollar estrategias de cooperación con países árabes como Irán y Afganistán. Islam y radicalización. Actuaciones militares en Afganistán.

Septiembre 30, 2001

DOWD, M.: "LIBERTIES; We Love the Liberties They Hate". Sentimiento patrio en la nación norteamericana.

MOTTAHEDEH, R.: "ISLAM AND THE OPPOSITION TO TERRORISM". Ley islámica y terrorismo. Manifestaciones contrarias a los atentados del 11-S en ciertas comunidades arabo-musulmanas.

KLINKENBORG, V.: "EDITORIAL OBSERVER; Cultural Predictions in the Wake of the Terrorist Attack". Ataques terroristas y repercusiones sobre actitudes irónicas y cínicas.

Octubre 1, 2001

SAFIRE, W.: "ESSAY; For a Muslim Legion". Sugiere la formación de una legión musulmana como símbolo para luchar contra el terrorismo internacional.

Octubre 2, 2001

"THE FIGHT AHEAD: CAN WE LEARN FROM THE PAST?; The Muslim Clerics". Ley islámica y mensajes de los clérigos que profesan el Islam.

Octubre 3, 2001

DOWD, M.: "LIBERTIES; All That Glistens". Terrorismo islámico. Las enseñanzas de Bin Laden frente a los valores norteamericanos.

Octubre 7, 2001

LILLA, M.: "EXTREMISM'S THEOLOGICAL ROOTS". Fe islámica. Reflexiona sobre el grado de responsabilidad de la religión en los movimientos terroristas.

ROY, O.: "AFGHANISTAN AFTER THE TALIBAN". Caracterización del fundamentalismo islámico talibán.

Octubre 8, 2001

GERGES, FAWAZ A.: "A TIME OF RECKONING". Americanos y musulmanes frente al desafío terrorista. La estrategia de Washington no es contra el Islam. Mundo musulmán y fanatismo no es una ecuación apropiada para progresar.

Octubre 12, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Bush To Bin Laden". Mensajes televisivos de Osama bin Laden. Consejos para el Presidente Bush. El fundamentalismo islámico frente a la grandeza del Islam. Reafirma el poder norteamericano.

Octubre 14, 2001

WOLFE, A.: "THE GOD OF A DIVERSE PEOPLE". El autor reflexiona sobre el tipo de guerra mantenida entre EEUU y las fuerzas de Osama bin Laden. Identifica que es una batalla entre dos creencias religiosas diferentes.

Octubre 19, 2001

GOODWIN, J. and NEUWIRTH, J.: "THE RIFLE AND THE VEIL". Descripción de la situación de la mujer en Afganistán. El papel de la religión en esta situación represiva.

PUTNAM, R.: "A BETTER SOCIETY IN A TIME OF WAR". Apuesta por el resurgir de la comunidad norteamericana tras los atentados. El autor señala el papel en la sociedad de las congregaciones religiosas.

Octubre 29, 2001

NIXON, R.: "A DANGEROUS APPETITE FOR OIL". Reflexión crítica sobre la obsesión de EEUU por el petróleo. La imagen en el mundo islámico condicionada por esta visión estratégica norteamericana.

Octubre 30, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Drilling for Tolerance". Advierte sobre las relaciones de EEUU con Arabia Saudí tras el perfil de los atentados del 11-S. Islamismo y hostilidad religiosa hacia América y Occidente.

Noviembre 2, 2001

RUSHDIE, S.: "YES, THIS IS ABOUT ISLAM". El autor rechaza la visión de Occidente sobre el Islam y la tendencia de lucha contra el terrorismo. Considera que en las sociedades arabo-musulmanas la opción tiene que ser la vuelta de la religión a la esfera personal y la despolitización de la misma.

Noviembre 6, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Fighting bin Ladenism". Advierte de la tendencia que EEUU alimenta en la comunidad internacional frente a Osama bin Laden y la promoción del terrorismo en el mundo árabe. Esta circunstancia puede convertirse en un factor negativo para sus relaciones exteriores con países como Arabia Saudí o Egipto.

—EEUU, POLÍTICA EXTERIOR Y LUCHA CONTRA TERRORISMO INTERNACIONAL

Septiembre 12, 2001

LEWIS, A.: "ABROAD AT HOME; A Different World". Unilateralismo norteamericano. Búsqueda de aliados para hacer frente al terrorismo internacional. Política exterior de la Administración Bush.

KELLER, B.: "CORRESPONDENT; AMERICA'S EMERGENCY LINE: 9/11". Amenaza a la seguridad nacional. Alerta frente al terrorismo equiparable a las situaciones vividas en Israel y Gran Bretaña.

"THE WAR AGAINST AMERICA; An Unfathomable Attack". El "antes" y el "después" de los atentados terroristas en la nación norteamericana. Irracionalidad de los acontecimientos. El coste en vidas humanas.

SAFIRE, W.: "ESSAY; New Day Of Infamy". Reflexión crítica sobre el comportamiento del Presidente Bush inmediatamente posterior a los atentados. El autor propone una respuesta contundente para los responsables.

Septiembre 14, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Smoking Or Non-Smoking?". Consecuencias geopolíticas de los trágicos acontecimientos del 11-S. Ataques al estilo de vida y valores de la nación norteamericana.

Septiembre 15, 2001

NOBLE, RONALD K.: "INVEST IN GLOBAL POLICING". El autor reflexiona sobre cuáles son las medidas para prevenir crímenes terroristas.

"WAR WITHOUT ILLUSIONS". Calificación de los atentados terroristas como la primera guerra norteamericana del siglo XXI. La estrategia de la Administración Bush.

LEWIS, A.: "ABROAD AT HOME; Beware Unintended Results". El autor valora las repercusiones de los atentados terroristas y el estado de guerra en las relaciones exteriores de EEUU con ciertos países árabes como Egipto, Jordania y Arabia Saudí.

Septiembre 18, 2001

HAQQANI, H.: "PAKISTAN'S CHOICE". Reclama la oportunidad para EEUU de mantener a Pakistán y a la India en la lucha contra el terrorismo internacional. Advierte de las dimensiones de esta guerra que no será breve.

Septiembre 19, 2001

"WARTIME RHETORIC". Aproximación crítica al discurso y actitud de Bush.

Septiembre 20, 2001

FERGUSON, N.: “THE WAR ON TERROR IS NOT NEW”. Explica las incertidumbres que nacen entre países europeos aliados de EEUU y, especialmente, en aquellos con una importante comunidad musulmana asentada. Recuerda que el continente europeo lleva más de treinta años luchando contra el terrorismo.

Septiembre 21, 2001

“MR. BUSH'S MOST IMPORTANT SPEECH”. Aproximación analítica al discurso del Presidente Bush.

WALZER, M.: “FIRST, DEFINE THE BATTLEFIELD”. Conceptualización del término “guerra”. Propuestas de acción. Efectos de los atentados del 11-S.

ANNAN, KOFI A.: “FIGHTING TERRORISM ON A GLOBAL FRONT”. El papel de NNUU y la lucha global contra el terrorismo internacional.

WEISMAN, STEVEN R.: “EDITORIAL OBSERVER; On the Front Lines in the Global War Against Terrorism”. Fragilidad de Pakistán y la lucha contra el terrorismo. Osama bin Laden y sus aliados radicales.

Septiembre 22, 2001

“CALIBRATING THE USE OF FORCE”. Recomendaciones sobre el plan de acción que la Administración Bush tiene que desplegar para contrarrestar los efectos del terrorismo internacional y la complicidad entre Estados. Operaciones militares en países islámicos.

LEWIS, A.: “ABROAD AT HOME; 'To Thine Own Self Be True'”. Aproximación al análisis del discurso de Bush. La política de la Administración norteamericana y el terrorismo internacional.

Septiembre 24, 2001

“FINANCES OF TERROR”. Financiación de la red Al-Qaeda y otras redes terroristas internacionales.

SAFIRE, W.: “ESSAY; The Ultimate Enemy”. Las vinculaciones entre Osama bin Laden y Sadam Hussein. Amenazas y riesgos tras los atentados del 11-S.

Septiembre 25, 2001

NYE, JOSEPH S.: "HOW TO PROTECT THE HOMELAND". El autor apuesta por la cooperación entre países y Organismos de Seguridad, con la finalidad de mitigar los actos terroristas.

COLE, D.: "LIBERTIES IN A TIME OF FEAR". Reflexiona sobre el uso de instrumentos legales para luchar contra el terrorismo. Estado de derecho, seguridad y terrorismo.

"SAUDI ARABIA'S MOMENT". El papel de Arabia Saudí en la lucha contra el terrorismo internacional. Osama bin Laden, el petróleo y la familia real saudí.

Septiembre 29, 2001

RICH, F.: "JOURNAL; The End of the Beginning". El autor analiza como a pesar de la aparente normalidad en Nueva York, es innegable reconocer que el estado de cosas ha cambiado.

Octubre 2, 2001

LUTTWAK, EDWARD N.: "NEW FEARS, NEW ALLIANCE". Nuevos perfiles de la política exterior norteamericana tras los atentados. Visión crítica del procedimiento seguido para acometer los cambios.

Octubre 3, 2001

"SHARING THE EVIDENCE ON TERROR". Consideraciones sobre la Administración Bush, su compromiso con los valores norteamericanos y evitar falsas sospechas hacia el mundo musulmán.

Octubre 4, 2001

PAPE, ROBERT A. and KAUFMANN, C.: "SHOW THE EVIDENCE". Células terroristas actuando en EEUU y Europa. Las conexiones de Osama bin Laden.

Octubre 5, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: "FOREIGN AFFAIRS; Yes, But What?". Repercusiones de los atentados. Relaciones de EEUU con Estados arabo-musulmanes y su papel en ciertos conflictos.

Octubre 8, 2001

SAFIRE, W.: “ESSAY; Our 'Relentless' Liberation”. Campaña militar contra bases terroristas en Afganistán. Red Al-Qaeda y organizaciones terroristas.

Octubre 9, 2001

“ANXIOUS DAYS IN PAKISTAN”. Misión ofensiva norteamericana en Afganistán. Frágil situación en Pakistán como caldo de cultivo para grupos terroristas.

Octubre 12, 2001

ROSS, D.: “BIN LADEN'S TERRORISM ISN'T ABOUT THE PALESTINIANS”. Las intenciones de Osama bin Laden y sus conexiones con el conflicto en Oriente Medio.

Octubre 14, 2001

“RECONSIDERING SAUDI ARABIA”. Acusaciones a Arabia Saudi por apoyar el terrorismo islámico. Advertencias a EEUU para refundar sus relaciones con este país.

Octubre 15, 2001

HERBERT, B.: “IN AMERICA; Living With Fear”. El estado emocional de los ciudadanos-víctimas de los trágicos acontecimientos.

Octubre 20, 2001

LEWIS, A.: “ABROAD AT HOME; The Inescapable World”. Guerra militar contra Osama bin Laden y sus protectores talibanes. Frágil situación en Afganistán y ayuda humanitaria internacional.

Octubre 21, 2001

GORBACHEV, MIKHAIL S.: “A LEADING ROLE FOR THE SECURITY COUNCIL”. Nuevas responsabilidades en la comunidad internacional. La coalición contra el terrorismo tiene que devenir en una coalición a favor de un nuevo orden mundial pacífico.

Octubre 24, 2001

THOMAS W. SIMONS JR.: “THE ROOTS OF AN AFGHAN NATION”. Movimiento talibán. Grupos étnicos en Afganistán.

Noviembre 9, 2001

FRIEDMAN, THOMAS L.: “FOREIGN AFFAIRS; Beware Of Icebergs”.
Análisis de la campaña militar en Afganistán.

2.2- Listado de artículos de opinión y editoriales “The New York Times” (12 de marzo-12 de mayo 2004).

La selección de artículos de opinión y editoriales *The New York Times* dedicados a los atentados del 11 de marzo en Madrid y al papel de los fundamentalismos religiosos en el desencadenamiento de masacres, no es abundante. La temática central gravita en torno a aquellas cuestiones que mayor atención interna demandan, tanto por parte de los medios como por la opinión pública: la guerra en Irak (posturas críticas y favorables a la intervención), los trabajos de la Comisión de Investigación del 11-S en EEUU, las declaraciones de Richard Clarke... Las dedicatorias a la barbarie terrorista cometida en Madrid se limitan a recoger los hechos y sus causas, subrayando las conexiones con los atentados de Nueva York y Washington en 2001 y que sirve para justificar entre sectores discrepantes la conveniencia de la política anti-terrorista de la Administración Bush. Por otra parte, las consecuencias políticas y el revuelo electoral del día 14 en España merecieron cierta reflexión, principalmente por parte de autores españoles.

Trabajando con los “abstracts” puede resultar de interés para el análisis e interpretación los trabajos de ATRAN, LOCONTE, BERMAN, CLARKE y NOMANI. Al tratarse de prensa de referencia norteamericana, y por el sentir patrio de este pueblo, no resulta extraño que el eje continúe siendo los atentados del 11-S y la política imperialista y anti-terrorista de la Administración Bush. Sólo el artículo de ATRAN aborda los atentados del 11-M, el resto del material seleccionado, aunque no los mencione en sumario, incluye descriptores que pueden ser útiles para el objetivo genérico y específico de esta investigación. El primero de los textos es seleccionado al incluir la ecuación jihad-terrorismo; el segundo autor hace una breve mención al papel de la religión en las comunidades arabo-musulmanas e identifica terrorismo-regímenes represivos; los artículos de BERMAN, CLARKE y NOMANI son los más ajustados para profundizar en el papel jugado por los fundamentalismos religiosos en episodios dramáticos, como los sucesos del 11-M, desde la perspectiva sociológica, pero sin dejar de tratar cuestiones domésticas o de credibilidad de la nación norteamericana.

Marzo 12, 2004

“GROUND ZERO, MADRID”. Considera el autor que los atentados terroristas de Madrid son un acto criminal contra inocentes. Se manifiesta que la lucha contra el terrorismo internacional no es exclusiva de EEUU.

MARIAS, J.: “ANOTHER SILENT NOON IN MADRID”. Reflexiona sobre los atentados del 11 de marzo, sin olvidar aquellos otros ataques que viene sufriendo España por parte de otro grupo terrorista.

Marzo 16, 2004

LUTTWAK, EDWARD N.: “REWARDING TERROR IN SPAIN”. Atentados terroristas y sus repercusiones electorales el 14 de marzo. Crítica a la actitud del nuevo Presidente español de retirar las tropas españolas destacadas en Irak.

“CHANGE IN SPAIN”. Vuelco electoral en España tras los atentados de Madrid. Aproximación al discurso del nuevo Presidente del Gobierno.

BROOKS, D.: “AL QAEDA'S WISH LIST”. Sugiere el autor que el rechazo del electorado español a la política anti-terrorista del Gobierno Popular y su posicionamiento en la guerra de Irak, animan a los terroristas a seguir con sus consignas y estrategias de actuación radicales.

ATRAN, S.: “A LEANER, MEANER JIHAD”. A la luz de los atentados de Madrid, el autor reclama mayor atención a la propagación de células que proclaman representan a Al-Qaeda. Considera que Jihad global y terrorismo global no se solucionan con la captura o muerte de Osama bin Laden. Propuestas tácticas contra el terrorismo.

Marzo 18, 2004

FRIEDMAN, THOMAS L.: “AXIS OF APPEASEMENT”. El autor analiza las repercusiones de la retirada las tropas españolas de Irak. Consecuencias ante una hipotética pérdida de la guerra que se está librando en este país árabe.

Marzo 19, 2004

KRUGMAN, P.: “TAKEN FOR A RIDE”. Efectos de los atentados del 11-M en el comportamiento del electorado. Conflicto en Irak y la intimidación de las bombas.

Marzo 20, 2004

MUÑOZ MOLINA, A.: “WE DON'T WANT TO BE ALONE”. Referencias a la política del Gobierno popular y el alcance de los atentados del 11 de marzo. Cómo el electorado ha expresado su deseo en las urnas frente a la arrogancia y subordinación de Aznar a las pretensiones de Bush.

Marzo 25, 2004

FRIEDMAN, THOMAS L.: “NO VOTE FOR AL QAEDA”. Considera el autor que la amenaza de retirar las tropas de Irak por parte del Gobierno español tras los atentados de Madrid, anima a los terroristas islámicos y pone en peligro a los sistemas democráticos.

Abril 1, 2004

LOCONTE, J.: “MORALITY FOR SALE”. Reflexiona sobre los cambios que se están produciendo en la comunidad internacional. Equipara terrorismo y regímenes represivos. Sociedades arabo-musulmanas y religión. Crítica a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

Abril 9, 2004

WRIGHT, R.: “ONE HEARING, TWO WORLDS”. Testimonio de Condoleezza Rice en la Comisión de Investigación del 11-S. Recoge diversas afirmaciones sobre el conflicto en Irak y sus repercusiones en el mundo musulmán.

Abril 10, 2004

KRISTOF, NICHOLAS D.: “A SPANISH LESSON”. Advierte de los sentimientos anti-americanos que se están extendiendo por la comunidad internacional. España como referente.

Abril 15, 2004

BERMAN, P.: “WILL THE OPPOSITION LEAD?”. Reflexiona sobre la emergencia del terror dentro de una tendencia de extremismo político extendida en el mundo musulmán. Fascismo, movimientos totalitarios y solidaridad democrática.

Abril 25, 2004

CLARKE, RICHARD A.: “THE WRONG DEBATE ON TERRORISM”. Guerra ideológica dentro del Islam. La facción radical del Islam frente a los

musulmanes moderados y Occidente. Asuntos domésticos, Comisión de Investigación del 11-S y cambios en la CIA.

Mayo 6, 2004

NOMANI, ASRA Q.: “HATE AT THE LOCAL MOSQUE”. Análisis del discurso en las mezquitas. Sermones contra los enemigos del Islam y la permisividad hacia actitudes extremistas, así como su propagación.

APENDICE II

Aunque la historia de la Revolución Iraní precede cronológicamente a los acontecimientos que constituyen el foco central de nuestro estudio, a nadie escapa la enorme relevancia del Islam chií en su inspiración y desarrollo. Por ello, hemos juzgado conveniente incluir un estudio de dicha Revolución, en clave de relaciones internacionales, en este apéndice. Es obvio que su lectura y oportuna consulta también ayudarán a valorar mejor las dimensiones religiosa y política de las distintas corrientes del fundamentalismo islámico.

-IRÁN: MODERNIZACIÓN Y TEOCRACIA.

1. Introducción a la historia de Irán.

Tras la victoria de las tropas musulmanas de Abu Bakr sobre Bizancio, y la caída de Damasco en el 635, La expansión hacia territorios persas fue el gran objetivo del Islam, consiguiendo el dominio de toda región hacia el año 650. Desde ese momento hasta el siglo octavo la islamización fue cada vez más intensa, haciendo desaparecer los cultos autóctonos. El idioma árabe se convirtió en la lengua administrativa. La población local, incorporada de manera gradual a las instituciones, mantuvo como idioma habitual la lengua persa. A pesar del proceso de islamización, la mayor parte de la población persa mantuvo una identidad cultural independiente, resistiéndose a asumir las costumbres y estructuras sociales árabes. La herencia cultural sasánida tuvo una gran influencia sobre los gobernantes árabes de la región, quienes entre otras tradiciones adoptaron parte de los antiguos códigos de leyes, su sistema de acuñación de moneda, recaudación de impuestos, y algunas de sus estructuras, prácticas y ceremonias de gobierno. Históricamente, y pese a la intensa islamización del territorio, ha se ha mantenido una profunda rivalidad étnica y cultural entre persas y árabes.

Uno de los fenómenos que explica las especiales características del Islam iraní es el cisma entre la vertiente sunní y la vertiente chií del islam tras el asesinato del Imán Alí en el 661. La batalla de Kerbala, donde la revuelta chií liderada por el Imán Husseín (hijo de Alí) fue aplastada por las tropas del Califato de Damasco, se ha convertido en una de los acontecimientos históricos más importantes para la comunidad chií, y la ciudad de Kerbala, hoy situada en Irak, en uno de sus lugares santos, siendo destino de masivas peregrinaciones

hasta la actualidad. Pese a que Irak es hoy en día el lugar del mundo más claramente asociado al chiísmo, en un primer momento, la mayor parte de los seguidores de Alí, o chiíes, se asentaron en la zona sur del actual Irak, alrededor de las ciudades de Kerbala y Basora. El chiísmo se expandió hacia Irán a partir del siglo XVI, impulsado por la dinastía Safavida, siendo la variante mayoritariamente adoptada por los musulmanes persas y convirtiéndose en la religión estatal.

Las invasiones de origen mongol destruyeron las estructuras económicas autóctonas, y transformaron la estructura demográfica del país, diezmando a su población. Durante la Edad Media el dominio mongol tuvo desastrosas consecuencias para los persas. A partir del 1500, la dinastía Safavida, de origen local, tuvo éxito en su estrategia de expansión de la vertiente chií del Islam, consiguió el soporte de las tribus turcas de Anatolia y se impuso como élite gobernante en el actual Irán, creando un sistema teocrático y un imperio relativamente sólido, devolviendo a los territorios que históricamente habían formado parte de Persia la unidad desaparecida bajo dominio mongol. La expansión del Imperio Otomano terminó con el control Safavida sobre el territorio iraquí. La rivalidad entre otomanos (sunníes) y persas (chiíes) ha influido decisivamente sobre la configuración del mapa actual, sobre todo en lo que se refiere a la división entre Irán e Irak.

Irak, que había venido siendo controlado por la dinastía Safavida, quedó firmemente en posesión de los sultanes otomanos. Con la adquisición de dichos territorios, la ciudad santa de Kerbala y la población chií del sur de Irak quedaron separadas del resto de la comunidad chií, que permaneció, sin embargo, como grupo hegemónico en Irán. Durante el siglo XIX, la expansión de rusos y británicos en la región arrebató a Irán otros territorios que habían estado durante largo tiempo bajo su control, en el cáucaso y en el actual Afganistán.

Uno de los rasgos definitorios de Irán/Persia es su carácter imperial, rasgo que se encuentra asociado a su institución monárquica, que a pesar de haber sufrido varias transformaciones, es considerada como una de las más antiguas del mundo. No en vano el Imperio Persa se considera el primer imperio de la historia. El título de Shah no se corresponde con el de Rey, sino que su significado equivale al de Emperador en occidente. La resistencia del país, tanto armada como económica o cultural a invasiones externas y al control de potencias coloniales ha sido inmensa. En el apogeo del imperialismo occidental, Irán bajo sus diversos Shah realizó un enorme esfuerzo de modernización y se

benefició de su posición estratégica, así como de la venta a Occidente de productos como la seda o el tabaco, tratando al tiempo de alcanzar una posición de equilibrio entre Rusia y el Imperio Británico que garantizara su independencia.

Sin embargo, la injerencia de las potencias coloniales en los asuntos de Irán fue en aumento hasta la revolución islámica. Los planes de modernización e influencias extranjeras han venido provocando, a lo largo del tiempo, la oposición de sectores sociales conservadores o nacionalistas, como ha sucedido con los clérigos chiíes, quienes han aprovechado su poder para frenar todo aspecto de la modernización¹⁰⁷ contrario a su visión del Islam y la sociedad. Los regímenes de los últimos Shah perdieron su apoyo social con relativa rapidez, por una combinación de corrupción, autoritarismo, injerencias occidentales y fascinación por el lujo y las formas occidentales, algo que ha provocado constantemente las iras de una población empobrecida muy receptiva a las críticas elaboradas por los carismáticos líderes religiosos chiíes.

El enfrentamiento entre la monarquía y los sectores sociales más desfavorecidos (y más numerosos) acabó por forzar la creación de un parlamento y el establecimiento de garantías para las libertades básicas a principios del siglo XX. Sin embargo, las tensiones entre Shah absolutistas (cuya posición dependía del apoyo de potencias exteriores, a cambio de concesiones económicas, único medio de garantizar su permanencia en el poder) y una población con aspiraciones políticas, religiosas y nacionales opuestas se convirtieron en lo habitual durante las primeras décadas del siglo.

La primera guerra mundial afectó de un modo intenso a Persia, que se convirtió en lugar de enfrentamiento entre las potencias coloniales. Tras el conflicto, la finalización de la guerra y la revolución rusa provocaron que la potencia dominante sobre Irán pasara a ser, de forma incontestable, el Reino Unido. Sin embargo el Majlis¹⁰⁸ se negó a aceptar formas de gobierno que en realidad implicaban una forma de protectorado británico. En 1921, Reza Khan, un oficial de la brigada de cosacos persas, que había servido bajo mando soviético, tomó la decisión de marchar sobre Teherán para hacerse con el poder. Habiendo obtenido una rápida victoria y ganado el apoyo popular y del ejército,

107 En 1890 el clérigo Mirza Hasan Shirazi promulga una Fatwa prohibiendo el uso tabaco, lo que provocaría la pérdida de enormes beneficios económicos al tesoro nacional.

108 Consejo de notables, similar a un parlamento, que limitaba el poder del Shah, y en ocasiones actuaba como órgano consultivo.

en 1925 el Majlis toma la decisión de coronarlo Shah de Persia, como primer miembro de una nueva dinastía, los Pahleví.

2. La dinastía Pahleví, últimos Shah de Persia.

2.1- Reza Shah Pahleví: Modernización y autoritarismo.

Reza Khan deseaba establecer un régimen similar al de Kemal Atatürk en Turquía, una república fuertemente controlada por el ejército. Sin embargo, la oposición que tal sistema despertaba en el estamento clerical le obligó a asumir el trono, deponiendo a Ahmad Shah, último representante de la dinastía Qajar. Reza Khan pasará, pues, a ser conocido como Reza Shah Pahleví, y establecerá a su dinastía en el poder, nombrando príncipe heredero a su hijo Mohamed, y pasará a impulsar de forma entusiasta la modernización e industrialización del país. Su tradición militar y laicista le reportará a un tiempo un gran apoyo externo, y un permanente conflicto en el interior del país.

El sistema de gobierno utilizado por Reza Shah tendría como eje principal la centralización administrativa, basada en una red de confianza compuesta por un grupo de leales oficiales del ejército y jóvenes burócratas formados en universidades europeas. Su acción e ideales transformarán al ejército en un elemento decisivo en el control del país, imponiendo el servicio militar obligatorio y aumentando, por tanto, su tamaño. El ejército sería pieza clave en la fortaleza de la estructura centralizada del Shah, y sería utilizado como herramienta básica para mantener bajo control a los líderes tribales y pacificar el país. Consciente del crucial papel de las estructuras tribales tradicionales, otra de las políticas impulsadas por Reza Shah fue el asentamiento forzoso de los nómadas, evitando así los problemas derivados de la existencia de dicha población, sus conflictos inter-tribales y su difuso control sobre extensas zonas empobrecidas del territorio.

El esfuerzo de modernización de la dinastía Pahleví tendrá bastante éxito en lo que se refiere al progreso cultural y económico: se impulsó la construcción de escuelas y la extensión de la escolarización, así como la distribución de estructuras administrativas básicas por todo el territorio nacional. Entre los logros de su régimen destacan la fundación de la Universidad de Teherán y la construcción del ferrocarril trans-iraní. Junto a ellos, otros signos de voluntad modernizadora serían la extensión de la red de carreteras e infraestructuras del país, la construcción de una serie de industrias nacionales destinadas a la

fabricación de productos básicos y el nacimiento de una nueva clase media al amparo de las reformas económicas y políticas.

Uno de los principales escollos para la modernización del país estaba constituido por la jerarquía religiosa chií. Reza Shah Pahleví hubo de enfrentarse duramente contra los líderes religiosos, cuyas actividades constituían una amenaza para las reformas, así como una permanente fuente de erosión de la lealtad hacia su régimen.

“Muchas de las medidas tomadas por el Shah estaban conscientemente diseñadas para destruir el poder de la jerarquía religiosa. Sus reformas educativas acabaron con el cuasi-monopolio de los clérigos sobre la educación. Para limitar aún más el poder de los clérigos, acometió un esfuerzo de codificación legal que creó un corpus de leyes seculares, aplicadas e interpretadas por un poder judicial secular fuera del control de los líderes religiosos. Excluyó a los clérigos de la justicia, creó un sistema de tribunales seculares, y transfirió la importante y lucrativa tarea de la compulsa de documentos de los clérigos a notarios con licencia estatal.”¹⁰⁹

A pesar de dichos importantes progresos, el desarrollo no se extendió a todos los sectores sociales. La desigualdad económica y el escaso – cuando no nulo – grado de participación política de amplias capas de la población provocará tensiones, agravadas por el estilo autoritario y despótico exhibido en ocasiones por el Shah, y su actitud de receptividad hacia estilos y conductas occidentales resultaría intolerable para muchos de los líderes religiosos, quienes se negarán a colaborar con su régimen.

En 1935 Reza Shah impulsará con éxito el cambio de denominación del país, declarando obsoleta la antigua denominación *Persia*, que será sustituida por el nombre autóctono de Irán.

2.2- Mohamed Reza Shah Pahleví: Indecisión y Dependencia.

Durante la segunda guerra mundial, Reza Shah se negó a aceptar el establecimiento de tropas británicas en Khuzestán. Su nacionalismo fue interpretado como un acercamiento a la Alemania Nazi, riesgo que las potencias aliadas no estaban dispuestas a asumir. En la situación excepcional creada por la

109 Mortimer, Louis R. *The era of Reza Shah. en A Country Study: Iran.*

guerra, y dado el gran valor estratégico del petróleo iraní, el Reino Unido y la URSS toman la decisión de invadir Irán, forzando la abdicación del Shah en favor de su hijo, Mohamed Reza Shah Pahleví, quien asume el trono el 16 de Septiembre de 1941.

La decisión permitió garantizar una cadena segura para el suministro de petróleo hacia la Unión Soviética durante la contienda. A través de lo que se conocería como el “Corredor Persa”, el apoyo aliado a la URSS encontró una forma de esquivar los ataques del Eje. La situación permitió el primer gran despliegue norteamericano en territorio iraní. Desde dicha actuación, y hasta la caída del régimen en 1979, los intereses de Estados Unidos en el país fueron en aumento.

Los primeros años de Mohamed Reza Shah al frente de Irán estuvieron marcados por su cercanía a los aliados y su receptividad hacia Occidente, pero a partir de 1953, ante la inmensa popularidad del nacionalista Mohamed Mossadeq, el monarca se verá obligado a aceptar su proclamación como primer ministro. Los escarceos de este último con los comunistas del partido Tudeh, la Unión Soviética y sus ideas favorables a la nacionalización de sectores clave como el petrolífero provocarán el embargo de los Estados Unidos al petróleo iraní, lo que agravó la situación de una maltrecha economía.

Poco tiempo después, ante una posible decisión iraní de nacionalizar la industria petrolífera, el Reino Unido volverá a planificar acciones encaminadas al derrocamiento del gobierno de dicho país. La elección de Mossadeq, principal valedor de la nacionalización, como primer ministro de Irán en 1951, será el detonante de la intervención. En esta ocasión, el contexto de la guerra fría y el acercamiento del país hacia la Unión Soviética serán los elementos que contribuyan decisivamente a la acción extranjera. Los servicios secretos británicos y estadounidenses colaborarían para inclinar la balanza hacia el bloque occidental y prevenir la nacionalización del petróleo. El diseño del golpe estaba basado en un progresivo desprestigio de Mossadeq a través de una campaña de propaganda, con el fin de preparar el terreno para la toma del poder por parte de un general pro-occidental y anticomunista, manteniendo al joven Shah Mohammed Pahleví como jefe del estado.

El general Zahedi apareció como la opción idónea. Sin embargo el plan se encontró desde el principio con un obstáculo en el propio Shah, quien no estaba dispuesto a dar su apoyo a la iniciativa, por considerarla demasiado arriesgada. Su indecisión y el tiempo en que las acciones se prolongaron el el tiempo

provocaron que el intento de golpe fuese descubierto por Mossadeq, y la operación pareció destinada a un estrepitoso fracaso. El Shah abandonó Teherán y se desplazó a Bagdad y posteriormente a Roma, aparentemente destinado al exilio tras haber otorgado a su apoyo a la facción perdedora, encabezada por Zahedi. Sin embargo la operación siguió adelante, y la insistencia norteamericana y británica terminó por dar su fruto. La opinión pública iraní acabó por ponerse del lado del Shah y Zahedi, y contra todo pronóstico el 19 de Agosto de 1953 la situación había ya cambiado de manos, dejando el camino libre para que Zahedi tomase el poder.

“Fue un día no debiera haber terminado jamás”, dijo la historia secreta de la CIA, al describirlo, “pues trajo consigo tal sentimiento de excitación, de satisfacción y de júbilo que es difícil que algún otro pueda llegar a compararse con él”.¹¹⁰

Sin embargo, como se comprobaría poco más tarde, el juego de poner y quitar gobiernos en el tercer mundo traería muchos quebraderos de cabeza a los servicios de inteligencia occidentales y provocaría consecuencias extremadamente negativas. Sin embargo, en dicho momento, los servicios de inteligencia norteamericanos disfrutaron de un excelente optimismo en lo relativo a su capacidad para ordenar regímenes a su antojo.

Mientras Mossadeq, un símbolo del anti-imperialismo y del nacionalismo iraní¹¹¹, fue derrocado y enviado a prisión, el Shah gozó de los favores de Estados Unidos y el Reino Unido a costa de una pérdida de popularidad en el interior del país. Sin embargo Mossadeq todavía hoy es considerado como una de las dos figuras más influyentes en la historia reciente de Irán, junto al Ayatollah Jomeini. El apoyo exterior y la riqueza petrolífera convirtieron a Irán en una referencia de primer nivel en toda la región, y Mohamed Reza Shah pasó a convertirse en uno de los líderes más importantes de Oriente Medio, asumiendo un papel dirigente como “guardián del Golfo Pérsico”.

Sin embargo, y cada vez con mayor frecuencia, el régimen del Shah abolió libertades básicas, vulneró principios fundamentales de derechos humanos, y se apoyó en un creciente papel de la policía secreta, la *SAVAK*, para la vigilancia de

110 Risen, J. *The CIA in Iran*.

111 Que no del Comunismo iraní, que consideró a Mossadeq como un oportunista demasiado cercano a los Estados Unidos y poco comprometido con la causa. Hoy en día su figura sigue constituyendo un referente para jóvenes e intelectuales que rechazan tanto la intransigencia del régimen teocrático existente como la corrupción de la monarquía y su colaboración con los intereses de las potencias extranjeras.

la disidencia política y la represión de la contestación social. La clausura de periódicos, la persecución de la disidencia y la ilegalización de partidos políticos de la oposición fueron actividades y abusos que terminaron por alejar al monarca de sus súbditos.

Pese a todo ello, los esfuerzos modernizadores, posibles gracias a los cada vez mayores beneficios obtenidos gracias a la explotación y venta de los inmensos recursos petrolíferos del país, siguieron siendo impulsados por Mohamed Reza Shah de forma decisiva. Irán se convirtió en un país muy atractivo para los intereses occidentales.

Su programa de reformas fue denominado como la “Revolución Blanca”. Entre otras decisiones encaminadas a la modernización del país adoptadas durante este período hay que señalar la extensión del sufragio a las mujeres. Sin embargo la Revolución Blanca terminaría por separar al Shah de las capas más conservadoras de la sociedad, quienes siguieron percibiendo su figura como la de un líder autoritario, represivo y demasiado dependiente del apoyo externo. La difusión de las ideas de los clérigos chiíes, como Alí Shariati, que definían a la monarquía como un régimen infiel, injusto y opresivo al servicio de occidente terminó por minar la credibilidad y los apoyos internos del sistema.

Mohamed Reza Shah gobernó ignorando abiertamente las reivindicaciones de los clérigos y de los sectores desfavorecidos, convencido del éxito de sus reformas, hasta que la situación alcanzó dimensiones críticas. Un popular líder religioso, el Ayatollah Ruhollah Jomeini, realizó incendiarios discursos dirigidos directa y explícitamente contra el Shah, por lo que fue arrestado en Junio de 1963. La violencia de la respuesta popular contra dicho arresto no se conocía desde la caída de Mossadeq, sin embargo la monarquía consiguió reprimir la revuelta. Pareció como si el Shah hubiese vencido a sus enemigos. Sin embargo Jomeini, refugiado en la ciudad santa de Nayaf, continuó con sus fieras críticas al régimen, cada vez más elaboradas, y atrayendo a más intelectuales a su causa.

Las guerrillas y la oposición continuaron sus actividades subversivas, cada vez con mayor intensidad. A finales de 1976 se hizo evidente que los planes de modernización del país eran excesivamente optimistas y demasiado ambiciosos. El enorme ejército requerido para el mantenimiento del orden se convirtió en un lastre para la economía iraní y la crisis económica impulsó aún más el descontento popular contra el autócrata. La presencia cada vez mayor de occidentales, y una cierta occidentalización de las costumbres de las élites y

algunos sectores de la clase media también contribuyeron a acrecentar las iras de la oposición, que dirigió sus odios contra los símbolos de la presencia occidental.

Cada nueva espiral de contestación popular y represión del régimen contribuiría a reforzar el papel de los clérigos chiíes y de Jomeini como líderes de la alternativa política. En la más pura tradición del chiísmo, se presentaron como herederos directos del Imán Alí, sufriendo la misma persecución que sufriera aquel en la antigüedad, experimentando el mismo martirio, a manos de un monarca opresor e injusto, alejado del Islam. La utilización de esta imagería, unida al descontento popular por la ineficacia o lentitud de las reformas, hizo a los clérigos muy atractivos para la población, y les permitió establecer sólidas redes de apoyo social a través de las cuales poder financiarse y desarrollar sus actividades, destinadas a socavar los cimientos de la monarquía. La integración de estos elementos, cada vez más radicalizados, en el sistema del Shah era impensable. Desde su refugio en París, Jomeini obtuvo la atención de la prensa internacional y coordinó las actividades revolucionarias. El derrocamiento del Shah se hizo inevitable.

3. La revolución islámica.

En Diciembre de 1978, “habiendo comprendido el mensaje revolucionario”, y después de varias conversaciones exploratorias con miembros de la oposición moderada, la mayor parte de la cual ya había establecido fuertes lazos con el Ayatollah Jomeini, a los que no estaban dispuestos a renunciar, Shapour Bahktiar, uno de los líderes del Frente Nacional, llegó al compromiso de formar gobierno con la condición de la salida del país de Mohamed Reza Shah. El 16 de Enero de 1979, el último monarca de Irán se marchó de vacaciones para no regresar jamás.

En Febrero de 1979 caía finalmente la dinastía Pahleví, que había gobernado durante 50 años los destinos de Irán. La Revolución Islámica tenía lugar de forma prácticamente inmediata. La monarquía, asociada a la modernización del país y próxima a occidente, había sido derribada por los clérigos chiíes, por los sectores nacionalistas y por una parte de la sociedad que había quedado excluida del proceso de modernización, que no había significado más que una precaria distribución social de la riqueza del país. El esfuerzo de modernización del régimen del Shah no había producido una sociedad igualitaria.

Sin duda, diversos factores tienen importancia a la hora de estudiar el porqué de la desaparición de un régimen aparentemente sólido como la monarquía iraní. Históricamente, la familia Pahleví había venido ignorando el papel que los clérigos chiíes tenían en la vida del país, gobernando al margen de los mismos y negándose a escuchar sus quejas. La reforma agraria no había alcanzado a todos los campesinos, algunos de los cuales habían quedado al margen de la modernización, y excluidos del sistema. Entre otras razones, la concentración del poder en manos de un reducido grupo de burócratas y hombres de negocios bajo el amparo de la corona, la rápida occidentalización de una sociedad cuya mayoría no estaba preparada para ello, así como los abusos cometidos por el último monarca de Irán, considerado por muchos como un autócrata que utilizaba a los servicios de inteligencia para reprimir a la oposición política, fueron las razones del descontento popular que supuso la caída de la monarquía, pero la interpretación ideológica del sentido de la revolución, elaborada por el clero chií, sería, a la postre, el referente intelectual decisivo.

Alí Shariati es uno de los representantes más destacados del pensamiento religioso-político iraní, y su papel como precursor de Jomeini ha sido a menudo conscientemente olvidado. Como fundador y principal dirigente de la *escuela huseiní* de pensamiento, difundió en sus escritos y predicaciones la idea de que el papel del Islam era desencadenar una revolución social, creando un discurso de oprimidos y opresores donde el Islam desempeñaría el papel de ideología de liberación. Mediante una mezcla maniquea entre ciencia, socialismo revolucionario (despojado de sus contenidos materialistas) e Islam (afirmando la superioridad científica de este último), desarrolla una teoría que permite el progreso y la revolución bajo la incuestionable supremacía religiosa. Sus ideas alcanzarán un enorme éxito en todo el país en los años previos a la caída de Mohamed Reza Shah, constituyendo el núcleo de un pensamiento que arma ideológicamente una doble iniciativa: por un lado la lucha contra los enemigos del Islam (judíos, cristianos, la opresión, la desigualdad de clases, las corporaciones, el racismo, el imperialismo) y por otro una lucha interna contra la excesiva occidentalización intelectual y moral de las élites dirigentes iraníes. La erradicación de los valores occidentales y su sustitución por valores islámicos se considera como la más importante condición para lograr una efectiva emancipación nacional. La forma de gobierno ideal sería el *gobierno de la pureza islámica*, a través de la forma de un liderazgo revolucionario. El pensamiento de Shariati, muerto en 1977, posiblemente asesinado en Londres por los servicios secretos del Shah, inspiraría decisivamente la actividad posterior del Ayatollah Jomeini.

Bahktiar, como nuevo primer ministro iraní, trató en vano de posponer el retorno de Jomeini a Teherán, esperando ganar tiempo hasta que la situación fuera estabilizada, temeroso de la exaltada situación que provocaría su llegada, y consciente del enorme poder alcanzado por el clérigo. Pese a sus esfuerzos, el 1 de Febrero de 1979 Ruhollah Jomeini llegaba a Teherán, donde fue recibido por una multitud enfervorecida. El Ayatollah declaró ilegal al gobierno de Bahktiar y estableció un nuevo gobierno provisional, encabezado por Mehdi Bazargan. Se creó una situación fual, donde en apenas un mes, la Revolución Islámica construyó un estado dentro del estado, ganándose el apoyo de los diferentes sectores de la sociedad y el ejército y obligando a Bahktiar a abandonar su puesto.

Los clérigos chiíes encabezados por Jomeini constituyeron el Consejo Revolucionario, órgano depositario de la suprema autoridad legislativa y responsable último de la toma de decisiones. El estado laico fue sustituido por un régimen dirigido por clérigos carismáticos, quienes dominaban el lenguaje y la imagería de la revolución social y estaban dotados de un carácter marcadamente radicalizado y anti-occidental. Los guardianes de la revolución, el “núcleo duro” del régimen de los Ayatollahs, se convirtieron en fuente permanente de agitación, movilización popular y presión para conseguir sus objetivos políticos y religiosos. La estructura de poder que se desarrollaría en el irán posterior a 1979 sería la siguiente: un poder ejecutivo, correa de transmisión y gestor de las decisiones tomadas por el Consejo Revolucionario, que sirve a su vez de escudo detrás del que la autoridad religiosa (la suprema autoridad del país) puede acomodarse y preservar su apariencia de infalibilidad como guía espiritual de la nación. La monarquía autoritaria y pro-occidental del Shah fue finalmente sustituida por una teocracia islámica.

Algunos autores han comparado el impacto del éxito de la Revolución Islámica sobre los movimientos islamistas con el de la Revolución Rusa de 1917 para el movimiento obrero¹¹². De hecho, hasta el momento los golpes de estado y las revoluciones en el mundo musulmán habían por lo general provocado la alternancia entre regímenes pro-occidentales y regímenes militares de carácter nacionalista, sin suponer en momento alguno el ascenso al poder de los líderes religiosos. El propio Jomeini afirmó en repetidas ocasiones que la raíz de la especificidad del caso iraní radicaba “en que los países de población sunní creen en la obediencia a sus gobernantes, mientras que los chiíes siempre han creído en la rebelión”.

112 Elorza, A. et al. *Umma, El Integrismo en el Islam*, pág. 254.

4. La etapa Bazargan: Expansión del poder del Consejo Revolucionario.

Durante el período del gobierno provisional de Bazargan, el poder estuvo compartido por dos actores. Por un lado, el liderazgo espiritual de la revolución, concentrado en torno al Consejo Revolucionario, y por otro el propio Bazargan y su gobierno. Jomeini no se sintió atado por las responsabilidades del gobierno, y continuó ejerciendo un complejo papel, tomando decisiones sin consultar con su teórico primer ministro, asignando a personas de su confianza a puestos clave a todos los niveles, y condenando a muerte a diversos representantes de la etapa anterior.

Incapaz de realizar su trabajo, opuesto a los excesos en materia de derechos humanos cometidos por los Ayatollahs, imposibilitado de establecer los términos precisos de la relación entre el gobierno y el Consejo Revolucionario, Bazargan terminará por dimitir en Noviembre de 1979 en plena crisis de los rehenes de Teherán y después de nueve meses en el poder. Los comités revolucionarios, milicias dedicadas a arrestar y ejecutar a miembros del antiguo régimen y opositores políticos, campaban por entonces a sus anchas por el país, y nadie excepto los clérigos chiíes podían garantizar la seguridad en las calles.

El Consejo Revolucionario trató de mantener a los comités revolucionarios bajo control, en algunos casos desmantelándolos, y en otros reforzando su poder. Los comités revolucionarios sirvieron como herramienta de consolidación de la Revolución Islámica, junto con los Guardias Revolucionarios, o Pasdaran, milicia de carácter paramilitar cuya creación ordenó el propio Ayatollah Jomeini.

Los Pasdaran, leales sólo a los clérigos chiíes y a la revolución, sirvieron para reprimir los conflictos étnicos que salieron a la luz tras el derrocamiento de la monarquía, como en los casos turcomano y kurdo, así como contrapeso al ejército regular. Ya que el gobierno de Bazargan carecía de los instrumentos necesarios para garantizar la seguridad en las calles, dicha responsabilidad cayó en manos de las milicias irregulares y paramilitares coordinadas por el Partido Islámico Republicano (IRP), la mayor organización política del país, establecida alrededor de los Ayatollahs.

Durante los primeros meses de la revolución, el régimen se concentró en la eliminación de sus enemigos políticos a través de juicios sumarísimos, persecución y acciones de hostigamiento orquestadas por medio de las milicias dependientes de los clérigos, y el cierre de periódicos. Además de aquellos

individuos y organizaciones relacionadas con el período monárquico, las organizaciones de izquierda o centro-izquierda también sufrieron duramente la represión.

En el plano económico, se impulsó con gran celeridad un proceso de nacionalización de los recursos naturales y las industrias extranjeras presentes en el país, expropiando sus bienes. La constitución de 1979 consagraría finalmente el dominio clerical de las instituciones del estado existente de facto.

4.1- Crisis de los rehenes de Teherán.

El anti-americanismo militante promovido por el Ayatollah Jomeini y su entorno culminó en el asalto en Noviembre de 1979 a la embajada norteamericana en Teherán, por parte de una multitud enfervorizada, alentada por los clérigos responsables de la revolución¹¹³. El grupo responsable recibió el nombre de “estudiantes seguidores del camino del Imán”, y su acción provocó la ruptura de relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y el régimen de los Ayatollahs.

La algarada trataba de ser una represalia contra el gobierno norteamericano, al que los líderes religiosos iraníes atribuían la autoría y financiación de un hipotético plan para la restauración del Shah como monarca. La admisión del Shah Mohamed Reza Pahleví en territorio norteamericano ha sido considerada como el desencadenante final del asalto, entre soflamas incendiarias de la cabeza espiritual del régimen. El gobierno de Bazargan fue incapaz de impedir la toma del personal diplomático como rehén. Comenzaba así un proceso de demonización mutua, y de sanciones unilaterales contra Irán que llegan hasta la actualidad.

A pesar de haber liberado a gran parte de los rehenes durante las primeras semanas, se mantuvo bajo secuestro durante 444 días a un grupo de 66 diplomáticos norteamericanos, mientras la administración iraní trataba de negociar su liberación a cambio del Shah, a quien se pretendía juzgar en su país. El presidente norteamericano Jimmy Carter impulsó una misión secreta de las fuerzas especiales para la liberación de los rehenes, que terminó en un fiasco

113 Es especialmente recomendable la lectura del artículo especial *Remembering the Iran Hostage Crisis*, realizado por BBC Persian y publicado por BBC News el 4 de Noviembre de 2004, en el 25 aniversario de la crisis.

El artículo está disponible electrónicamente en la dirección http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3978523.stm, e incluye una entrevista con Ebrahim Asgharzadeh, uno de los dirigentes estudiantiles detrás del asalto, así como con uno de los rehenes norteamericanos.

vergonzante para Estados Unidos, y en una victoria (definida como un milagro) para la teocracia iraní. Los helicópteros en los que eran transportados los comandos norteamericanos quedaron inmovilizados en el desierto por problemas técnicos, y uno de ellos se estrelló, pereciendo varios de sus ocupantes.

La situación quedó atascada hasta la muerte del Shah. Por este motivo, así como por el comienzo de la guerra contra Irak, la administración iraní pareció más receptiva a desbloquear las negociaciones. Sin embargo, en lo que se conoce como *October Surprise* (la sorpresa de Octubre), la crisis de los rehenes terminó con las posibilidades de reelección del presidente Carter, siendo Ronald Reagan quien pasaría a ocupar la Casa Blanca. Algunos analistas han descrito la existencia de un pacto secreto entre Ronald Reagan y la revolución iraní para retrasar la liberación hasta después de la celebración de las elecciones norteamericanas, evitando así que Carter pudiera utilizarla como elemento propagandístico en su beneficio. Los rehenes fueron finalmente liberados y enviados a territorio europeo a cambio del desbloqueo de alrededor de ocho millones de dólares en activos iraníes intervenidos por los norteamericanos.

5. Presidencia y huida de Bani Sadr. El reinado del terror y la consolidación de la Revolución.

Al poco tiempo de la dimisión de Bazargan, tuvieron lugar las primeras elecciones en la recién constituida República Islámica de Irán. La situación revolucionaria y las especiales características del poder de los Ayatollahs no permiten hablar de una elección democrática bajo ninguna posible óptica. Después de haber ganado las elecciones con el 75 por ciento de los votos, y de haber recibido las bendiciones de Jomeini, la presidencia de Bani Sadr apenas alcanzó los diecisiete meses de duración. El motivo seguía siendo el mismo que el que provocó la caída del gobierno provisional: la incapacidad de restablecer la autoridad gubernamental. Los esfuerzos de centralización fracasaron, haciéndose patente la complejidad de la revolución y el difícil acomodo de sus diferentes componentes, la supremacía de los dirigentes religiosos, y el complicado balance entre las nuevas instituciones políticas. Enzarzado en una disputa con el Majlis dominado por el IRP respecto a la elección del primer ministro, tildado de “peligro para la revolución”, incapaz de imponer sus criterios en la gestión de la crisis con Estados Unidos y de asumir la representación internacional y diplomática del régimen, Bani Sadr termina por huir del país en 1981.

Con la marcha de Bani Sadr comienza un cruento período de disputas internas que culminará con más de siete mil muertos en enfrentamientos entre distintos grupos políticos. Por un lado, la estrategia de hostigamiento y represión contra elementos y grupos categorizados por la dirección religiosa como “enemigos de la revolución”, canalizada a través de las milicias *hezbollahis*, terminó por provocar un levantamiento armado en todo el país organizado por uno de los principales partidos de la oposición, el movimiento Muyahidín. En el baño de sangre que siguió a la acción de los muyahidines, quienes atacaron con éxito el cuartel general del ICP, asesinando a setenta de sus líderes más importantes, incluyendo al Secretario General Beheshti, la oficina del primer ministro (acabando con la vida del presidente Rajai y el primer ministro Mohamed Javad Bahonar), así como otros ataques y asesinatos de oficiales de alto rango por todo el país. La respuesta del régimen fueron las detenciones y ejecuciones masivas. Hasta Diciembre de 1982, en que Jomeini da por finalizada la situación mediante el establecimiento de salvaguardas a las libertades básicas, el reinado del terror fue absoluto, y las milicias *hezbollahis*, así como los guardias revolucionarios Pashdaran, persiguieron y ejecutaron con total impunidad a los sospechosos de pertenecer a la oposición, estuvieran relacionados o no con el movimiento muyahidín. Las consecuencias de este período de brutal represión fueron la casi total desaparición de la oposición política y la incontestable hegemonía de los clérigos revolucionarios como supremos gobernantes de la nación. A partir de este momento, las instituciones revolucionarias comenzaron un proceso de consolidación para garantizar su supervivencia temporal, y se realizaron esfuerzos para controlar los excesos de las milicias paramilitares e investigar algunos de los abusos cometidos.

6. Consecuencias de la Guerra Irán – Irak.

Al abordar el estudio del perfil histórico del vecino Irak, hemos cubierto suficientemente el desarrollo histórico del período de 8 años en que se desarrolla el sangriento conflicto bélico entre ambos países. Sin embargo, merece la pena detenerse en las consecuencias socio-económicas que semejante guerra de desgaste tuvo para la ya maltrecha economía iraní.

Además de unas pérdidas humanas estimadas entre setecientos mil y un millón de víctimas directas del conflicto, las pérdidas económicas y de productividad fueron inmensas. El elevado coste económico y social que representó la desaparición de un 20 por ciento de la población activa del país, sobre todo masculina, se ha convertido en un lastre para el desarrollo del país. La destrucción de infraestructuras, la caída de la productividad y de las capacidades

petrolíferas, atacadas directamente por los iraquíes, conscientes de su importancia estratégica, la masacre humana, no sólo no redundaron en una pérdida de legitimidad del régimen sino que fueron hábilmente utilizadas por su propaganda para consolidarse todavía más en el poder. Los conflictos internos frente a las guerrillas organizadas por la oposición política coexistieron con el envío de miles de tropas al frente. La guerra sirvió de herramienta de legitimación que, lejos de acelerar la caída de los Ayatolabs, convirtió su régimen en inexpugnable, derivando hacia el enemigo la responsabilidad de sus propios fracasos y su desastrosa gestión económica. Hacia 1987, la mayor parte de los países árabes, y europeos señalaban a Irán como principal responsable de la tensión en el golfo pérsico, por lo que el aislamiento del país a la finalización del conflicto era casi absoluto.

7. La ideología de Jomeini.

Una de las principales diferencias de la vertiente chií de la religión musulmana respecto de la sunní se concentra alrededor de las cuestiones relativas al liderazgo político y religioso. Según la interpretación chií, es posible que los líderes espirituales tengan una dimensión política – no existe problema alguno al respecto –, pero lo más importante es que esos mismos líderes pueden realizar interpretaciones creativas del Corán y de los preceptos religiosos, siendo sus interpretaciones de la religión infalibles dogmas de fe. Junto a esto, por la propia teología chií y su mitología histórico-religiosa (comenzaron como una minoría perseguida por los Califas sunníes), existe en el mundo chií un componente de rebeldía, una cercanía a las ideas revolucionarias, que no tiene fácil aceptación en el mundo sunní, donde los textos religiosos están cerrados a la interpretación y se promueve el sometimiento al poder establecido, al tiempo que se mantiene la independencia de los líderes religiosos respecto de los gobernantes políticos.

En la teología sunní no existe la misma receptividad a la interpretación del Corán por parte de los dirigentes espirituales y políticos, a diferencia de lo que sucede en el mundo chií, capaz de generar fuertes identidades nacional-religiosas y de generar una identificación sin fisuras entre conciencia nacional, poder religioso y poder político. Mientras en el mundo sunní el poder religioso (dividido y difuso) cuestiona permanentemente al poder político, en el mundo chií ambos pueden caminar unidos, incluso en la misma persona, que puede ser al tiempo líder espiritual de la nación y dirigente político. Por ello el mundo chií tiene el riesgo de convertirse, como de hecho ha sucedido en el caso de Irán, en una teocracia.

En Irán, la unión entre poder religioso y poder político representada por la revolución islámica hizo posible la construcción de un sistema estable capaz de acometer profundas reformas sociales e incluso de desarrollar su propia estrategia de modernización independiente del mundo occidental. El hallazgo de Ruhollah Jomeini fue la combinación entre la retórica social y populista del comunismo y los movimientos de liberación nacional con el Islam. La combinación de ambos elementos caló profundamente en la sociedad iraní (con excepción de las clases acomodadas y los sectores más beneficiados por el régimen monárquico y la protección occidental), otorgándole a su régimen un apoyo popular masivo. Los incendiarios discursos del Ayatollah por excelencia crearon una nueva conciencia nacional.

“Enormes cantidades de capital están siendo consumidas; nuestros fondos públicos están siendo desfalcados; nuestro petróleo está siendo saqueado; y nuestro país se está convirtiendo en un mercado de bienes caros e innecesarios gracias a los representantes de empresas extranjeras, lo que hace posible que capitalistas extranjeros y sus agentes locales se embolsen el dinero del pueblo. Un grupo de estados extranjeros se llevan nuestro petróleo después de sacarlo de la tierra, y la minúscula suma que pagan al régimen que han instalado ellos mismos vuelve a sus bolsillos por otros caminos. En lo que respecta a la pequeña cantidad que llega a las arcas públicas, solo Alá sabe en qué esta siendo gastada.”¹¹⁴

En 1964 Jomeini fue expulsado del país, pasando a refugiarse en la ciudad santa de Nayaf, en el vecino Irak. Desde allí sería nuevamente expulsado a Francia, de donde regresaría a Irán para el establecimiento de la República Islámica, el 1 de Febrero de 1979. Pocos días después se convertía en el líder político y espiritual del nuevo régimen. Su radical interpretación de la relación entre Islam y poder político quedó expresada en uno de sus más famosos discursos:

“El Profeta tenía una espada para matar gente. Nuestros Santos Imanes eran hombres de armas. Todos ellos fueron guerreros. Solían empuñar espadas; solían matar a gente. Necesitamos un Califa que corte manos, seccione gargantas, lapide a gente.”¹¹⁵

114 Jomeini, Ruhollah, *Hukumat-i Islami*.

115 Jomeini, Ruhollah: Discurso en el Aniversario del nacimiento del Profeta Mahoma, 1981.

Los principios ideológicos del Ayatollah Jomeini giran en torno a dos ideas fundamentales. En primer lugar, la adecuación y sumisión absoluta del poder político a la religión. Ello implica necesariamente la subordinación de cualquier objetivo político a las metas, preceptos y criterios del Islam. El segundo principio gira en torno al papel del clero chií, grupo que debe asumir la dirección de los aspectos políticos, administrativos, legales y espirituales del país. Ambas ideas quedan expresadas con total claridad en su obra *Hukumat-i Islami* (El Gobierno del Islam):

“Tras la muerte del Más Noble Mensajero (...) los obstinados enemigos de la fe (...) no han permitido que el estado Islámico obtenga estabilidad (...). No han permitido que exista una forma de gobierno que complazca a Alá (...) y a Su Más Noble Mensajero. Transformaron toda la base del gobierno, y sus políticas fueron, en su mayoría, contradictorias con el Islam. La forma de gobierno fue profundamente pervertida transformándola en una monarquía, como la de los reyes de Irán, los emperadores de Roma y los faraones de Egipto. Para la mayor parte, esta forma no-Islámica de gobierno ha persistido hasta el día de hoy, como podemos ver. Tanto la ley como la razón requieren que no permitamos que los gobiernos mantengan este carácter no-Islámico o anti-Islámico. Las pruebas están claras. Primero, la existencia de un orden político no-Islámico resulta necesariamente en la no-implementación del orden político Islámico. Entonces, todos los sistemas no-Islámicos de gobierno son los sistemas del *kufir*, ya que el gobernante en cada caso es un ejemplo de *taghut*, y es nuestra tarea eliminar de la vida de la sociedad Musulmana todas las huellas de *kufir* y destruirlas. También es nuestra tarea la creación de un entorno social favorable para la educación de individuos creyentes y virtuosos, un entorno que está en total contradicción con el producido por el gobierno del *taghut* y el poder ilegítimo. (...) No es permisible, (...) de acuerdo con la sabiduría divina, que Alá deje a los hombres, sus criaturas, sin un líder y guía, ya que Él sabe bien que ellos dependen de la existencia de tal persona para su propia supervivencia y perpetuación. Es bajo su liderazgo que luchan contra sus enemigos (...).”¹¹⁶

116 Jomeini, Ruhollah: *Hukumat-i Islami*. Capítulo 2. Los conceptos de *taghut* y *kufir* son esenciales para la comprensión del pensamiento de Jomeini. *Taghut* es un término coránico que hace referencia a falsos dioses o ídolos, mientras que *kufir* alude a la condición del infiel, del que no cree (*kafir*), por lo que podría traducirse como *descreimiento*.

Desde su posición como líder espiritual del país y representante máximo de la Revolución Islámica, Jomeini disfrutó de su posición incontestable al frente de la revolución islámica hasta su muerte el 3 de Junio de 1989, a los 89 años de edad, siendo sustituido al frente del país por el Ayatollah Alí Jamenei.

8. Cambio de liderazgo y necesidad de reformas.

Alí Jamenei, elegido sucesor vitalicio del Ayatollah Jomeini a su muerte, había ostentado en dos ocasiones consecutivas la presidencia de Irán, desde 1981 hasta 1989, año en que es sustituido en la presidencia por Hashemi Rafsanjani, para pasar a convertirse en líder supremo de la revolución. De carácter conservador, se ha enfrentado en numerosas ocasiones a presidentes reformistas como Mohamed Jatami, y ha impedido la acción legislativa del parlamento, impidiendo la aplicación de la mayor parte de sus proyectos. Jamenei¹¹⁷ ha representado la continuidad y estabilización del régimen, y el mantenimiento de su carácter anti-occidental, a costa de una degradación en la relación con la población más joven. El Consejo de Guardianes de la Revolución, cuyos miembros son en su mayor parte elegidos por el propio Jamenei, ha vetado la participación electoral y ha abortado las carreras políticas de los candidatos que ha considerado peligrosos o excesivamente reformistas. El Ayatollah Jamenei mantiene una actitud beligerante contra Estados Unidos e Israel, acentuada en la actualidad por la crisis que rodea a la existencia de tecnología atómica de posible uso militar en Irán.

Otros importantes dirigentes del país son el ex-presidente Jatami, que ha ocupado el cargo desde 1997 al 2005, año en que ha sido sustituido por Mahmoud Ahmadinejad. Jatami representa el reformismo dentro del régimen, siendo apoyado por gran parte de la población joven y el voto femenino, y Hashemi Rafsanjani, presidente desde 1989 hasta 1997, todavía uno de los principales actores en la política iraní, de corte pragmático y capaz de aparecer

117 El líder espiritual de Irán ha publicado numerosos escritos y traducciones al persa, destacando entre estas últimas la traducción de *Una acusación contra la civilización occidental*, obra original de Sayyid Qutb, uno de los más relevantes teóricos contemporáneos del fundamentalismo, miembro de los Hermanos Musulmanes (grupo terrorista egipcio), ejecutado por Nasser en 1966. Gran sintetizador de la teoría fundamentalista islámica, obteniendo su fundamentación teórica en los clásicos como Ibn Taimiyya, su principal aportación al debate fundamentalista es la recuperación del concepto de “yahiliyya” o “ignorancia primordial” de los occidentales, cuya civilización encarna todo lo opuesto a los valores del Islam, así como la simplificación de numerosos conceptos teológicos en una estrategia de actuación sencilla en torno a una idea principal: la maldad de todo régimen que no sea un régimen islámico, de la que surge la exigencia para todo musulmán de trabajar para la eliminación de la faz de la tierra de cualquier poder que no sea el poder de Alá. La síntesis fundamentalista de Sayyid Qutb aboga por una revolución arcaizante, que restaure la pureza del Islam primigenio frente a la impureza del mundo actual.

como reformista o conservador según las circunstancias, pertenece al círculo más íntimo de asesores de Alí Jamenei. El régimen teocrático de los Ayatollahs se debate entre la necesidad de reformas y el miedo a su propia destrucción, tanto por los factores externos (como las presiones internacionales o su inclusión en la lista de países que apoyan al terrorismo) como por las necesidades internas de cambio, que una población mayoritariamente joven y que no se resigna a vivir eternamente bajo la estricta supervisión política, religiosa y moral de sus líderes requiere cada vez con mayor insistencia. Dicha generación de jóvenes reformistas, cuyas reivindicaciones se hacen cada vez más patentes, es conocida como “la tercera fuerza”, siendo la primera la Asamblea Nacional o *Majlis*, y la segunda el Consejo de Guardianes de la Revolución. Es por ello que analistas como Jahangir Amuzegar han definido a la Revolución iraní como un edificio en ruinas:

“Para esta gran parte de la sociedad nacida después de 1979, la promesa de una sociedad islámica justa y libre hecha por el Ayatollah Ruhollah Jomeini ha demostrado ser una impostura. Después de casi un cuarto de siglo de dominio teocrático, Irán se encuentra, bajo cualquier óptica, políticamente reprimido, económicamente atribulado, y socialmente agitado. Y la oligarquía clerical en el poder no tiene solución para ninguna de estas enfermedades”¹¹⁸.

9. Al límite de la diplomacia. Análisis de la situación actual.

La inclusión de Irán en el “Eje del Mal”¹¹⁹ definido por George W. Bush en el marco de nueva estrategia definida por la administración norteamericana a consecuencia de los ataques del 11 de Septiembre de 2001 ha provocado un incremento de la presión sobre el régimen de los Ayatollahs, ya de por sí enfrentado a los Estados Unidos por su carácter antioccidental y sus actividades relacionadas con el terrorismo durante los años 80 y 90. En un contexto semejante, la relación con la teocracia iraní no puede ser peor.

“Mi esperanza es que todas las naciones atiendan nuestra llamada, y eliminen a los parásitos terroristas que amenazan a sus países y al nuestro. (...) Pero algunos gobiernos actúan con timidez frente al terror. Y no os equivoquéis: Si ellos no actúan, América lo hará.

118 Amuzegar, Jahangir. *Iran's Crumbling Revolution*. en *Foreign Affairs*, Enero/Febrero 2003.

119 Junto a Corea del Norte e Irak.

Nuestro segundo objetivo es evitar que los regímenes que patrocinan el terror amenacen a América o a nuestros amigos y aliados con armas de destrucción masiva. Algunos de estos regímenes han estado bastante tranquilos desde el 11 de Septiembre. Pero conocemos su verdadera naturaleza. (...) Irán persigue de forma agresiva estas armas, y exporta el terror, mientras unos pocos no elegidos [democráticamente] reprimen las aspiraciones de libertad del pueblo Iraní. (...) Estados como estos, y sus aliados terroristas, constituyen un *Eje del Mal*, armándose para amenazar la paz del mundo. Tratando de conseguir armas de destrucción masiva, estos regímenes constituyen un grave y creciente peligro. Podrían proveer de armas a los terroristas, dándoles medios que igualen a su odio. Podrían atacar a nuestros aliados o tratar de chantajear a los Estados Unidos. En cualquiera de estos casos, el precio de la indiferencia sería catastrófico. Trabajaremos codo con codo junto a nuestra coalición para negar a los terroristas y a sus estados patrocinadores los materiales, tecnología y capacidades para construir y distribuir armas de destrucción masiva. Desarrollaremos y posicionaremos defensas efectivas de misiles para proteger a América y a nuestros aliados de ataques por sorpresa. Y todas las naciones deben saber esto: América hará lo que sea necesario para asegurar la seguridad de nuestra nación.”¹²⁰

La intervención norteamericana en Irak y el derrocamiento de Saddam Hussein ha contribuido a enfrentar todavía más a Estados Unidos e Irán. Por un lado, el régimen de Teherán ha sido acusado en repetidas veces durante los últimos años de obstaculizar los esfuerzos estadounidenses en el país vecino, ya sea por su apoyo a elementos de carácter terrorista, a grupos de insurgentes, a clérigos radicales como Al-Sadr o a las milicias chiís. Por otro lado, en la estrategia global de la administración Bush en la región, la decisión de Irán de proseguir su programa nuclear – cuyos resultados pueden ser destinados tanto para uso civil como militar – ha provocado una crisis en fechas recientes, crisis cuyas consecuencias hoy en día son del todo impredecibles. De hecho, tan sólo la situación experimentada en Irak, cuya ocupación representa un enorme coste económico y humano especialmente para las potencias occidentales, y la posibilidad de que el régimen de los ayatolás use sus arsenales de armas de destrucción masiva para defenderse evitan el enfrentamiento armado entre los Estados Unidos e Irán. La extensión del conflicto iraquí a otros territorios es algo que los aliados no pueden permitirse. Consciente de ello, el régimen de Teherán

120 George W. Bush, presidente de los Estados Unidos, en el Discurso Sobre el Estado de la Unión, 29 de Enero de 2002, Washington.

se mueve en una situación límite. Decisiones como la negación a recibir inspecciones de Naciones Unidas en sus instalaciones nucleares, o las demostraciones de poder a través de desfiles y maniobras militares representan una estrategia que busca reforzar su papel de liderazgo en la región ante la situación de debilidad provocada en los aliados por la incapacidad de pacificar Irak.

El gobierno del ultraconservador Mahmoud Ahmadinejad, pese a tratarse del primer presidente no perteneciente al clero chií desde la Revolución Islámica de 1979, ha continuado la tradición islamista y populista de los Ayatollahs. La prensa norteamericana¹²¹ ha llegado incluso a definir al presidente Ahmadinejad como un terrorista, sugiriendo su participación activa en la Crisis de los Rehenes de la embajada norteamericana en Teherán, alegación que la administración iraní ha negado en repetidas ocasiones.

“Gracias a la sangre de los mártires, una nueva Revolución Islámica ha surgido, y la Revolución Islámica de 1384 [año actual Iraní] conseguirá, si Alá así lo desea, cortar las raíces de la injusticia en el mundo. (...) La ola de la Revolución Islámica pronto llegará a todo el mundo.”¹²²

La tensión entre ambas administraciones ha alcanzado en los últimos tiempos enormes proporciones, llevando a Estados Unidos y a Irán al límite de la diplomacia, siendo posible en el futuro cercano el enfrentamiento armado entre ambos, bajo el paraguas ideológico de la nueva doctrina Bush de la “guerra contra el terror”. Las declaraciones del presidente iraní contra Israel han contribuido a un mayor radicalismo en el ya de por sí preocupante intercambio verbal entre ambos países. No es necesario precisar que una guerra Estados Unidos – Irán tendría consecuencias dramáticas e impredecibles.

“Así que la historia se ha repetido a sí misma. Como en los años 30, un demagogo antisemita rompió las obligaciones internacionales de su país y se armó para la guerra. Habiendo tratado, inicialmente, de ofrecer calma, Occidente acudió a las agencias internacionales – La Agencia Internacional de la Energía Atómica y el Consejo de Seguridad de

121 The Washington Times publicó incluso las declaraciones de algunos de los rehenes norteamericanos, identificando a Mahmoud Ahmadinejad como uno de sus más crueles captores. Véase el artículo: *Iran Leader Linked to '79 Embassy Crisis*, The Washington Times, 30 de Junio de 2005.

122 Mahmoud Ahmadinejad, en declaraciones tras su proclamación como Presidente de Irán en 2005. Recogido por The Times, Londres, 30 de Junio de 2005.

Naciones Unidas. (...) Las Naciones Unidas no han producido otra cosa que resoluciones vacías y sanciones inefectivas.”¹²³

Las declaraciones de Ahmadinejad sobre que el estado de Israel “debe ser borrado del mapa”, no contribuyen a un clima de distensión. Sin embargo, ¿Cuán de probable es una guerra Estados Unidos – Irán? Según Paul Rogers, uno de los principales analistas de seguridad internacional, tanto la demagogia de Ahmadinejad como la ambición de George W. Bush hacen posible cualquier escenario. Las consecuencias de un enfrentamiento con Irán podrían no disuadir a la administración estadounidense a pesar del estancamiento de la situación en el vecino Irak. Si Irán persiste en su programa de enriquecimiento de uranio, la posibilidad de una serie de bombardeos preventivos sobre las instalaciones nucleares iraníes se hará cada vez más real. Esto nos llevaría a una nueva espiral de violencia que, como ha sucedido en el caso iraquí, una vez desatada es imposible de detener sin grandes pérdidas. El precio de impedir el desarrollo tecnológico y armamentístico de la Revolución Islámica puede ser demasiado alto. Sin embargo, cualquiera de los escenarios posibles contempla, en el momento actual, un balance negativo, ya que el riesgo de permitir la fabricación y almacenamiento de tecnología atómica con posibles usos militares por un régimen fundamentalista como el iraní es también extremadamente preocupante.

-Bibliografía.

Amuzegar, Jahangir. *Iran's Crumbling Revolution*. En *Foreign Affairs*, Nueva York, Enero/Febrero 2003.

Benard, Cheryl, and Zalmay Khalilzad. *"The Government of God": Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press, 1984.

Bush, George W. *State of the Union Address*, recogido en los archivos de la página oficial de la Casa Blanca: <http://www.whitehouse.gov> Washington, 29 de Enero de 2002.

Elorza, A. et al. *Umma, El Integrismo en el Islam*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

123 Ferguson, Niall. *Tomorrow's World War Today*. Los Angeles Times, 16 de Enero de 2006. El artículo, publicado en la sección de editoriales y opiniones de la dirección del periódico, es de un alarmismo extremo, y sugiere que nos encontramos al borde de un conflicto nuclear entre Estados Unidos e Irán.

Ferguson, Niall. *Tomorrow's World War Today*. Los Ángeles Times, Los Ángeles, 16 de Enero de 2006.

Hiro, Dilip. *Iran under the Ayatollahs*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Jomeini, Ruhollah. *Hukumat-i Islami (Islamic Government)*. Traducido y anotado por Dr. Hamid Algar, Wirtualna Wandeia, Center for Traditionalist and Integrism Studies, Polonia. (Texto electrónico). Edición original 1970.

Kinzer, Stephen. *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*. John Wiley and Sons, 2003.

Navai, Ramita. *President Invokes New Islamic Wave*. The Times, Londres, 30 de Junio de 2005.

Price, Joyce Howard, y Sands, David R. *Iran Leader Linked to '79 Embassy Crisis*. The Washington Times, 30 de Junio de 2005.

Risen, James. *Secrets of History: The CIA in Iran*. The New York Times, 2000.

Rogers, Paul. *Iran and the United States: A Clash of Perceptions*. Artículo en *Open Democracy*, Londres. 3 de Noviembre de 2005.

Shawcross, William. *The Shah's last ride: The death of an ally*, Touchstone, 1989.

VV.AA. y Mortimer, Louis R (Director). *A Country Study: Iran*. Federal Research Division of the Library of The Congress of the United States of America.

VV.AA., *Remembering the Iran Hostage Crisis*, BBC Persian, BBC News, Londres, 4 de Noviembre de 2004. Disponible en formato electrónico en http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3978523.stm

Zahedi, Ardeshir. *The CIA and Iran: What Really Happened?* Artículo en *The New York Times*, 22 de Mayo de 2000.

APENDICE III

Capítulo 2. “Metodología del análisis semiótico-estructural e ideológico”. Págs. 75-84. En “Para comprender la transición española”. Juan Luis Recio, Octavio Uña, Rafael Díaz-Salazar. Editorial Verbo Divino, Estella, 1990.

1. Análisis semiótico-estructural.

Dando por conocidos los principios fundamentales de la semiótica, nos limitamos a reseñar, para el lector que los desconozca, los conceptos más pertinentes a nuestro análisis textual. Seguimos en su exposición a Humberto Eco y la operativización que de los mismos ha hecho el estudioso alemán del estructuralismo Günther Schiwy¹.

Para Schiwy, una investigación semiótica presupone que todas las formas de comunicación funcionan como envíos de mensajes basados en códigos. Al análisis compete reconstruir esos códigos e investigar qué función cumplen para la ideología del texto compuesto sobre la base de dichos códigos.

El código es un sistema de signos que incluye significantes, significados, reglas de combinación y transformación e indicaciones implícitas acerca de la adecuación del sistema de signos a las distintas situaciones comunicativas².

Una forma de usar el lenguaje, por tanto, remite a una determinada manera de pensar la sociedad. Al leer un mensaje, se podrán, en consecuencia, descubrir el universo semántico e ideológico y las circunstancias comunicativas en que aquél se compuso.

“Un análisis del código empleado en la comunicación permite reconstruir la ideología tanto del emisor como del receptor, y proporciona una de las claves para explicar por qué determinados mensajes se componen de elementos de éste y no de otros códigos”³.

Esto se debe a que la propia elección del código está influenciada por la ideología del receptor, además de estarlo por las circunstancias de la comunicación.

Siguiendo a Eco, Schiwy considera la ideología desde un punto de vista semiótico como

“una visión del mundo condivida entre muchos parlantes y, en el caso extremo, por toda una sociedad...Estas visiones del mundo no son otra cosa que aspectos del sistema semántico global, una realidad ya segmentada”⁴.

El propio Eco nos dice que

“...la ideología, bajo el prisma semiótico, se manifiesta como la connotación final de la cadena de connotaciones, o como la connotación de todas las connotaciones de un término”⁵.

Las ideologías son, pues, signos susceptibles de análisis sintáctico, semántico, pragmático y sigmático. Cada ideología no es sino una parcela del sistema semántico global.

La investigación sintáctica de la ideología se ocupa de su manifestación en figuras sígnicas o significantes. El análisis semántico estudia el significado de los signos y su lugar en el sistema semántico global. La dimensión pragmática atiende al funcionamiento de los signos en la situación concreta de la comunicación. La dimensión sigmática del signo ideológico se refiere a las relaciones entre los signos y lo que ellos significan, evitando el semiótico introducir juicios de valor y limitándose a estudiar la dimensión sigmática en la opinión de los participantes en la comunicación.

Nuestro análisis consistirá en detectar los códigos y subcódigos en el mensaje o texto, identificando su funcionamiento como portadores de ideología y llegando a derivar la ideología total del texto a partir de la interacción de las subideologías del mismo.

La relevancia o implantación social del código es la que hace posible examinar los intereses que se manifiestan a través de los códigos y subcódigos, ya que, como dice Eco,

“el mundo de las ideologías, que se refleja en las formas de hablar prefiguradas de las lenguas, se mueve por debajo o por encima del mundo de los significantes y sus significados más habituales”⁶.

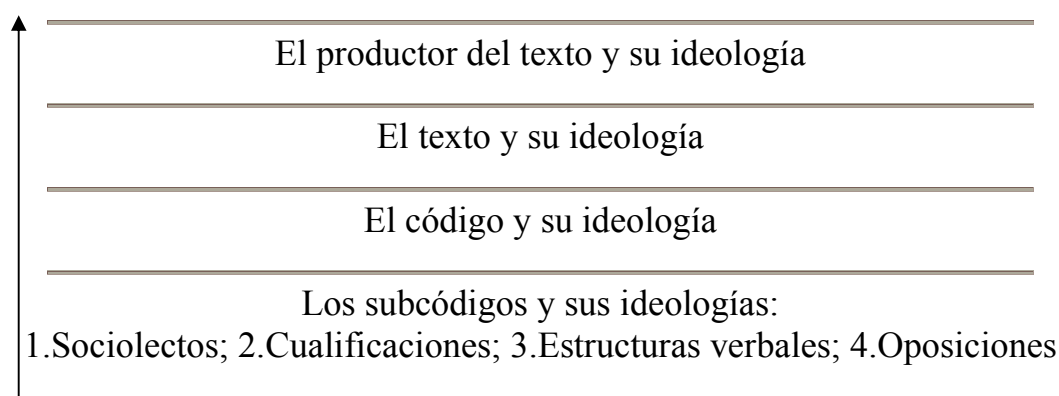
Ahora bien, el análisis semiótico no sólo nos permite averiguar la ideología de los subcódigos y del código global de un texto, sino también inferir la ideología del propio autor que ha elegido esos códigos para formular su texto. Por supuesto, en la elección de los subcódigos influyen la “orientación de valor”

(Weber) y los conocimientos previos del investigador, pero esto no quita rigor a la investigación mientras el científico social mantenga una actitud de crítica y una “vigilancia epistemológica” en relación a los posibles sesgos y juicios de valor que puedan interferir la lógica y la crítica del proceso interpretativo.

Schiwy advierte que, en general, para los semióticos, los textos complejos se configuran con la ayuda de muchos subcódigos. Habrá que elegir, por tanto, aquellos subcódigos que mejor permitan derivar la ideología del texto, siempre a partir de los conocimientos del investigador en las diversas ciencias concernidas. La elección de los subcódigos se justifica por el resultado fructífero de la búsqueda, ya que, de lo contrario, habría que elegir subcódigos alternativos⁷.

ESQUEMA 1

TEORÍA DEL ANÁLISIS SEMIÓTICO-ESTRUCTURAL



La flecha marca la dirección de los pasos del análisis y sus conclusiones.

Tomado de G.Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion. Eine semiotische Strukturanalyse zu Texten von Hans Küng und der Römischen Glaubenskongregation*. Patmos Verlag, Düsseldorf 1977, 46.

a) Teoría de los sociolectos

Sociolectos se llama a los lenguajes particulares y múltiples que median entre el idiolecto (o peculiaridades lingüísticas de un individuo) y las lenguas nacionales o culturales comunes a una colectividad. La identidad cultural de los miembros de esa colectividad, por su parte, viene definida por su sociolecto⁸.

De acuerdo con los intereses y actividades de los distintos grupos, los sociolectos incluyen visiones parciales del mundo, que tienden a constituirse, ideológicamente, como una cosmovisión total. Ahora bien, la presencia de otros

sociolectos como subcódigos en el código total de un texto sirve para neutralizar esta tendencia totalizadora, aunque, por otra parte, siguen exhibiendo sus intereses y perspectivas diferenciales que les son propias.

Schiwy ha formulado la “hipótesis de la totalidad y del equilibrio”, que se fundamenta en la tendencia de la ideología a proponerse, a un tiempo, como visión objetiva del mundo y a asegurar su perduración satisfaciendo las expectativas de sus adeptos. En la tendencia a la totalidad, propia de la ideología, cabe distinguir tres dimensiones: la cosmovisiva (o mística), la pragmática y la racional. A estas dimensiones corresponden diversas compensaciones equilibradas de los componentes de la ideología.

b) Subcódigo de las cualificaciones

Dos subcódigos útiles, que Schiwy deriva de las obras de Barthes, Greimas y Fages, en la descripción y cualificación del mundo, son el “práctico” y el “mítico”. El código “práctico” es un lenguaje descriptivo y aclaratorio orientado al nivel empírico del mundo, que utiliza sobre todo denotaciones. Los enunciados son verificables y cuentan con el asentimiento general. El código “mítico” es un lenguaje descriptivo y aclaratorio que abandona el nivel empírico y utiliza sobre todo connotaciones para expresar creencias, opiniones e intereses⁹.

Los enunciados de un grupo pueden ser de tres tipos: 1) cualifican sólo al productor del texto con exclusión de los demás; 2) cualifican a otros individuos u objetos incluyendo al productor del texto; 3) cualifican a otros individuos u objetos con exclusión del productor del texto.

Por medio de un análisis de estos tres subcódigos, se hipotetiza, puede también descubrirse una estructura del texto que revele su ideología. La justificación del potencial ideológico de este subcódigo estriba en nuestro caso en el hecho de que “los textos religiosos están fuertemente sembrados de valoraciones”¹⁰.

c) Subcódigo de las estructuras verbales

Las estructuras verbales son los verbos y sustantivaciones verbales con una función clave en el texto. Estos términos forman, por lo general, una red de relaciones que son representativas de todas las demás contenidas en el texto. A esta función clave de representación subyace la hipótesis de que los textos reproducen apelaciones a la acción o, al menos, contexto de acción.

En orden a detectar esos verbos con función clave estructuradora del texto, Jakobson y Lévi-Strauss han hipotetizado una estructura triangular para la mayoría de los elementos clave de los códigos verbales. Los demás elementos del código se incluirían como intermediarios dentro de ese triángulo clave o fundamental. El triángulo fundamental –que Lévi-Strauss aplica, entre otros ámbitos, al culinario- incluye dos oposiciones binarias cuyas categorías estarían incluidas en el “eidos” de la cultura humana. Se trataría, en nuestro caso, de descifrar los mensajes culturales que, para transmitir información, primero han sido cifrados en una semántica algebraica¹¹.

d) Subcódigo de las oposiciones

Basándose en Saussure, Barthes integró en la semiótica las oposiciones sintagmáticas y paradigmáticas como una primera estructura fundamental para ordenar los elementos contrapuestos que dominan el texto. De ahí la importancia de averiguar el sistema de las oposiciones del mismo para indagar su ideología. La hipótesis básica es que las ideologías pueden considerarse como cosmovisiones que dividen el mundo en ámbitos contrapuestos. Según Schiwy, “el significado de un elemento de un texto resulta del contexto en que se encuentra. El contexto consta de otros elementos “in praesentia” o “in absentia”, a los que se opone”¹² aquel elemento y de los que recibe su significado.

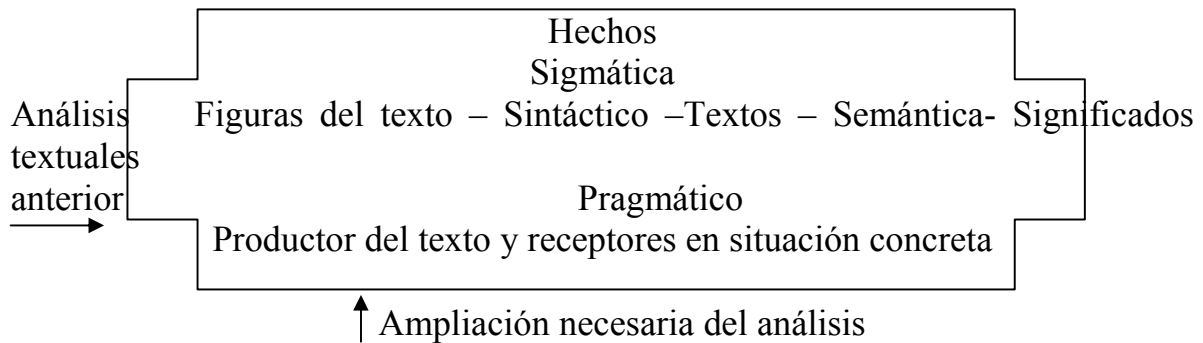
Una búsqueda de las oposiciones fundamentales para la formulación de la ideología del texto hará aparecer una serie de pares contrapuestos a veces “in praesentia” (afirmaciones sintagmáticas) y en todo caso “in absentia” (afirmaciones paradigmáticas), de forma que el texto sólo es posible como contratexto de otro hipotético. La oposición fundamental constituye el tema del texto y todas las demás oposiciones derivan de los elementos de ella¹³.

e) La ideología del código total, del texto y del productor del texto.

Ahora podremos elaborar la ideología del código total mediante la comparación e interrelación de las ideologías de los subcódigos parciales y finalmente concluir que la ideología del código total representa con toda probabilidad la del texto y la de su productor.

ESQUEMA 2

ASPECTOS DE UN ANÁLISIS SEMIÓTICO



Tomado de G. Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion...*, 112.

Las dimensiones sigmática y pragmática pueden estudiarse a través de la consideración de las funciones que, según Jakobson, cumple un signo en la comunicación, teniendo en cuenta tanto el mismo texto como las circunstancias externas a él. Estas funciones serán tantas cuantos factores de importancia intervengan en el proceso de comunicación¹⁴.

Función expresiva. El texto informa, como signo, de su productor. Al inferir la ideología del autora partir de su selección de los subcódigos, hemos tenido en cuenta esta función. Una ampliación de la investigación semiótica podría abordar factores externos al texto, tales como averiguar mediante entrevista si el autor del mismo se identifica con la ideología detectada o si la expuso por motivos tácticos.

Función conativa. Por lo general, el receptor de un texto se siente obligado a descodificar el mensaje contenido en el mismo, es decir, a interpretarlo. En nuestro presente trabajo, salvo advertencia en contrario, nos limitamos a descodificar no el mensaje, sino sus condiciones, sus códigos y subcódigos desde el punto de vista de las ideologías que a ellos subyacen. La mayoría de los receptores de un texto se limitan a descifrar el argumento y a interpretar el mensaje aceptándolo o rechazándolo en consecuencia según sea la ideología que en él encuentran representada. La investigación semiótica también podría ampliarse a este campo de la recepción del texto.

Función referencial o de representación. El signo se convierte en símbolo cuando representa o está en lugar de unos hechos o de una realidad. El análisis

semiótico enfocará esa realidad desde una perspectiva inmanente y/o externa del texto sin plantearse problemas epistemológicos. Una ampliación del análisis semiótico en la dirección de esta función nos llevaría a indagar el efecto de la ideologización de los hechos o realidad referida (por ejemplo, la guerra escolar) sobre la construcción del texto, es decir, sobre la selección de los subcódigos y la ideología del código total del texto.

Función poética. Solamente contemplaremos esta función al considerar el texto como un conjunto complejo de signos con relevancia ideológica sin prestar atención a las intenciones del productor del texto, a las expectativas de los receptores o al papel de la realidad o hechos concernidos¹⁵.

No analizaremos en qué medida son estos textos eslabones de una cadena de textos similares que influyen de forma determinante en la producción de nuevos textos con parecida configuración o estructura de signos. Según Eco, en la descodificación del mensaje estético –pero no únicamente en él– se opera una dialéctica entre “forma” y “apertura” del mensaje y entre “fidelidad” e “iniciativa” del destinatario mediante la recreación de los códigos y circunstancias del emisor y la prueba de introducción de nuevos sentidos mediante códigos de enriquecimiento. La selección de códigos por parte del emisor está influenciada por la ideología del destinatario y las circunstancias de la comunicación en la medida de la apertura del mensaje¹⁶.

2. Análisis semántico-estructural e ideológico.

a) Un concepto de ideología adecuado al objeto de nuestro estudio.

El concepto de ideología utilizado por Ezcurra es mucho más rico que el de Schiwy y se inscribe en un marco teórico-metodológico tributario, entre otras corrientes, del estructuralismo marxista y del marxismo crítico de Gramsci. A diferencia de Schiwy, este concepto incluye la distorsión –consciente o no– en la representación social de la realidad.

En Gramsci, la ideología, como parte de la superestructura, cobra una importancia muy superior a la que tenía en el marxismo clásico. En vez de profundizar en el proceso de formación la falsa conciencia y distorsión de la realidad –originado en el marxismo clásico por las relaciones capitalistas de producción–, Gramsci prefiere atender a la función de la ideología en la lucha de clases. La ideología es un instrumento de dirección intelectual y moral que utiliza la clase o bloque dominante en su esfuerzo por alcanzar la hegemonía sobre el resto de la sociedad. Esta hegemonía implica coerción y persuasión a un

tiempo. Ezcurra se opone, sin embargo, a reducir a una clase determinada las significaciones ideológicas y, siguiendo a Laclau, piensa que “no hay formas de existencia necesaria de las clases en el nivel ideológico”¹⁷. En consecuencia, el cambiante objeto de estudio serán

“...las transformaciones ideológicas, sus articulaciones, desarticulaciones y rearticulaciones, así como la formación ideológica que rige su unidad y dispersión”¹⁸.

La ideología es un proceso histórico de transformaciones discursivas explícitas o implícitas; una regularidad y un sistema de dispersión de un cierto número de enunciados; un instrumento para influir, es decir, un instrumento de dirección intelectual y moral; conjuntos (de enunciados) que se transforman en la lucha de clases y, más precisamente, en el proceso de obtención de hegemonía y consenso¹⁹.

Ahora bien, ¿dónde se ubica la ideología? En la respuesta a esta pregunta Ezcurra ha hecho confluir las aportaciones del estructuralismo althusseriano – aunque rechazando la teoría de la construcción de los individuos en sujetos ilusoriamente libres mediante la interpelación para reproducir las relaciones de producción-, del semiótico Umberto Eco –para el que la ideología está estructurada en campos semánticos y en sistemas de unidades culturales y valores- y del estructuralista histórico Foucault, entre otros. Aunque ayudada por la perspectiva estructural de la lingüística en sus primeras obras, más tarde se interesa por el acontecimiento histórico y por la relación entre las formaciones ideológicas de un discurso y las formaciones emergentes de una o más formaciones sociales en un período histórico dado²⁰.

Al enfrentarse con el problema de la insuficiente construcción del objeto de estudio del análisis del discurso, reconoce la imposibilidad de definir con precisión el concepto de “significaciones ideológicas”:

“La ideología de los textos no puede ni debe limitarse sólo a los significados ni a los valores ni a unas premisas subyacentes...Lo ideológico está en los significados implícitos y literales y, por tanto, se ubica a nivel de los estereotipos discursivos. Pero también se localiza en la función del discurso, en la organización de los contenidos, en el carácter estratégico de los significados (objetivos, medios, antagonistas), en la relación existente entre los tipos discursivos, etc.”²¹.

El discurso es a la vez un texto y una práctica enunciativa:

“Lo enunciativo –en sus contenidos y en su organización- es una forma de expresión de lo ideológico, analizable en coyunturas específicas y al interior de ciertos aparatos de hegemonía”²².

Una vez determinado qué es lo ideológico y dónde se encuentra en el texto, Ezcurra se pregunta cómo se vincula lo ideológico con otras instancias como la política. Su

“...hipótesis es que cuando la guerra ideológica define el tipo de práctica realizada...el campo simbólico pasa a ser ideológico-político”²³.

En estas condiciones, el discurso es a la vez, por tanto, una práctica enunciativa y política. Política, por incidir en la esfera del poder. Ideológica, por incidir en la reproducción social y en la hegemonía.

b) Las técnicas del análisis.

Nuestra técnica incorpora las aportaciones metodológicas complementarias de dos de las obras de Ezcurra, intentando un análisis: a) estructural, b) estratégico y c) ideológico del discurso.

El análisis semiótico estructural integra en la técnica de Schiwy algunas de las técnicas de Ezcurra y Veron²⁴. Para este último, el análisis estructural pretende elaborar la estructura básica del campo semántico a partir del estudio de los ejes semánticos y de las cadenas connotativas (sistemas de equivalencias entre los ejes u oposiciones).

En ocasiones apropiadas también utilizamos el “análisis de los componentes mínimos” de todo universo semántico de Veron: actor-fuente, función, actor-destino, cualidad y aspecto, preguntándonos por su semantización diferencial en los textos contrapuestos.

El análisis “estratégico” de Ezcurra comprende el estudio de objetivos, medios y antagonistas en cada una de las “unidades temáticas”, por un lado, y el de las tácticas y operaciones discursivas básicas, por otro lado. El análisis estratégico forma también parte del análisis ideológico, ya que, como antes advertimos, lo ideológico casi goza del don de la ubicuidad. En este sentido, el concepto de “dominio discursivo” de Ezcurra es una categoría estratégica muy amplia que abarca las funciones discursivas, los tipos discursivos, las estrategias discursivas, lo verosímil, los sistemas de ambigüedad y redundancia y los mecanismos de implicación. Por tanto, los “dominios discursivos” no son sino procedimientos heurísticos de los procesos de construcción de hegemonía.

La construcción discursiva de hegemonía combina la persuasión o generación de consenso con la coerción o violencia simbólica. Dos de los procedimientos aptos para este objetivo son: neutralizar el antagonismo potencial del discurso ideológico-político de otras clases y grupos sociales: a) incorporando significaciones de su discurso, en particular en los aspectos popular-democráticos vinculados a la oposición “pueblo-bloque en el poder” (Laclau); b) absorbiendo contenidos y la organización formal del mismo discurso; c) legitimando las diferencias o, por el contrario, polarizando los mensajes de forma que se exaspere la contradicción de sus significaciones.

Entre los mecanismos de coerción simbólica destaca el funcionamiento de lo “verosímil”. Al pretenderse sin código, el discurso verosímil “se presenta como espejo de lo real y no como resultado de sus propias leyes”²⁵. En el fondo, se trata de una modalidad del dogmatismo que restringe los posibles de significación para crear, coercitivamente, espacios comunes entre el emisor y sus destinatarios. Para lograr su objetivo, el discurso verosímil recurre a mecanismos como “el tema de la semejanza, la reunión de significaciones diferentes o contradictorias y la legitimación de diferencias”²⁶, y también, según G. Genette, a la integración entre diversos tipos de discursos: jurídico, político, histórico, científico, etc²⁷.

Otro dominio discursivo es el de los “mecanismos de implicación”, entre los que pueden citarse: a) los “preconstruidos” (o presuposiciones que forman parte de una frase y contienen una afirmación adicional que tiende a funcionar como una evidencia compartida; b) los subcódigos connotativos pivote o básicos; c) los giros impersonales; d) las definiciones implícitas; e) los énfasis; f) las normas y prescripciones implícitas y g) los asertos avalados por alguna autoridad²⁸. Al emplearlos,

“el emisor tiende a responsabilizarse sólo por la significación literal, ignorando la formación ideológica que aquélla vehiculiza y plasma”²⁹.

Para Ezcurra,

“...las informaciones implícitas tienden a pasar como una evidencia incuestionable, y de este modo es posible imponer significaciones ideológicas en los receptores”³⁰.

Los subcódigos “connotativos” constituyen sistemas de equivalencias y oposiciones de ejes semántico-ideológicos, reconstruidos por el análisis. “...El tipo de relación entre los ejes puede asumir diversas funciones en la economía

ideológica del discurso”³¹. No nos extendamos aquí en la descripción de los restantes mecanismos de implicación, ya que lo haremos siempre que detectemos su utilización a lo largo del análisis.

La redundancia y la ambigüedad se cuentan también entre los dominios discursivos o procedimientos de construcción de hegemonía. La redundancia es frecuente en los mensajes persuasivos y puede encontrarse como reiteración tanto en la organización discursiva como en los contenidos o significados. Sus funciones son la homogeneización de los mensajes, que tiene como consecuencia el estrechamiento de los significados posibles (un efecto semejante al del discurso verosímil).

La ambigüedad es,

“...una instancia paradójica –una polisemia- determinada por el hecho de que un mismo texto actualiza simultáneamente núcleos de significados en tensión”³².

El discurso puede estructurarse en torno a significados contradictorios que permanecen a lo largo de él o que van disolviendo, al menos parcialmente, la contradicción en su transcurso. Un tipo especial de ambigüedad, frecuente en la propaganda (que Ezcurra, a diferencia de Veron, cree poder calificar de ideológica), es la “referencial-normativa” que desdibuja los límites entre ambas funciones del discurso. Otro tipo de ambigüedad estriba en la contradicción “entre lo que el discurso dice buscar y los efectos de sentido que tiende a producir”³³. Así, por ejemplo, los programas pedagógicos o pastorales que reclaman participación activa (mensaje abierto) y, por otra parte, condicionan vehículos asimétricos y valoraciones fuertemente positivas de dichos programas (discurso cerrado).

La función de la ambigüedad es, sobre todo, “la neutralización de antagonismo” presentes o eventuales³⁴.

Los “tipos discursivos” –otro dominio discursivo- se denominan según sus principales contenidos u objetivos: político, jurídico, ético, pastoral, etc., y sus rasgos diferenciales, por conocidos, no presentan especial dificultad para su consideración como dominios discursivos en el proceso de construcción de hegemonía. Así, por ejemplo, las características principales del discurso político son su orientación estratégica al poder definiendo objetivos, medios y antagonistas, etc.

Otro dominio discursivo son las “funciones discursivas”, las principales de las cuales son la referencial o informativa (mediante la descripción y el relato), articulada con el mito de la objetividad; la preformativa que busca transformaciones precisas en la conducta de los receptores, y la normativa o prescriptiva de normas y valores. Todas ellas pueden ser explícitas o implícitas.

Finalmente, la “estrategia discursiva” también contribuye al proceso de construcción de hegemonía. Se trata de

“...una organización específica del contenido de los mensajes, caracterizada por la convergencia de esos contenidos –literales e implícitos– hacia un propósito común. La existencia de ese propósito es una ficción metodológica que pretende dar cuenta de los altos niveles de redundancia de ciertos contenidos”³⁵.

El concepto de “operaciones discursivas” está subordinado y es instrumental al anterior:

“Alude a la convergencia de ciertos contenidos hacia propósitos que parecen contribuir a la estructuración de tácticas discursivas determinadas”³⁶.

c) La distorsión e inversión ideológica.

Ezcurra se niega a definir lo ideológico a partir del campo psicológico de la conciencia o del inconsciente y propone su desplazamiento “hacia sus soportes materiales y hacia las prácticas sociales”³⁷. La distorsión e inversión del objeto de conocimiento, por otra parte, aunque no agota la ideología, es “uno de los elementos clave para el estudio de los discursos de los aparatos de hegemonía”³⁸.

Dos de las principales inversiones son: el reduccionismo y el abstraccionismo. La primera comprende eventualmente los siguientes mecanismo: a) omisión de las funciones del adversario, que pueden ser homogéneas con la práctica ortodoxa o del “héroe”; b) atribución de reduccionismo al adversario; c) ruptura de toda homogeneidad con el polo adversario. La segunda implica los siguientes mecanismos: a) “omisión del carácter estructural de los efectos”; b) “individualización de efectos estructurales” y c) “sustitución de lo colectivo-estructural por lo excepcional”³⁹.

3. Técnicas de análisis del discurso*.

* Elaboración propia, con modificaciones, a partir de A. M. Ezcurra, *La U.P.I. en Puebla*. CELADEC, Lima 1980; Id, *La ofensiva neoconservadora*. IEPALA, Madrid 1982, *passim*.

ANÁLISIS SEMÁNTICO-ESTRUCTURAL E IDEOLÓGICO

1. *Análisis semántico-estructural.*

- 1.1. Isotopía básica: tipos discursivos: jurídico, político, científico, etc.
- 1.2. Modalidades enunciativas: descripción, relato, postulado realista, enunciados ilocutorios.
- 1.3. Elaboración de las estructuras u organización básica del campo semántico.
- 1.4. Ejes semánticos.
- 1.5. Cadenas connotativas o sistemas de equivalencias entre los ejes (subcódigo connotativo pivote o básico).
- 1.6. Dominios discursivos:
 - 1.6.1. Funciones implícitas y explícitas del sistema semántico: normativa, referencias, persuasiva.
 - 1.6.2. Mecanismos de implicación (estereotipos implícitos)
 - Preconstruidos o presuposiciones.
 - Giros impersonales.
 - Definiciones implícitas.
 - Normas y descripciones implícitas.
 - Énfasis.
 - Subcódigos connotativos pivote.
 - Asertos avalados por alguna autoridad.
 - 1.6.3. Lo verosímil.
 - 1.6.4. Redundancia y ambigüedad (forman parte de la función persuasiva).
- 1.7. Dispersión y unidad en las transformaciones discursivas: puntos de ruptura, puntos de continuidad, campos de condensación (para las soluciones imaginarias), jerarquía en la transformación (enunciados rectores), otro tipo de transformaciones.
- 1.8. Análisis estructural comparado.
 - 1.8.1. Análisis comparado de las estructuras elaboradas con otras estructuras.
 - 1.8.2. Estudio de las condiciones de producción.
 - 1.8.3. Hipótesis extrasemióticas.
 - 1.8.4. Conclusiones sociopolíticas y socio-culturales (y socio-religiosas).

2. *Análisis ideológico.*

2.1. Nivel estratégico.

2.1.1. Unidades temáticas.

2.1.2. Estrategia discursiva (objetivos-medios-antagonistas).

2.1.3. Tácticas y operaciones discursivas.

2.1.4. Producción-reproducción del campo semántico.

2.1.5. Análisis de componentes: actores-fuente-cualidad-función; actores-destino-cualidad-aspecto.

2.2. Nivel ideológico.

2.2.1. Diagnóstico de las contradicciones.

2.2.2. Modelo de cambio o tipo de respuesta presente en el corpus como tratamiento de las contradicciones.

2.2.3. Producción-reproducción de campos semánticos.

2.2.4. Estructura ideológica general del subcódigo connotativo básico.

2.2.5. Operaciones ideológicas de inversión explícitas e implícitas (por reduccionismo, por atribución de reduccionismo, por abstraccionismo).

2.2.6. Relaciones de los ejes semánticos con otros que implican una problemática ideológica diversa.

2.2.7. Carácter reproductor o de ruptura de los códigos, en tanto sociales, con los códigos de la ideología dominante en un período histórico específico.

4. **Aplicación de las técnicas.**

Las técnicas de análisis de Schiwy y Ezcurra son, en parte, coincidentes y, en parte, complementarias. El subcódigo de “sociolectos” de Schiwy converge con el ítem del esquema del análisis de Ezcurra: “producción-reproducción de formaciones ideológicas existentes en la estructura social” (*La U.P.I. en Puebla*, 67). Las “cualificaciones”, otro subcódigo de Schiwy, parcialmente coinciden con las “modalidades enunciativas” incluidas en el esquema de análisis de Ezcurra (*La ofensiva neoconservadora*, 125). Ezcurra no dedica ningún ítem de su análisis a la “estructura verbal”, aunque atiende a la misma como un aspecto de la “estrategia discursiva” y de los “sistemas de oposiciones y equivalencias”, así como en otros ítems del esquema del análisis. Finalmente, la coincidencia es total en el estudio de la organización del campo semántico a través de los “sistemas de oposiciones y equivalencias” o “subcódigo denotativo básico”. Objeto distintivo de las obras de Ezcurra, en cambio, es el análisis de las “formaciones ideológicas” entendidas en un sentido marxista crítico, ausente en la obra de Schiwy, ajena a la problemática política y social. En la aplicación de

una u otra técnica de análisis ha primado la naturaleza del objeto y la fecundidad del mismo análisis prometida alternativamente por una u otra técnica. En pocas ocasiones hemos considerado enriquecedor la utilización conjunta de ambas técnicas.

a) Cuantificación

En conformidad con nuestros objetivos, hemos preferido no perder la riqueza de matices y contenidos del texto analizado, por lo que aceptamos conscientemente un buen número de solapamientos de sociolectos, procedimiento que no sería aceptable en una investigación de orientación cuantitativa forzada a la valoración numérica precisa de los enunciados. Estas es la razón por la que los porcentajes de los subcódigos, cuando se dan, sólo se ofrecen como indicadores útiles de la importancia relativa de los distintos sociolectos o cualificaciones tipo y, en consecuencia, no deben sumarse, ya que con frecuencia superan ampliamente el 100% del texto.

b) Selección del corpus

La selección de los documentos que integran el corpus se encuentra ampliamente justificada en el marco teórico e histórico del estudio, siempre dentro de los límites de tiempo en que se mueve nuestro trabajo. Los autores de los textos escogidos debían ser obviamente o bien los propios actores de la confrontación político-cultural que analizamos, o bien sus representantes oficiales u oficiosos, así como los intelectuales más o menos independientes que se posicionan en uno u otro bando de la polémica o, simplemente, intentan objetivarla críticamente. He aquí el elenco de los documentos analizados generalmente en su integridad y sólo en algunas ocasiones acortados para obviar desarrollos temáticos estrictamente teológicos, ajenos al objeto de nuestra investigación.

-Notas bibliográficas.

1. G. Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion. Eine semiotische Strukturanalyse zu Texten von Hans Küng und der Römischen Glaubenskongregation*. Patmos Verlag, Dusseldorf 1977. También J. J. Alemany, *Orden. Estructuras semióticas e ideológicas en un texto del cardenal Pacelli*: Miscelánea Comillas 43 (1985) 41-67. Ambos siguen en muchos puntos a U. Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen, Barcelona 1978.

2. U. Eco, *La estructura ausente...*, 141-142; G. Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion...*, 40.
3. G. Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion...*, 42.
4. Id., *Ibíd.*; U. Eco, *La estructura ausente...*, 181-182.
5. U. Eco, *La estructura ausente...*, 205.
6. Id., *Ibíd.*
7. G. Schiwy, *Zur Ideologie der...*, 45.
8. Id., *Ibíd.*, 47.
9. Id., *Ibíd.*, 48-70.
10. J. J. Alemany, *Orden. Estructuras semióticas e ideológicas...*, 56.
11. G. Schiwy, *Zur Ideologie der...*, 80-81 ; E. Leach, *Claude Lévi-Strauss*. The Viking Press, New York 1970, 32.
12. G. Schiwy, *Zur Ideologie der...*, 91.
13. Id., *Ibíd.*, 91-92.
14. Id., *Ibíd.*, 112-114.
15. Id., *Ibíd.*, 116-119.
16. U. Eco, *La estructura ausente...*, 180-181.
17. A. M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora. Las Iglesias de U.S.A. y la lucha ideológica hacia América Latina*. IEPALA, Madrid 1982, 85.
18. Id., *Ibíd.*
19. Id., *Ibíd.*, 78-87.
20. Id., *Ibíd.*, 93.
21. Id., *Ibíd.*, 98.
22. Id., *Ibíd.*, 101.
23. Id., *Ibíd.*, 157.
24. Id., *Ibíd.*, 119ss ; Id., *La U.P.I. en Puebla*. CELADEC, Lima 1980, 65ss; E. Veron, *Ideología y comunicación de masas: la semantización de la violencia política*, en *Lenguaje y comunicación social*. Nueva Visión, Buenos Aires 1971, 133-191.
25. A. M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora...*, 104.
26. Id., *Ibíd.*, 106.
27. G. Genette, *La escritura liberadora: lo verosímil en "La Jerusalén liberada" del Tasso*, en *Lo verosímil*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1972, citado por A. M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora...*, 106.
28. A. M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora...*, 107-108.
29. Id., *Ibíd.*, 109.
30. Id., *Ibíd.*, 110.
31. Id., *Ibíd.*, 111.
32. Id., *Ibíd.*, 113.

- 33.Id., *Ibíd.*, 114.
- 34.Id., *Ibíd.*, 115.
- 35.Id., *Ibíd.*, 118.
- 36.A. M. Ezcurra, 1980, 69.
- 37.*Ibíd.*, 43.
- 38.*Ibíd.*
- 39.*Ibíd.*, 144.