

# “Nuevos Escenarios en las RR.II.: Los *global problems*, el Islam y la violencia extrema”

Hugo Pérez-Idiart \*

Profesor titular de Relaciones Internacionales y Taller de Tesis  
(Universidad Abierta Interamericana, Bs. As.)  
Jefe de Cátedra de “Nuevos Escenarios en las RR.II.”  
Colegio Militar de la Nación Argentina

Tanto en el Islam<sup>1</sup> (T. Estevez Brassá, 1981) como en los Cristianismos, en el Hinduismo, en el Budhismo, en la Vedanta, en la Yoga, en la Sankhya, en el Shintoismo y en el revitalizado Confucionismo<sup>2</sup> entre otras religiones, existe un vocabulario con términos que son ‘claves relacionales’. En todas encontramos configuraciones enunciativas a nivel de actos de habla ejecutivos, que son patrones de comportamiento reflexivo. En el hinduismo, el *darsana* (sistemas, puntos de vista, interpretaciones diferentes basadas en una misma tradición), y el *dharmā* (ley suprema como deber moral: “es mejor cumplir el propio deber, aunque parezca poco importante, que el deber de otro, que tal vez pueda ser más fácilmente ejecutado”)<sup>3</sup>. En el Budhismo, *karma* es la forma sustantiva radical (su expresión en *pāli* es *kamma*, de la raíz *kri* - realizar una actividad -) proveniente de la influencia del hinduismo en Buda y, como sustantivo sánscrito significa “acto” o “acción”<sup>4</sup> (I. Quiles, 1973). En complemento con la idea central de esta forma de vida, aparece - entre otras - el *nirvāna* (su forma *pāli* es *nibbāna*) que proviene de *ni* - partícula negativa - y *van*, cuya raíz sánscrita no ha sido consensuada por los filólogos, aunque lo más aceptado es “soplar, respirar”, todo lo cual da lugar a que el significado de *nirvāna* sea “que no sopla, que no respira..., extinción”<sup>5</sup>. Sin duda, en la tradición cristiana de occidente es conocida la “Alianza del Sinaí” y el “no matarás...”<sup>6</sup>. Podríamos seguir, en otros textos sagrados, capturando términos que configuren enunciados con claves relacionales que se vinculan directamente con el uso de la violencia extrema.

Pero el siglo XX nos ha dado improntas que han dejado profundas paradojas e interrogantes, como el *ahimsa* (indañabilidad tanto física como mental a cualquier ser viviente) desde India; la propuesta de "sociedad armoniosa" del confucionismo (*Kong Zi* -maestro Kong - nombre en mandarín de Confucio, 551-470 a.C.) recuperado por Hu Jintao; los asesinatos selectivos y la limpieza étnica en los Balcanes, Medio Oriente y la zona de los Grandes Lagos en África (Ruanda, Burundi, República Democrática del Congo - ex Zaire -) o la *gihad* y las *fatwas* disciplinantes del Islam, entre otros entornos etno-religiosos. Todo este vocabulario, más allá de las particularidades de las creencias y la implementación de sus rituales, se ha difundido en nuevos escenarios internacionales que se caracterizan por estar incluidos en los *global problems*.

## Los *Global Problems* y la violencia extrema

Los *global problems* (GP)<sup>7</sup> (H. Hakovirta, K. Hernea, M. Jokela, K. Lähteenmäki-Smith, T. Salmio, 2003; B. White, R. Little, M. Smith, 2001); son aquellos *issues* - tópicos de abordaje estratégicos - cuya solución, necesariamente, requiere la cooperación de toda la comunidad internacional y se apartan de los abordajes individuales propuestos por parte de algún país, alianza de países o macroinstituciones de decisión y revelan actividad de actores emergentes. Llamamos “actores emergentes” a individuos, organismos intergubernamentales, organismos no gubernamentales, grupos, medios de comunicación, movimientos originarios o étnicos, firmas transnacionales - es decir, aquellas entidades que responden a la tipología clásica de actores internacionales -, pero que se activan en el campo epistemológico de la complejidad debido a las “nuevas interacciones” dadas por la textualidad de un discurso que busca posicionar la legitimidad en el uso del poder y, a la vez, la contextualidad de otras voces que configuran los *issues* del campo del discurso comunicativo.

Tal vez lo común a todos los enunciados de actores emergentes son el campo diasistémico - lenguaje de gestión administrativa bajo consenso forzado implementado en forma imperativa - de responsabilidad comunicativa y la indeterminación de las consecuencias de los atributos que surgen a partir de las interacciones en tópicos de estudio complejos - nuestros *global problems* -. Los casos más notorios, por mencionar los más mediáticos, son los conflictos cultural - militares en Medio Oriente, Afganistán - Pakistán, el Cáucaso extendido, la República Thai, el Cuerno y los Grandes Lagos de

África y, a nivel de gestión, la administración y recursos de importancia mundial como el petróleo, el cambio climático global, las energías no contaminantes, los recursos acuíferos o el mismo sistema financiero mundial. Al respecto, ha quedado demostrado que ni el G7/8, ni el FMI, EE.UU., China o el Consejo de Seguridad de la ONU, poseen la capacidad de implementar soluciones y que éstas sean estables.

La continua parcialización de los enfoques sobre los GP conduce al crecimiento de los horizontes o escenarios de indeterminación colectiva, especialmente debido al encadenamiento complejo que poseen los GP. Como ejemplo, el crecimiento poblacional y el deterioro de la diversidad de los ecosistemas afectan la deforestación, al aumento de los productos químicos tóxicos y la alteración de las cadenas tróficas. Complementariamente, esto también se vincula con el problema energético, puesto que el uso de combustibles fósiles contribuye decisivamente a generar gases que impactan sobre el efecto invernadero y, sin duda, arrastra procesos migratorios no deseados que, interculturalmente, alteran las estructuras sociales de países receptores. De modo que, inmediatamente, los Estados observan la seguridad nacional territorial, la seguridad regional y la seguridad etosocial, puesto que quedan afectadas las instituciones que tradicionalmente fueron creadas y adecuadas solamente para resolver problemas domésticos o internacionales, pero no globales.

Los GP se caracterizan por poseer dimensiones de estudio a gran escala (*world-scale dimensions*), emergen de asuntos locales o domésticos y se expanden regional e internacionalmente, configuran desafíos a otros actores - imposibilidad de la indiferencia - y las soluciones dependen de los *presupuestos de sentido, participación y responsabilidad* de la comunidad internacional. Los tópicos que permiten identificar los GP subyacen a los siguientes ámbitos -aunque no lo delimitaremos en forma exhaustiva-:

- *Seguridad a escala regional/mundial*, tales como el uso de las armas de destrucción masiva y no convencionales, el comercio de armas, el escalamiento de conflictos regionales, el terrorismo nacional/internacional, crimen organizado, etc.
- *Economía y desarrollo sustentable mundial*, especialmente en temas como la recesión, depresión, inflación, desarrollo humano, etc.
- *Recursos naturales*, como su agotamiento o escasez de los no renovables, disponibilidad de agua, etc.
- *Ecosistema y medio ambiente*: deforestación, cambio climático global, capa de ozono, diversificación de las especies, contaminación, y todo lo relacionado con la evolución eto/sociobiológica del entorno viviente.
- *Derechos humanos* y temas asociados, tales como seguridad etosocial, refugiados, desplazados internos o enjuiciamiento de participantes de masacres, genocidios, etc.
- *Epidemias y pandemias*, como la difusión transfronteriza de bacterias y virus.
- *Transversales*, que son vinculantes con los anteriores y los relacionan íntimamente: población, migraciones, pobreza, crisis alimentaria/energética/financiera o violencia extrema, entre otros.

Los GP, al estar correlacionados con las “nuevas interacciones” entre los actores emergentes, revelan distintas visiones y forman parte íntima del redimensionamiento de la noción de poder - en este principio de siglo XXI - puesto que están vinculados con el uso de la violencia extrema. Denotaremos la violencia extrema, como compuesto nominal, en el nivel de la descripción antes que en una definición conceptual, es decir, sujeta continuamente a una adaptación - reflexiva - de los acontecimientos abordados desde una lectura compleja. De este modo pendulamos continuamente entre el “pensar” o la “idea” de ejecutar un acto de violencia extrema y el “hecho” de ejecutar un acto de violencia extrema objetivamente medible, pero sujeta a indeterminación de responsabilidades.

La violencia extrema se reconoce a través de actos emergentes de interacciones - personales, institucionales o parainstitucionales - que poseen especificidad cualitativa - *crueledad* - y cuantitativa - *muerte de no combatientes* -, determinando objetivos de disciplinamiento psicosocial y el establecimiento de una jerarquización del orden psicopolítico imperativo en una comunidad. Al configurar el uso de la fuerza con el objetivo de ordenamiento imperativo de una comunidad (J. Sémelin, 2002), no es comprensible abordar los GP desde una disciplina en particular y, a la vez, no es reducible a la elección de un contexto específico, sea el social, económico, político o religioso/cultural, entre otros. No

obstante, cada uno de los campos reflexivos citados nos aporta un vocabulario que es útil para abordar la violencia extrema.

Una vez planteada la relevancia de los GP en escenarios internacionales complejos, y con la salvedad hecha respecto a los reduccionismos, abordaremos una aproximación a las expresiones de la violencia extrema como lo es dimensión etno/religiosa; en especial la ruta reflexiva que involucra el comportamiento de las creencias como parte de la estructuración del poder en la interacción de actores emergentes.

## El Islam y el vocabulario clave

En el Islam tenemos los llamados cinco pilares (*Arkan-Al-Islam*) de la ortopraxis (J. Renard, 1994), a saber:

- La plegaria u oración (*salat*), ritual realizado cinco veces por día en posición hacia la Meca<sup>8</sup>.
- La peregrinación (*hajj*), necesaria de hacer por lo menos una vez en la vida - dependiendo de los medios materiales de que se disponga y de la salud -.
- El ayuno (*sawm*), desde la salida del sol hasta su puesta en el mes de *Ramadán* - noveno del calendario lunar -.
- La limosna (*zakat*), como manera de dar lo recibido y ser vehículo de Dios a través de la obra.
- La profesión de fe (*shahada*): no hay otra divinidad más que Dios y su profeta es Mahoma.

También ha sido considerada la guerra santa (*gihad*) como sexto pilar (*ruken*); no obstante, todas las columnas deben ser coordinadas por el cumplimiento de la pureza (*tabara*). Todos son mandamientos (*ibadan*) se conforman a nivel de actos jurídicos como lícitos (*mandub*) e ilícitos (*makruh*), basados en la moral y lo religioso. Estos preceptos exigen la delimitación subjetiva de los mandamientos mencionados (*niya*) (T. Estevez Brassa, 1981)<sup>9</sup>. Además, el fiel musulmán debe cumplir con la purificación externa: limpieza mediante abluciones (*gusl, wudu*) y abstinencia de contacto con lo impuro - cerdo, sangre, juegos de azar o bebidas -, tal como está en la *sura V, aleya 3* del *Corán*.

Pero en el Islam - como en todas las religiones de alcance mundial - no hay unicidad y se denotan variaciones significativas. Entre ellas podemos mencionar:

1. *Sunnitas y Shíitas*.
2. Las diferentes escuelas regionales para dar cumplimiento a la ley islámica.
3. La interacción del Islam en otros contextos culturales.
4. La perspectiva universal que plantean las interpretaciones diferenciadas.
5. Las diferencias de tipo sectaria.

### 1. *Sunnitas y Shíitas*.

Tanto *sunnitas* como *shíitas* poseen creencias básicas comunes, pero presentan dos interpretaciones diferenciadas, particularmente basadas en la historia primitiva del Islam; es decir, dos teologías. Cuando muere Mahoma en el 632 d.C., la pregunta capital se orientó a cómo sostener la herencia del Profeta. Una visión planteaba que Mahoma no había designado sucesor; por tanto, se imponía designar a uno de sus compañeros más veteranos como nuevo *califa* (sucesor). Fue elegido Abū Bakú, uno de los suegros del Profeta. Ejerció durante dos años y a su muerte fue elegido Omar y luego le seguiría Uthmán. Esta visión fue conocida como “Pueblo de la *Sunna* - ejemplo del Profeta - y de la Asamblea”. Los *sunnitas* invocaron una sentencia o narración (*hadith*) que componen la *sunna* de Mahoma según la cual la comunidad se dividía en sesenta y tres sectas, de las cuales una sola se salvaría. Y esta sería la *sunnita*.

Otro grupo, minoritario, adujo que el Profeta había designado a su yerno y primo como *califa*: Alí. Los partidarios (*shī'a*) de Alí lo defendieron. Luego del asesinato de Uthmán fue proclamado Alí. Los *shíitas* afirmaron que el sucesor legítimo había sido dado por el Profeta y debía pertenecer a su familia. La teología clásica *shíita* ha proclamado que la sucesión del Profeta está integrada por cinco,

siete o doce *califas*, a partir de lo cual, la aparición del último inaugurará una época de perfecta justicia para todos. Actualmente los musulmanes pueden ser considerados un solo credo con dos corrientes fundamentales: 84 % *sunnitas* y 15 % *shíitas*, luego y básicamente, *alauitas* (Siria), *wahhabitas* (Saudi Arabia), *kharidjitas*, *ibaditas* (Omán, Túnez, Argelia), *drusos* (Siria y Líbano) e *ismailitas* (Siria). Aproximadamente se distribuyen entre un 13 % - África no árabe -, un 42.5 % - Indonesia, Pakistán, India y Bangladesh -, un 18.5 % en los países árabes y un 26 % en el resto del mundo.

Las diferencias más notorias entre ambas corrientes están en las *estructuras de autoridad y las prácticas devocionales*. Los *shíitas* son más jerárquicos en la autoridad y en la práctica asumen la observancia piadosa a la tumba de los santos, los imanes y los padecimientos de la familia de Mahoma.

## **2. Las diferentes escuelas regionales para dar cumplimiento a la ley islámica.**

Hay diversidad en el cumplimiento de la ley revelada, para lo cual hay que recordar que el Islam se extendió desde Saudi Arabia a otros países. En vida del Profeta, la ley (*shari'a*) plasmada en el Corán y en las sentencias de Mahoma (*hadices*) estaba clara. El problema se conformó cuando se empezó a interactuar con otras comunidades culturales, étnicas y sociales. Si bien se estaba de acuerdo con el *Koran* y el *Hadiz*, había nuevas cuestiones que debían ser interpretadas sobre la base de esas dos fuentes.

Una de las formas de encarar el problema fue buscar el consenso (*ijma, consensus*) de la comunidad (*umma*) y, si aún había problemas, se recurría al razonamiento analógico (*kiyas*) de los doctos. Sobre esta base, han persistido cuatro escuelas jurídicas en el mundo *sunnita*. Por un lado, la más restrictiva desde el punto de vista metodológico es la escuela *hanbalita* y *madhhab* en Saudi Arabia (H. Schneider, 2001, p. A-15)<sup>10</sup>, Qatar y Emiratos Árabes Unidos; por el otro están la escuela *hanafita*, en Turquía, India y Afganistán; entre ambas está la escuela *malikita* - norte de África y Sudán - y la escuela *safíita* en Indonesia, algunos emiratos del Golfo Pérsico y zonas de Egipto. Las escuelas parten de las interpretaciones de la *shari'a* y, a partir de esto, se diversifican las distintas tendencias (*madhabib*). La primera es la de Abu Hanifa (699-767), en la que los *kiyas* y los *istihsan* (equidad) fueron asumidos por los *hanefitas*; pero el *Imam* de mayor prestigio fue Malik Ibn Anas (714-798), que representa la tradición de Medina y le da prioridad al *istihsan*. Igualmente, surge otra escuela entre las conocidas como ortodoxas, la que lidera Ahmad Muhammad ibn Hanbal (muere en 855), que es más estricta que la de Malik en cuanto a las tradiciones coránicas y rechaza cualquier tipo de innovación (*bid'a*). Hay otras corrientes, como la *salafíya* (*salaf*, grandes antepasados) de la cual proviene, a partir del *sunnismo*, por ejemplo el citado *wahhabismo*.

En la visión *shíita*, la escuela predominante es la de los *mujtabids* (investigadores independientes), y la revolución del imán Jomeini en 1979 en Irán da la medida de su importancia. También podemos destacar a los *imamis* o *itbna asbaris* (duodecimanos) en el sur de Iraq, Bahrein, Kuwait, este de Saudi Arabia y EAU. Además están los *ismaelitas* (Siria central, Yemen del sur y Asir en Saudi Arabia) y los *zaydíes* (en Yemen).

Sin duda, hay otras escuelas y corrientes vivenciales de la fe islámica, no es nuestra intención efectuar una analítica de todas, sino analizar el proceso de violencia extrema asociada a las creencias.

## **3. La interacción del Islam en otros contextos culturales.**

Esta es la tercera fuente de diversidades que se encuentran en el Islam. Las matrices culturales han influido profundamente en la diversidad cultural de la expansión del Islam. Por un lado, en este proceso se suele hablar de *islamización*, mediante la cual la tradición religiosa del Islam influye sobre la cultura recipiente. Por el otro, se hace referencia a *indigenización*<sup>11</sup>, término que reproducimos pero que consideramos muy, pero muy inadecuado y, en este caso, es la influencia que una cultura, región o grupo étnico ejerce y afecta sobre el Islam. Las dos perspectivas permiten apreciar por qué el Islam en Marruecos se diferencia del Islam en Indonesia.

Como ejemplo, en Indonesia, el islamismo se vincula a la historia de la diversidad religiosa y, cuando el país obtuvo su independencia, resolvió no asumir la *shari'a* como sistema legal del Estado. Incluso podemos observar que en la Isla de Java encontramos fuertes identidades a nivel de *in-group*,

tales como los *priyayi*, que están altamente vinculados a un pasado aristocrático, con reminiscencias indias, modales y rituales refinados. Pero también se distinguen los *santri*, el sector más conscientemente dedicado al Islam como comunidad y que usan el árabe en los actos religiosos como símbolo de solidaridad y compromiso con los países islámicos de Medio Oriente; y, entre ambos extremos, se sitúan los *abangan*, que son la mayoría de la población y sus tradiciones son fuertemente locales.

#### **4. La perspectiva universal que plantea interpretaciones diferenciadas.**

Esto se relaciona con la diversidad de las actitudes, puesto que al ser el Islam un fenómeno global, se observan indicios de la visión transcultural que son tanto actitudes como posturas intelectuales. Se pueden sostener por lo menos *cuatro variedades actitudinales* de esta transculturalidad del Islam:

- La *tradicionalista o conservadora*. Su clave es el orden y la estabilidad.
- La *integrista*. Su idea es restituir los valores religiosos como estigma histórico que honraba al Islam son idealistas al extremo y poseen celo religioso (*nahda*, renacimiento surgido a fines del s. XIX). En este caso, es importante diferenciarlos de los *fundamentalistas*, puestos que éstos pueden emplear la violencia.
- La *adaptacionista*. También conocida como modernista o reformista, incluso algunos los denominan occidentalistas. Se basa en poner el énfasis en el uso de la razón (como es el caso del pensamiento clásico de los *mutazila*) o en la excesiva tolerancia a los principios e intereses no islámicos - que se suelen identificar con el imperialismo o neocolonialismo occidentales -.
- La *personalista*. Aparece en toda la historia del Islam, sujeta a guías espirituales en determinadas fraternidades religiosas o devoción absoluta a ciertos imanes - como lo fue con el *Imám Jomeini* -.

De modo que los **tradicionalistas** buscan una uniformidad estable en la comunidad, los **integristas** intentan centrar nuevamente los valores morales y normas religiosas del Islam - diferenciamos en su interior a los **fundamentalistas** por la distinta clave relacional en disponibilidad (el uso de la violencia extrema) -, los **adaptacionistas** intentan demostrar racionalmente la compatibilidad del Islam respecto al progreso humano, y los **personalistas** asumen la autoridad de un dirigente carismático al máximo nivel de obediencia religiosa. Además, se suele hablar de sectas o escisiones en el Islam, como la de los *drusos* (*Líbano, Siria e Israel*), derivados de la Edad media a partir de una dinastía *shiíta o ismailita*, que son los *fatimies* egipcios o las de los *alauitas* que practican rituales zoroastrianos y cristianos (Latakia en Siria). Luego los *babai* y los *amadilla*, los denominados *Nación del Islam* y el *Templo de la Ciencia Mora* en EE.UU. A excepción de los *drusos* y los *babai*, todos se asumen como musulmanes, pero poseen algunas características que son rechazadas por los demás miembros de la confesión musulmana, como es negar la resurrección, creer en una misión profética más allá de Mahoma y no dar importancia a la plegaria como ritual cotidiano.

Estas cuatro dimensiones de la diversidad del Islam pueden apreciarse en numerosas y distintas formas de gobierno, desde la monarquía conservadora (*wabbabíes*) de Saudi Arabia, el Estado socialista y populista de Libia o la república clerical de Irán, hasta los regímenes militares de Pakistán y Sudán.

Además, las organizaciones y movimientos islámicos plantean dos caras para occidente: por un lado actúan contra gobiernos corruptos y, por el otro, son intentos de estabilizar - cuestionándose - un determinado orden regional en la comunidad internacional. Tanto en Líbano como en Egipto hay grupos que emplean la violencia y el terrorismo, como el *Partido de Dios, Guerra Santa, Ejército de Dios, Salvación de las Garras del Infierno, Gamaa Islamiyya* entre otros, que encarnan la llamada “furia sagrada” (*sacred rage*). Pero también otros grupos actúan en el interior de los sistemas políticos, como *Los Hermanos Musulmanes* - Egipto y Jordania -, el *Frente Islámico de Liberación* - Argelia -, el *Partido del Renacimiento* - Túnez -, el *Jamaat-i-Islami* - Pakistán -, el *Nabdatul Ulama* y la *Mubamadyyya* - Indonesia -, el *ABIM (Anghatan Belia Islam Malaysia)* o el más conservador *PAS (Pan-Malasyan Islamic Party)* - Malasia -.

El delicado tema de la islamización de la democracia, da lugar a los procesos de interpretación (*ijtihad*) de los conceptos tradicionales del Islam como lo son la deliberación o consulta política (*shura*), el consenso de la comunidad (*ijma*) y la interpretación subjetiva (*ijtihad*). En todos se debate la

soberanía territorial, puesto que ella está subordinada a la soberanía divina y no puede ser alterada por una percepción temporal humana. Por tanto, hay varios temas que son vitales:

- La *tolerancia*. Como lo fue en el Cristianismo hasta el Concilio Vaticano II, se planteaba el tipo de actitud hacia los disidentes, los derechos de las mujeres y de las minorías no musulmanas en cuanto a su participación en el gobierno y en los actos sociales. En su momento se decía que el Cristianismo no era compatible con la democracia liberal. Los casos de los *coptos* en Egipto, los *chinos* en Malasia, los *babais* en Irán, los *ahmadiyahs* en Pakistán, suelen ser considerados minorías con alta instrucción y víctimas de discriminación y descontento.
- Los “*infieles*”, según el derecho islámico, como no musulmanes son una determinada clase de ciudadanos; son los *dhimmi* (protegidos) pero, en numerosos Estados, son ciudadanos de segunda categoría, impidiendo que ocupen cargos en el gobierno, magistratura o ejército. Ejemplo de esta posición no tolerante son los *Hermanos Musulmanes* y la *Jamaat-i-Islami*; por tanto, el tiempo dirá si el pluralismo al estilo occidental es viable en el Islam.
- El *desafío global* plantea encarar al Islam como algo no monolítico; es más un desafío que una amenaza. El desafío, básicamente, es hacia el Cristianismo y al Judaísmo para que acepten a los musulmanes como hijos de Abrahám; aunque es indudable que el espacio geocultural asiático - Afganistán, Pakistán e India - revela que hay otras visiones religiosas que deben ser tomadas muy seriamente por que afectan, políticamente, a la comunidad internacional.

### Movimientos que replantean el vocabulario clave del Islam

Los comienzos del siglo XXI nos ofrecen una serie de posiciones reflexivas que modifican sustancialmente la relevancia del pensamiento musulmán y su contexto de interpretación a nivel ecuménico global. Uno de ellos es el que se ha dado en Turquía bajo el liderazgo de Fethullah Gülen<sup>12</sup>, intentando lateralizar la noción de conflicto e introduciendo un discurso basado en el diálogo<sup>13</sup>. La idea de este movimiento está en línea con las visiones conservadoras, con el nacionalismo turco, el papel central del término *hizmet* y la herencia de Said Nursi, entre otras. La clave relacional de todas estas dimensiones de análisis gira en torno de la forma de representación en la política. No es nuestro objetivo efectuar un análisis desconstrutivo de este movimiento pero si, al menos, esclarecer su importancia.

Para comprender la opción *hizmet* tenemos que tomar en cuenta que la idea legitimadora del Estado Otomano fue el Islam y la legitimación de su accionar se basó en *I`la-yi Kelimetullah* y su consecuencia: expansión y conquista. Los participantes de esa gesta eran conocidos como *gazi* y la actividad en sí denominada *gaza*, y se lo toma como la raíz del paradigma vivencial; es decir, un cúmulo de significados que sirven como un mapa cultural para el desempeño de la identidad de los individuos. De modo que el compuesto nominal *gazi-gazu* forma parte de la acción de los grupos en la Turquía contemporánea y conforman el *hizmet* (dar servicio), que es una forma de legitimar las actividades. Por caso, la misión del Estado ha cambiado en este país, dado que la *çağdaşlaşma* (modernización) reemplazó el ideal Otomano de *I`la-yi Kelimetullah* (conquistar nuevos territorios en nombre de *Allah*); no obstante, varias intervenciones militares turcas han estado basadas en el *hizmet*, en referencia a la misión de protección de los principios Kemalistas. La comunidad Gülen se identifica a sí misma con este término como misión de servicio a las personas, al país y al mundo; es decir, en su íntima relación con el “otro”.

La identidad islámica, según la importancia de la *umma*, perpetúa la misión islámica (*da`wab*), y la experiencia del proceso de democratización en la sociedad moderna sólo es posible mediante la persuasión y no por la coerción (M. Bilici, 2006)<sup>14</sup>. El movimiento Gülen es considerado el primer intento a nivel institucional como organización política que intenta aportar una imagen positiva del Islam y constituir una modernización sin occidentalización espuria, estableciendo como una de sus bases la disposición a hacer el bien (*fi`tra*), puesto que ésta sería la mejor estrategia para transformar la sociedad. De este modo, su objetivo es, sin duda, afectar las formas de representación de los actores en la política; sin embargo, también se debe reconocer que hay críticas, en especial por parte de las identidades *Kurdish*, *Alevi* sobre el papel de la mujer, en lo cual siguen en parte al Estado turco. El pensamiento de sus seguidores es conservador, pero se sitúa en una reconciliación entre la religión y el Estado, contemplando apertura hacia el liberalismo económico - vinculando el nacionalismo y la

religión - y su tendencia hacia una reorientación democrática basada en la tolerancia efectiva, la cual quedó demostrada en su posición frente a los ataques del 11 de septiembre de 2001 en EE.UU. y el golpe de Estado en Turquía en 1997; es decir, se rechaza el uso de la violencia extrema para legitimar una forma de convivencia que articule - políticamente - lo secular con lo religioso. Según el PNUD, el IDH (Índice de Desarrollo Humano) del país (2010) lo ubica en el puesto 83 entre 169, como país de desarrollo humano alto, con un coeficiente Gini de ingresos de 41.2 en una población de 75,7 millones y una edad promedio de 28,3 años.

Sin duda, en los países que poseen una presencia continua del islamismo existen numerosas visiones de las *estructuras de autoridad y las prácticas devocionales*, en relación con el empleo de la violencia extrema. Indonesia, archipiélago formado por 13667 islas, de las cuales están habitadas poco más de 6000, y con una población cercana a 242 millones de personas, posee como religión mayoritaria, la musulmana (88%). La constitución de 1945 garantizó la libertad religiosa, pero el gobierno reconoce solamente a seis: el Islam, el Protestantismo, el Catolicismo, el Hinduísmo, el Budhismo y el Confucionismo, pero acepta otras corrientes de creencias (*aliran-aliran kepercayaan*), todo lo cual está basado en su preámbulo e identificado con la filosofía *pancasila*, que significa “cinco principios”: fe en un Dios supremo, humanismo justo y civilizado, unidad de Indonesia, soberanía del pueblo guiado por la sabiduría de las deliberaciones del pueblo y justicia social. En ese contexto, hay alrededor de 250 idiomas étnicos, pero hablan el de la etnia javanesa, aunque, diasistémicamente, la lengua oficial es el *bahasa*, y podemos hablar de dos tradiciones de pensamiento religioso: *abangan*, sincretismo entre creencias místicas tradicionales, budismo e hinduismo con el Islam, y *santri*, que pone en el rol central al Islam para la vida diaria y posee dos divisiones, los modernistas (*Mubammadiyah*) por un lado, y los tradicionalistas (*Hudatul Ulama*), por el otro. Se puede considerar que la clave relacional de este país es la tolerancia religiosa, que limita al máximo el empleo de la violencia extrema; no obstante, los atentados en Bali (2002, 2005) y en Yakarta (2003, 2009) o el ajusticiamiento de tres miembros del grupo radicalizado *Yemaa Islamiya*, han dado aviso sobre la fragilidad de la identidad religiosa y la tolerancia hacia las minorías. Según el PNUD, el IDH del país (2010) lo ubica en el puesto 108 entre 169 como país de desarrollo humano medio, con un coeficiente Gini de ingresos de 37.6 en una población de 232,5 millones y una edad promedio de 28,2 años.

En Egipto, las visiones respecto al uso de la violencia extrema configuran un estudio de caso muy ilustrador. Hay numerosas evidencias de los vínculos entre los *Hermanos Musulmanes* - ilegalizado - y *Hamás* (hijo ideológico del movimiento islamista egipcio), en particular frente al dilema palestino y la posición del PND (Partido Nacional Democrático), que ha reelegido a Hosni Mubarak (en el poder desde 1981), de 82 años de edad, hasta 2011, sin evitar la crisis sucesoria. En las enmiendas - muy cuestionadas - de la Constitución egipcia, el artículo 2 expresa que la *sharia* es “la principal fuente” de legislación egipcia; pero en 2007, una enmienda constitucional prohíbe el uso de lemas electorales religiosos. Los problemas sociales y políticos en Egipto han potenciado las movilizaciones populares y han sido capitalizados por el movimiento *Kifaya* (¡Basta Ya!) y el axioma de los *Hermanos Musulmanes*: “el Islam es la solución”, quienes, teniendo en cuenta que pese a que los partidos confesionales están prohibidos, obtuvieron - en su momento - 88 escaños en el Parlamento (todos sus candidatos se presentaron formalmente como independientes)<sup>15</sup>, es decir un 20% de los 444 escaños del Parlamento. Desde octubre hasta las elecciones de noviembre (2010), fueron detenidos alrededor de 1200 militantes de este grupo islámico. Para dar una idea del contexto egipcio, el *número dos* de Al Qaeda, el egipcio Ayman Al Zawahri, efectuó en su momento un llamamiento a “atacar a los judíos dentro y fuera de Israel” y, refiriéndose a las Naciones Unidas como “el enemigo de los musulmanes”, ha defendido los ataques contra sus sedes en un nuevo mensaje colgado en la Web<sup>16</sup>; no obstante, es un evidente contraste del *tipo de Islam* que se propone respecto al movimiento Gülen, puesto que ‘los musulmanes que son terroristas no son buenos musulmanes’<sup>17</sup>. Si bien la mayoría de los habitantes son *sunñitas*, hay varias minorías, como la *shíita*, *bahaísta* y *crisiana*; de esta última la más importante es conducida por el Papa de la Iglesia copta, Shenuda III. Según el PNUD, el IDH del país (2010) lo ubica en el puesto 101 entre 169 como país de desarrollo humano medio, con un coeficiente Gini de ingresos de 32,1 en una población de 84.5 millones y una edad promedio de 23,9 años.

En India, es aún más fecundo efectuar una comparación del vocabulario sagrado. Desde su independencia en 1947 - permítasenos fijar relativamente esta fecha -, el uso de la violencia extrema impactó en todo la comunidad internacional debido al enfrentamiento entre hinduistas y musulmanes. Si recuperamos a las seis más importantes escuelas filosóficas de este país como lo son el Hinduismo,

el Budhismo, la Vedanta, la Samkhya, la Yoga y el Jainismo, podremos apreciar que Ghandi no se basaba en arbitrariedades para imponer un comportamiento de vida que colectivamente condujera a la no cooperación y participación activa y no violenta. Serán el *ahimsa*<sup>18</sup> y el *satyagraha*<sup>19</sup> los términos aglutinadores, pero en los comienzos del siglo XXI dos potencias nucleares como Pakistán e India están posicionadas como actores emergentes de alcance regional y global. Los atentados terroristas y numerosos conflictos etno-religiosos - en el *Punjab* con la presencia del *Dalai Lama* y la mirada desconfiada de China - y territorios en disputa - ergo Cachemira - renuevan la necesidad de un ecumenismo estabilizador. El valle de Cachemira, enclavado en el corazón de la cordillera del Himalaya, se encuentra actualmente dividido entre India, Pakistán y China. Pakistán controla la región noroccidental (territorios del Norte y Azad Kashmir); India dispone de los sectores central y meridional de la región (Jammu y Cachemira) y China la región nororiental (Aksai Chin). El enfrentamiento armado con Pakistán supera el medio siglo y ha llevado a tres guerras - dos por el control de esa región y una por Bangladesh, que envolvió también a Cachemira - desde que terminó la Segunda Guerra Mundial. Pequeños enfrentamientos como el de 1999 en la ciudad de Kargil, llevaron el conflicto al límite en una región que vivió uno de sus peores momentos en octubre de 2005. Un terremoto asoló entonces el valle, dejando 73000 víctimas y, sin duda, los atentados en Bombay (hoteles Taj Mahal y Trident-Oberoi y el centro cultural judío, 2008), han dado muestra de que la necesidad de ejercer - efectivamente - una convivencia responsable, sigue siendo una prioridad de los líderes y seguidores. India tiene 1150 millones de habitantes, de los que el 80% son hindúes, el 14% musulmanes y el resto *sikhs*, *budhistas* y *cristianos*. El PNUD (2010) con su IDH lo ubica en el puesto 119, como país de desarrollo humano medio, con un coeficiente Gini de ingresos de 36,8 en una población de 1214,5 millones y una edad promedio de 25 años.

### Complemento reflexivo

La violencia extrema plantea un serio problema global, como hemos señalado al principio. Al enfatizar las creencias seculares y no seculares intentamos desmenuzar el estudio de la *acción* y los *actos* directamente relacionados con la violencia extrema. Estas acciones, a nivel de fenómeno, como dijimos, pueden diferenciarse en lo cualitativo - crueldad - y cuantitativo - muerte de no combatientes -. Los actos pueden detectarse a partir de dos claves relacionales; por un lado son los dirigentes secular/religiosos con influencia política quienes tienen la capacidad para establecer su límite; tal es el caso de la violencia extrema en la guerra, puesto que en ella se objetivizan decisiones en una instancia de negociación. Por otro lado, el deslizamiento conceptual de la violencia en un acto de alcance político, al no ser controlada por los discursos de los proferentes políticos, se puede extender a la violencia extrema por parte de las acciones de los seguidores.

La violencia, en su relación a los procesos identitarios y el cuestionamiento al orden institucional dominante, ha sido vinculada con otros elementos constituyentes<sup>20</sup>. Para algunos, la pobreza y la desigualdad son las variables intermediarias de la relación violencia/identidad (A. Sen, 2006, 2008), consecuencia de un proceso intercultural en tensión respecto a los nacionalismos territoriales y patriotismos (M. Nussbaum, 1999); tal vez sea una inferencia necesaria de las claves relacionales del paradigma epocal emergente en una modernidad reactivada por el antagonismo entre identidades colectivas (B. Barber, 1995; S. P. Huntington, 1996) o, incluso, un presupuesto objetivo de la agresión inter e intraespecífica de la naturaleza humana (I. Eibl-Eibesfeldt, 1995; K. Lorenz, 1982).

En otra lectura, el lenguaje de grupos dominantes en su manifestación pública favorece la difusión de núcleos de pertenencia, como en lo etno-cultural/religioso, político o histórico-social (J. D. Fearon, D. D. Laitin, 2003); esto remite a resaltar los aspectos positivos de los endogrupos en cuanto a la responsabilidad de asumir compromisos. En complemento, el discurso da cuenta de un proceso reconocido por la mayoría de los investigadores de la identidad social, como es la categorización (G. McCall, L. L. Simmons, 1978; J. C. Turner, M. A. How *et al.*, 1987; M. A. Hogg, D. Abrams, 1988; S. Stryker, 1980; P. J. Burke, 1997) <sup>21</sup> que asignan a los acontecimientos tanto a nivel de *in-group* como de *out-group*, lo cual está íntimamente vinculado a la internalización ideológica - creencias racionalizadas - de proyectos de ordenamiento psico-social. Esto puede ser observado en el *dictum*: "... la lucha por la palabra es, también, la lucha por el poder", en el cual las categorías conceptuales que un grupo enuncia para autoreconocerse a través del lenguaje sagrado, pueden dar una idea de una instancia de proto-violencia, especialmente legitimada por una teleología uniformadora del comportamiento colectivo.



Sostenemos - en los límites de este aporte - que la raíz de la violencia extrema puede ser encontrada - simultáneamente - en los *discursos de los líderes* y en la *responsabilidad crítica* de sus seguidores en cuanto a las 'claves relacionales' que asumen en las *estructuras de autoridad y las prácticas devocionales*; puesto que el desplazamiento de la tolerancia inter e intracultural/religiosa revela la no aceptación de estas dos dimensiones del poder, que deben ser reconocidas - definitivamente - para abordar los *global problems*.

## Referencias Bibliográficas

- Albert, Mattias, David Jacobson, Yosef Lapid. (2001). *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Barber, Benjamin R. (1995). *Jihad vs. McWorld*, Random House, USA.
- Bilici, Mucahit. (2006). "The Fethullah Gülen Movement and Its Politics of Representation in Turkey", *The Muslim World*, Vol. 96, No. 1, Jan. p.6.
- Burke, Peter J. (1997). "An Identity Model for Network Exchange", *American Sociological Review*, Vol. 62, pp. 134-150.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. (1995). *Guerra y Paz. Una visión de la etología*, Barcelona, Salvat Ed.
- Eliade, Mircea. (1970). *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, Ed. Cristiandad; en especial del Vol. I, Cap. III : "El sol y los cultos solares", pp. 157-187, y Cap. VI: "Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas", pp. 252-278, y del Vol. II, el Cap. X: "El espacio sagrado: templo, palacio centro del mundo", pp. 149-170.
- Estevez Brassa, Teresa. (1981). *Derecho Civil Musulmán*, Bs. As., Ed. De Palma.
- Fearon, James D.; David D. Laitin. (2003). "Ethnicity, Insurgency, and Civil War", *American Political Science Review*, Vol. 97, No. 1, pp. 75-90.
- Gauthier, E. (1960). *Le pensée hindou*, París, Seuil, p. 29.
- Guénon, René. (1976). *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Bs. As., Eudeba; en particular: "Símbolos del centro y del mundo", pp. 109-147.
- Hakovirta, Harto; Kaisa Hernea; Minna Jokela; Kaisa Lähteenmäki-Smith; Tiina Salmio. (2003). "Global problems and their governance. The contribution by the Figare/Safir project", *Figare*, 2003, pp. 167-175.
- Hogg; Michael A. y Dominic Abrams. (1988). *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. London: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Lorenz, Konrad. (1982). *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Barcelona, Siglo XXI Ed.
- McCall, George y L. L. Simmons. (1978). *Identities and Interactions*, New York: Free Press.
- Maritzia García. (2008). "Entrevista", *El País*, Madrid, España, 21/de enero, p. 13.
- Nussbaum, Martha. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Quiles, Ismael, S. J. (1973). *Filosofía Budista*, Bs. As., Ed. Troquel, p.166.
- Renard, John. "El Islam, uno y múltiple: unidad diversidad en una tradición global", *Concilium*, Nro. 253, junio 1994, p. 423.
- Rolland, Romain. (1956). *Gandhi*, Bs. As., Ed. Leviatan.
- Schneider, Howard. "For Many in Saudi Arabia, a Fundamental Conflict", *Washington Post*, November 8, 2001, p. A-15.
- Sémelin, Jacques. (2002). "Violencia extrema", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, Nro. 174, dic., p. 1.
- Sen, Amartya. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: Norton; London & Delhi: Penguin.
- Sen, Amartya. (2008). "Violence, Identity and Poverty", *Journal of Peace Research*, Vol. 45, No. 1, pp. 5-15.
- White, Brian; Richard Little y Michael Smith, Michael (Ed.). (2001). *Issues in World Politics*, Great Britain, Palgrave.
- Stryker, Sheldon. (1980). *Symbolic Interactionism; A Social Structural Version*, Menlo Park: CA: Benjamin Cummings.
- Turner, John C., Michael A. How, Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher y Margaret S. Wetherell. (1987). *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, New York: Basic Blackwell.

<sup>1</sup> El término "musulmán" deriva de "Islam", sumisión y entrega a Dios; religión recibida y predicada por *Muhammad* (Mahoma), el Profeta del Islam, especialmente en las ciudades de La Meca y Medina a principios del siglo VII de la era cristiana. Se pueden utilizar como sinónimos derecho islámico y derecho musulmán, incluso -con salvedades- derecho coránico. Sería incorrecto utilizar derecho mahometano, puesto que éste se aplica estrictamente al Profeta. El *Corán* (*Alcorán*, *Qur'an*, *Korán*, *Al Qura'ani*) es el Libro Sagrado de los Musulmanes y, junto a la *Sunna* (comportamiento del Profeta) configuran la *Shari'a* o Ley Divina, fuente principal del Derecho Musulmán (Teresa Estevez Brassa (1981). *Derecho Civil Musulmán*, Bs. As., Ed. De Palma).

<sup>2</sup> El Simposio Internacional desarrollado en el Gran Palacio del Pueblo (septiembre de 1999) fue resultado del creciente interés por la obra de Confucio y determinó que, por primera vez en 50 años de comunismo, el pensador recibiera un homenaje oficial.

<sup>3</sup> *Bhagavad-Gita* o Canto del Bienaventurado, XVIII, 47.

<sup>4</sup> Con relativa acepción, el término se suele aplicar al efecto o fruto que la acción, sea mala o buena, produce. Y compartimos: "Amitayur, II, 30. El budismo tiene la noción de pecado y pecador, como las demás religiones, aunque no las refiere a un Dios personal. Es la culpa pendiente por la mala acción que recibirá oportunamente su pena, a veces, en esta vida (...) *Vinaya Texts*, III, nota S. B. E., XX: En la idea ética religiosa védica el *karma* es considerado como "une sorte de réalité, une substance force, dit Mr. Renou, une sorte d' 'habitus' né de l'acte, qui sera la semence d'où naîtra la sanction"(E. Gauthier. (1960). *Le pensée hindou*, París, Seuil, p. 29); incluso, en palabras de un notable *insistencialista* católico: "Ya en los *Upanishads* se llama *karma*, no sólo al acto que pasa, sino también "les conséquences de l'acte" (Ismael, Quiles, S. J. (1973). *Filosofía Budista*, Bs. As., Ed. Troquel, p.166).

<sup>5</sup> La 'extinción' debe ser leída en su contexto específico: las *cuatro nobles verdades*, sobre la base de que el ser humano absolutamente deja de lado el comportamiento violento, puesto que la existencia humana es dolor y sufrimiento (primera), y la

causa de ese dolor y sufrimiento es el deseo (segunda); al extinguirse este deseo se acaba con el sufrimiento (tercera), de modo que se debe recorrer un camino para extinguir el deseo: el noble *óctuple sendero* (cuarta).

<sup>6</sup> Exodo, 20, vers. 13.

<sup>7</sup> Diversas vertientes del paradigma de la complejidad asumen los GP e, incluso, es posible incluir los “Objetivos del Milenio” de la ONU, puesto que los mismos asumen la tesis básica del *‘global-problem approach’*, al considerar que la estructuración de los asuntos internacionales están determinados y/o condicionados por el deterioro de los problemas globales.

<sup>8</sup> Aquí se asienta el lugar físico del la simbología universal del ‘centro’ o ‘corazón’ sagrado (R. Guénon (1976). *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Eudeba, Bs. As.; en particular: “Símbolos del centro y del mundo”, pp. 109-147; y M. Eliade (1970). *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, Ed. Cristiandad, en especial del Vol. I, Cap. III : “El sol y los cultos solares”, pp. 157-187, y Cap. VI: “Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas”, pp. 252-278, y del Vol. II, el Cap. X: “El espacio sagrado: templo, palacio centro del mundo”, pp. 149-170) situado en la Meca, en que se encuentra el templo de la *Kaaba*, en donde está depositada la ‘piedra negra’, objeto de un ritual supremo y avaladas por el texto sagrado: “Recuerda cuando establecimos la Casa (la *Kaaba*) para refugio y asilo de la humanidad y dijimos: *Adoptad la morada de Abraham por templo* y ordenamos a Abraham y a Ismael: *Santificad mi Casa para los visitantes y los que vengan a hacer oración y a prosternarse*” (sura II, aleya 125). La tradición afirma que al Ángel Gabriel descendió del cielo con un jacinto blanco y al pasar por allí una mujer impura y tocarlo, se convirtió en la piedra negra venerada.

<sup>9</sup> Reafirmado por el Profeta en su “Mi pueblo jamás podrá ser unánime en el error”.

<sup>10</sup> El tipo de interpretación que ha sido dominante en Saudi Arabia comenzó a mediados del 1700, cuando la hija de *Abdul Wabab* se casó con *Mohammed bin Saud* y cimentó una alianza basada en la estricta teología de *Abdul Wabab*; mediante ella, las fuerzas militares de Saud dominaron las tribus de la península arábiga. Por décadas, el apego estricto a las tradiciones ha sido usado para atacar a la Casa de Saud y provocar cambios en las costumbres diarias, leyes y gobierno, que se han mantenido idénticos a lo que fueron en tiempos del profeta Mahoma. Frente a estas críticas, un miembro de la familia real saudita expresó: “No hay tal *wahabismo*. Existe el *Islam* y la *sharia*, el *Korán* y lo que el *Profeta* dijo”.

<sup>11</sup> Renard, John, *op. cit.*, p. 428.

<sup>12</sup> El líder moderado conservador en los años sesenta comenzó a romper lazos con el movimiento ortodoxo *tarikát* (cofradía islámica) y *Nurca* (los seguidores de la luz) para poder difundir su propio movimiento *sufi* y se radicó en EE.UU. desde 1999. En ese momento, el conflicto en Turquía, a nivel de violencia extrema, estaba representado por los movimientos de ultra izquierda y los de ultra derecha (los llamados *Lobos Grises*).

<sup>13</sup> Un *paper* de gran circulación editado en Estambul define a la comunidad Gülen como “*Fundamentalists of Tolerance*” (presentado en *The First and the Second “Euro-Asia dialogue”*, may 5-7, 2000). El instrumento público del movimiento Gülen ha sido *Journalist and Writers Foundation (JWF)* desde la década de los 90 y sus actividades han sido, entre otras: “*The international congress: Inter-Civilizational Dialogue*”, Istanbul, junio 6 y 7 de 1997; “*The visit to John Paul II*” (El Vaticano, 1998); “*The Symposium on Tolerance: 700 years of Tolerance and Co-existence*” (septiembre 21-22, 1998); “*The International Symposium: The Relation of State and Religion*” (realizados en Milán en mayo 1-2 de 1998 y luego en octubre 13-18 en Istanbul) y una serie de debates como “*The First Abant Meetings on Islam and Secularism*” (julio 16-19, 1998), “*The Second Abant Meetings on the State, Society, and Religion*” (julio 10, 1999) y el “*Third Abant Meetings on the Democratic State and Law*” (julio 21-23, 2000).

<sup>14</sup> Según referencia el autor, para consultar la versión original ver Said Nursi. (1989). *Divan-i Harb-i Orfi*, Istanbul: Sozler Publications.

<sup>15</sup> En un reciente Informe del Banco Mundial, Egipto ha crecido al 7 % anual, pero el 44% de su población vive por debajo de la línea de pobreza. La línea de pobreza significa disponer de menos de un dólar al día (unas 165 libras egipcias ó 20 euros al mes) y, pese a que las huelgas están prohibidas, desde el 2007, con más de 600 huelgas y movilizaciones, se ha ido configurando una tendencia hacia el integrismo, que ha influido en el extremismo fundamentalista. Es decir, en la *umma* se observa una contradicción –paradoja negativa- al separar las *estructuras de autoridad* y las *prácticas devocionales*, puesto que la correlación entre pobreza y desigualdad está coordinada por instancias efectivas del uso de la violencia (tópico extensa y profundamente trabajado por Amartya Sen).

<sup>16</sup> Agencia Reuters, Dubai, 2 de abril de 2008.

<sup>17</sup> Ayub, Nadeem, *Imam* en la mezquita Tariq Byn Zyad, dentro de la corriente *Tablig* en Barcelona, España (M. García, 2008).

<sup>18</sup> *Abimsa*: perfección de la inocencia (R. Rolland, 1956, p. 36). Etimológicamente del privativo “*a*” e “*bimsá*” (hacer el mal), uno de los principios más antiguos del hinduismo y afirmado por Mahavira, fundador del jainismo. En otras palabras, la indañabilidad tanto física como mental.

<sup>19</sup> *Satyagraha*: *satya* (verdad, justo, recto) y *graha* (fuerza, aferrarse, captación), la no aceptación de la injusticia o resistencia activa, tal como se expresa: “(...) Allí donde sea preciso elegir entre la violencia y la cobardía, aconsejaré la violencia... Preconizo el valor tranquilo de morir sin matar, más quien no tenga ese coraje, deseo que opte por el arte de matar y morir, antes que huir vergonzosamente del peligro. (...) Pues todo el que huye comete una violencia mental; porque huye, porque no tiene el coraje de morir matando...” (discurso de Ghandi 20 de octubre de 1921). “(...) Arriesgaría mil veces la violencia ante la emasculación de toda una raza...” (discurso del 4 de agosto de 1920). “(...) Preferiría con mucho ver a la India recurrir a las armas para defender su honor que convertirse ruinmente en testigo de su propia deshonra...” (discurso del 11 de agosto de 1920). La contextualidad de este relevante vocablo debe ser comprendido en base a las cuatro condiciones de la resistencia no violenta: ausencia de temor, castidad, pobreza y verdad (R. Rolland, *op. cit.*, p. 54 y 55.); en otras palabras, este término significaría “aferrarse a la verdad” sobre la base de un compromiso responsable con todo lo viviente.

<sup>20</sup> En la compilación efectuada por Mattias Albert y David Jacobson *et al.* (2001), Mansbach y Wilmer expresan que “a diferencia de guerras pasadas, la violencia actual está sujeta a pocas limitaciones, puede ser iniciada por grupos no estatales, fracasando en la distinción entre soldados y civiles, y pueden ser organizadas de modo no territorial” (p.70); incluso para Jacobson “el mundo pos-Wesfaliano es marcado por la emergencia de una cultura política global basada en los derechos humanos y demarcada en términos no territoriales” (p.177); pero aún más, este autor reconoce que “esta cultura política está limitada al hemisferio norte, y convenientemente ignora el rol que los poderosos Estados occidentales han jugado en la promoción –a menudo- de esta cultura ‘global’, como en algunas de las intervenciones que han sido claramente hechas a través del uso de la violencia” (*Ibid.*). En conclusión, hay problemas desde la teoría para coordinar una perspectiva consistente y coherente que desafíe la centralidad de la territorialidad definida por el Estado respecto a la dimensión religiosa del poder.

---

<sup>21</sup> En la *Social Identity Theory*, el yo (*self*) posee características reflexivas, por cuanto puede tomarse a sí mismo como un objeto y como una categoría, ser clasificado o nombrarse a sí mismo en relación con otras categorías o clasificaciones sociales. A través del proceso de auto-categorización ó identificación se plantea cómo se forma una identidad. Esta visión posee como consecuencia; por un lado, la acentuación de las similitudes entre las particularidades personales de un individuo y los restantes miembros del mismo grupo de pertenencia e identificación y, por el otro, la afirmación de las diferencias percibidas entre el yo identitario y los miembros de otros grupos. Estas dos consecuencias, durante el proceso de comparación social, producen una serie de cuestiones en estudio que tienden a reforzar el favoritismo intragrupal: actitudes, creencias, valores, reacciones afectivas, normas de comportamiento, estilos de habla o autoestima, entre otros. En ese proceso de formación de una identidad social, las categorías sociales en las cuales los individuos se insertan, son parte de las estructuras sociales y deben su existencia en relación con otras categorías existentes, sean las polaridades político/apolítico, religioso/secular, *status* alto/*status* bajo, profesional/no profesional, etc. Pero esto puede llevarnos, linealmente, a considerar un esquema teórico complementario como lo es en la *Social Dominance Theory*, a diferencia de visiones que analizan el cambio en las identidades sociales como vinculantes pero no siendo determinadas por la evolución cultural de instituciones que están sujetas a estructuras de dominación de grupos líderes. Como ser, en la *Identity Theory*, las categorizaciones que efectúan los individuos se basan en la conceptualización y clasificación del mundo social en que se involucran. La lexicografía identitaria forma parte de los símbolos y de todo el instrumental semiótico que designan posicionamientos sociales y, específicamente, devienen en nominaciones estables, como los roles. Esto configura el reconocimiento del sí mismo frente a los otros. Por tanto, las conceptualizaciones se relacionan directamente con las expectativas de comportamientos de aquellos que se posicionan en roles diferenciados. De modo que el énfasis es puesto en la categorización del *self* como ocupante de un rol y las expectativas que se infieren de esa pertenencia. A esto se le asocian otros componentes que forman parte de la conceptualización de las categorías de pertenencia, como, en especial, los recursos (materiales, simbólicos, interaccionales) que se poseen y controlan a nivel de esos roles. En principio, a nivel de una formación de identidades, las categorías intra e intergrupales están relacionadas con los roles y la crisis de los roles puede conducir a utilizar la violencia extrema como instancia legitimadora de un ordenamiento psicosocial y psicopolítico imperativo.