

MADRASAS: ¿ESCUELAS ISLAMISTAS?

Madrasas: ¿Islamist Schools?

Florencia Raskovan. fraskovan@udesa.edu.ar

Universidad de San Andrés, Argentina

Recibido: Agosto 2006. Aprobado: Diciembre 2006

RESUMEN

Luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, el terrorismo islamista se ha vuelto el tema central en la agenda de seguridad estadounidense. La “guerra contra el terrorismo” implica una lucha contra los terroristas, sus fuentes de financiamiento y Estados que los albergan, pero también incluye el propósito de eliminar los centros de formación ideológica de los terroristas. En este contexto, las escuelas tradicionales islámicas, *madrasas*, han recibido especial atención por parte de los miembros de la administración estadounidense y de la prensa en general. Se acusa a las mismas de funcionar como “escuelas de terrorismo”. Pero, ¿son las *madrasas* realmente centros de formación ideológica de terroristas islamistas? El terrorismo islamista no constituye una ideología en sí mismo, sino una herramienta utilizada por algunas organizaciones islamistas en la persecución de sus objetivos políticos. El objetivo del trabajo consiste en determinar si las *madrasas* poseen algún rol en la reproducción de la ideología del movimiento islamista. Para ello, se toman tres casos de estudio: el movimiento Talibán de Afganistán, los Hermanos Musulmanes de Egipto y la islamización impulsada por Zia ul-Haq en Pakistán. Las conclusiones de los casos brindan elementos que contribuyen a la comprensión del fenómeno.

PALABRAS CLAVES: Madrasas, Movimiento Islamista, Terrorismo Islamista.

ABSTRACT

After the 9/11 attacks, Islamic terrorism has become the main subject of the United States security agenda. The “War on Terrorism” not only stands for a fight against terrorists, their sources of funding and the governments that support them, but also includes the purpose of

eliminating the centers which ideologically educate these terrorists. In this context, the traditional Islamic schools, *madrasas*, have received special attention from the United States administration and from the press in general. They accuse them of acting as “schools of terrorism”. This raises a question, are the *madrasas* actually centers for ideological upbringing of Islamist terrorists? Islamist terrorism does not constitute an ideology itself, but a tool used for some Islamist organizations in pursuance of their political objectives. The aim of this work is to determine if *madrasas* play a part in the transmission of the Islamist ideology. Three cases are presented for study: the Taliban Movement of Afghanistan, the Muslim Brotherhood of Egypt, and the islamization promoted by Zia ul-Haq in Pakistan. The conclusions of the cases provide elements that contribute to the understanding of the phenomenon.

KEY WORDS: Madrassas, Islamist Movement, Islamist Terrorism.

I. INTRODUCCIÓN

Luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, el terrorismo de corte islamista se ha vuelto el tema central en la agenda de seguridad estadounidense. La denominada “Guerra contra el Terrorismo” declarada por la Administración de George W. Bush presupone la existencia de un doble enemigo: la organización al-Qaeda, liderada por Osama Bin Laden, y una ideología radical islámica, inspirada en parte por al-Qaeda. La guerra no sólo implica una lucha contra los terroristas, sus fuentes de financiamiento y los Estados que los albergan, sino que también incluye el propósito de eliminar los centros de formación ideológica de los mismos. (National Commission on Terrorist Attacks, 2004: 363)

En este contexto, las escuelas islámicas denominadas *madrasas* han recibido especial atención a partir de 2001 (Riaz, 2005: 1). Desde los núcleos de la administración estadounidense se acusa a las mismas de esparcir la ideología radical islámica, y se afirma que funcionan como centros de adoctrinamiento de terroristas islamistas. Esto ha derivado en la inclusión de las *madrasas* en la agenda de seguridad de los Estados Unidos.

Donald Rumsfeld, ex secretario de Defensa estadounidense, en un memorando privado a los responsables del Pentágono, preguntaba: “*Are we capturing, killing or deterring and dissuading more terrorists every day than the madrasas and the radical clerics are recruiting, training and deploying against us?*”.¹

¹ Rumsfeld, Donald. 2003. Memo privado a los responsables del Pentágono. En USA Today, 20 de mayo de 2005. (<http://usatoday.com/news/washington/executive/rumsfeld-memo.htm>)

Por su parte, el ex secretario de Defensa adjunto de Estados Unidos, Paul Wolfowitz, en una conferencia en la Universidad de Georgetown el 30 de Octubre de 2003, afirmaba:

*“Muslim voices are the ones that will be most effective in calling for the reform of madrasas that deny Muslim children any opportunity to cope and excel in the modern World. Muslims are the only ones who can dispute theologically the extremist teaching that are distributed free to millions. (...) The funding of extremism is not, though, just a funding of bombers. It is the funding of schools that teach hatred, of schools that teach terrorism”.*²

En la misma línea argumental de Rumsfeld y Wolfowitz, el entonces director de la CIA, George J. Tenet sostenía ante la Comisión del Senado sobre Inteligencia:

*“Primary and secondary education in parts of the Muslim world is often dominated by an interpretation of Islam that teaches intolerance and hatred. The graduates of these schools madrasas provide the foot soldiers for many of the Islamic militant groups that operate throughout the Muslim world”.*³

Gran parte de la prensa británica y estadounidense se ha hecho eco de estas afirmaciones y, siguiendo la línea de la Administración Bush, ha catalogado a las *madrasas* como “escuelas de terrorismo” (Dalrymple, 2005: 17).

Pero, ¿son las *madrasas* realmente centros de formación ideológica de terroristas islamistas? El terrorismo no constituye una ideología en sí mismo, sino una herramienta de lucha violenta al servicio de un proyecto. El terrorismo de corte islamista es una herramienta que ha sido elegida por algunas organizaciones islamistas en la persecución de sus objetivos políticos⁴. La pregunta que guía el presente trabajo es si las *madrasas* han jugado algún rol en la reproducción de la ideología del movimiento islamista, ya sea en su vertiente moderada o extremista.

Para ello, se tomarán tres casos de estudio: el movimiento Talibán en Afganistán, la Hermandad Musulmana en Egipto y la islamización impulsada por el general Zia ul-Haq en Pakistán. La elección de los casos respondió a la alta trascendencia que han adquirido a nivel mundial y a la diversidad de características: la Hermandad Musulmana constituye un movimiento islamista populista que ha oscilado entre el extremismo y la moderación política; los talibanes, por su parte, son un movimiento populista extremista; y la islamización del régimen de Zia ul-Haq es un caso de movimiento conservador no radical. Asimismo, los contextos nacionales y regionales de su surgimiento y desarrollo fueron heterogéneos.

² Wolfowitz, Paul. 2003. Discurso en la Universidad de Georgetown. Consulta 9 noviembre. 2005. http://www.dod.mil/transcripts/2003/tr_20031030-depsecdef0833.html.

³ Tenet, George. 2002. “Worldwide Threat – Converging Dangers in a Post 9/11 World.” Testimonio de George Tenet ante el Senate Select Committee on Intelligence. Consulta 10 noviembre. 2005 (<http://archive.infopeace.de/msg00942.html>).

⁴ Estos conceptos serán analizados en mayor detalle más adelante.

Las conclusiones de los casos no pueden generalizarse automáticamente a los demás movimientos islamistas, ya que cada uno presenta características singulares. No obstante, a partir de ellos podrán detectarse elementos que contribuyan a la comprensión del fenómeno.

El trabajo se divide en seis secciones. Comienza con la conceptualización de la *madrasa* y un breve análisis de su origen y evolución histórica. A continuación, se aborda el movimiento islamista desde una perspectiva teórica y se hace hincapié en los conceptos “extremismo” y “terrorismo”. En las secciones tres, cuatro y cinco, se explora el rol de las *madrasas* en el proyecto islamista en tres casos: la Hermandad Musulmana en Egipto, la islamización de Pakistán impulsada por el general Zia ul-Haq y el movimiento Talibán en Afganistán. Por último, se retoma la pregunta de investigación y se presentan las conclusiones del trabajo.

II. ¿QUÉ ES UNA MADRASA?

La *madrasa* –palabra que en árabe significa literalmente “escuela”– es una institución educativa histórica, que surgió a fines del siglo X en El Cairo, y se expandió hacia otras ciudades árabes y al resto del mundo musulmán. La misma evolucionó junto con las sociedades musulmanas, sufriendo cambios a lo largo de los siglos en términos de su función social, la relación con los Estados y las características de sus currículos.

Hacia el siglo VIII, con el advenimiento de la dinastía musulmana de los Abasíes –749 al 1258– y el establecimiento de un Estado centralizado en el mundo musulmán, fue necesario concertar acuerdos respecto al modo de gobierno y los mecanismos de resolución de disputas. Los Abasíes justificaban su poder en términos religiosos, por lo que los acuerdos debían percibirse como fundados en el Islam. La *sharia* –ley islámica– se estableció como base para juzgar todas las acciones de los musulmanes (Aslan, 2005:162; Hourani, 2003: 98).

Se constituyó un cuerpo de *ulemas*, quienes eran los encargados de enseñar, interpretar y administrar la *sharia*, por lo que ocupaban un rol central en las sociedades musulmanas. Estos *ulemas* conformaron distintas escuelas de pensamiento religioso y legal que, a fines del siglo X, comenzaron a cristalizarse en instituciones legales, *madrasas* o *madhhab* (Hourani, 2003: 100). La primera *madrasa* conocida, Al-Azhar, se estableció en el año 972 d.C en la ciudad de El Cairo, bajo el dominio de los Fatimíes –909 al 1171 en Egipto– (Anzar, 2003: 8).

Originariamente, el fin de las *madrasas* era preservar la *sharia* y educar a los jueces que la administrarían –*cadi*– y a los eruditos religiosos. Sus currículos, consecuentemente,

se concentraban en los estudios del *fiqh* –jurisprudencia islámica– y sus ciencias auxiliares (Hourani, 2003: 152, 211).

Entre los siglos XV y XVIII, bajo el Imperio Safaví –1501 al 1732 en Irán–, el Imperio Mongol –1526 al 1858 en India– y el Imperio Otomano –1281 al 1922 en Turquía, Siria, Irak, Egipto, Chipre, Túnez, Argelia y Arabia Occidental–, la educación tradicional islámica progresó de forma sustancial (Hourani, 2003: 268–270; Jahanpour, 2006: 2). Las *madrasas* se convirtieron en escuelas de enseñanza superior, donde se formaban la “burocracia imperial”, los jueces, abogados, doctores, ingenieros y clérigos, por lo que incorporaron en sus programas la filosofía, la lógica, la matemática y otras ciencias racionales–seculares (Evans, 2006; Hourani, 2003:262, 315–316; Ihsanoglu, 2004: 13.15; Singh 2003).

Durante los siglos XVIII, XIX y XX, con la caída de los imperios musulmanes en manos de las grandes potencias⁵, las sociedades musulmanas atravesaron un proceso de cambio en todos los planos, que impactó sobre la educación de las *madrasas*. Los gobiernos coloniales y los gobiernos reformistas comenzaron a establecer escuelas seculares de estilo occidental, que se especializaron en la formación de funcionarios, militares, médicos e ingenieros. Frente a estas nuevas escuelas modernas, las *madrasas* tradicionales perdieron parte de su lugar en la sociedad. Sus diplomados ya no pudieron acceder a cargos en el gobierno ni controlar el sistema judicial, quedando relegados a trabajos dentro de la *ummah* (Hourani, 2003: 370–371, 376; Singh, 2003).

En las ciudades árabes, las *madrasas* cambiaron un poco en términos de la orientación de sus programas, pero siguieron manteniendo, en esencia, el mismo sistema de estudio. La mayoría continuó incorporando los contenidos seculares en los currículos (Anzar, 2003: 5). En el subcontinente indio, por su parte, el proceso tuvo resultados distintos. Se produjo un movimiento de reacción frente al avance británico, que buscaba preservar la identidad religiosa por medio de la educación tradicional islámica. Los *ulemas* “tradicionalistas” cerraron las puertas a la *iytihad* –pensamiento racional individual– y al conocimiento terrenal, y volvieron a las bases islámicas. Sus *madrasas* sufrieron cambios ideológicos radicales, abandonando por completo los objetivos seculares, y concentrándose en el estudio religioso. En este período se establecieron escuelas ultra–conservadoras, como Dar ul– Ulum Deoband en 1866. Ésta inspiró a la mayoría de las escuelas *deobandis* que se fundaron posteriormente, y que constituyen hasta hoy en día el principal sistema de *madrasas* en el subcontinente (Anzar, 2003: 5; Singh, 2003).

Por lo antes dicho, a los fines del presente trabajo, se define a la *madrasa* como una institución educativa islámica, cuyo principal objetivo es la enseñanza de tópicos islámicos, y que puede incluir o no contenidos racionales–seculares en su currículo. En los últimos

⁵ Los imperios Otomano y Mongol sucumbieron ante el poder europeo. Por su parte, en Irán se desintegró el Imperio Safaví y se sucedieron diversas dinastías mientras se fue incrementando la influencia de Gran Bretaña y Rusia.

dos siglos tuvo lugar un cambio radical en el currículo y métodos de enseñanza de un gran número de *madrasas* en el subcontinente indio, en especial las pertenecientes a la corriente *deobandi*, las que abandonaron por completo el estudio de las ciencias racionales. No obstante, mirar a todo el sistema de *madrasas* bajo el prisma de las *deobandis* sería un error (Evans, 2006). En la mayoría de los países árabes el sistema de *madrasas* combina educación religiosa y secular.

III. EL MOVIMIENTO ISLAMISTA

En términos generales, el movimiento islamista consiste en aquellas corrientes modernas y contemporáneas dentro del Islam que buscan la restauración de un orden social y político basado en la *sharia* (Giuriato y Molinari, 2002:188). En otras palabras, son aquellos grupos políticos que pretenden proclamar un Estado islámico basado en el Corán. Estos se definen a sí mismos como partidarios de la *jihād* o guerra santa por la causa de Dios⁶ (Kepel, 2001: 13).

En gran parte de la literatura sobre el tema se denomina indistintamente al movimiento como islamista o fundamentalista. La última de estas expresiones posee algunos problemas, por lo que es criticada por diversos autores.

En primer lugar, las doctrinas de algunos de los movimientos se asemejan más a la ideología de liberación de América Latina que al fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos. Esto se evidencia en una publicación de la Organización de Estudiantes Musulmanes de Irán de 1977: “*Victory to the just struggle of the wretched of the earth against imperialism, zionism, and reaction in the way of constructing a free, monotheistic, and classless society*” (en Munson, 1988: 3. “Organization of Iranian Muslim Students”, *The Rise* 14, 1977). Las referencias al “imperialismo”, “los marginados de la tierra” y expresiones similares se pueden encontrar en gran parte de la literatura islamista, mientras que no figuran en los escritos del fundamentalismo cristiano de principios del siglo XX (Munson, 1988: 3).

⁶ El término “jihād” ha sido muy utilizado tanto por los proponentes como por los oponentes del Islamismo. Para los últimos, la *jihād* es un concepto puramente militante que se enfoca en el aspecto físico de combatir al enemigo. Por su parte, muchos musulmanes argumentan que el concepto tiene la connotación más benigna de “lucha”. Sostienen que la más vital y virtuosa de las luchas es contra los impulsos naturales de hacerse mal a uno mismo y a los otros hombres. Sin embargo, la mayoría de los ulemas consideran que el elemento pacífico es sólo uno de los aspectos de la *jihād fi-al-nafs* –lucha contra los impulsos naturales negativos– y que el elemento físico de la lucha armada contra los enemigos es igualmente importante (Saleem, 2005).

La *jihād* puede dividirse en tres categorías, según a quién esté dirigida: la *jihād* doméstica contra la opresión y para la implementación de la ley islámica; la *jihād* pan-islámica, en ayuda a otros musulmanes en la preservación de la *ummah*; y la *jihād* para establecer la pureza teológica y prevenir la aduteración de la doctrina del Islam (Saleem, 2005).

Por otro lado, estas expresiones no resultan tan ajenas al fundamentalismo protestante, ya que el mismo poseía una orientación radical igualitaria. Sin embargo, el problema radica en que el término “fundamentalismo” tiene un origen no musulmán, por lo que algunos musulmanes interpretan su utilización como una forma de “imperialización intelectual” de Occidente. Por esta causa, los islamistas no suelen caracterizarse a sí mismos como “fundamentalistas” (Munson, 1988: 4).

Otros críticos del término sostienen que el mismo carece de poder explicativo, en vista de la gran diversidad que existe en el movimiento islamista. John Esposito afirma que “*Fundamentalism tells us everything and it tells us nothing*” (Sisk, 1992: 22).

A pesar de estos problemas, puede argumentarse que el concepto de “fundamentalismo” ha trascendido sus orígenes, y el mismo ha pasado a referir a quienes insisten en que todos los aspectos de la vida, incluyendo lo social y político, deben conformarse a las escrituras sagradas –fundamentos–, eternas e inmutables. En este sentido, es posible hablar de “fundamentalismo islámico” en alusión a los partidarios del movimiento islamista en sus distintas variantes (Munson, 1988: 4). En el presente trabajo se denominará indistintamente al movimiento como islamista o fundamentalista.

El origen del movimiento se remonta al siglo XVIII en Asia Central, donde se conformó el movimiento Wahabita, actualmente dominante en Arabia Saudita. Muhammad Ibn ‘Abd al–Wahab y Muhammad Ibn Saud dieron forma a la ideología, cuyos principios básicos resultan comunes a la gran mayoría de movimientos islamistas sunnitas, surgidos con posterioridad. Al–Wahab e Ibn Saud predicaron la necesidad de regresar a la enseñanza del Islam según lo entendían los partidarios de la tradición hanbalí⁷: rigurosa obediencia al Corán y la *sunna*, y la condena hacia cualquier innovación que pudiera desviarse de Dios. Entre las innovaciones rechazaban especialmente la reverencia a los santos muertos como intermediarios de Dios y las devociones especiales de los sufíes⁸ (Hourani, 2003: 319; Munson, 1988: 66).

El primer movimiento islamista del siglo XX, la Hermandad Musulmana, se originó en Egipto en 1928. A través de la obra de su fundador Hasan al–Banna (1906–1949) y de su práctica de organización de masas, elaboró el modelo de pensamiento y acción política del islamismo moderno (Kepel, 2001: 33).

La Hermandad se creó en un contexto de desconcierto en el mundo musulmán, correspondiendo con el auge de la colonización europea y la caída del califato otomano de

⁷ Se destaca especialmente la influencia de las ideas de Ibn Taymiyya (1263–1328) en el desarrollo del *wahabismo*.

⁸ El sufismo, también denominado “misticismo”, constituye una línea de pensamiento y práctica dentro del Islam. La misma pone énfasis en el amor hacia Dios y en que la vida del auténtico creyente debe ser un camino que lo conduzca al conocimiento de Él. Esta corriente juega un papel importante en la integración de las diferentes órdenes musulmanas entre sí, a la vez que tiende a subrayar aspectos que los musulmanes pueden compartir con otras religiones (Hourani, 2003).

Estambul. El mundo islámico había sido desmembrado desde el exterior por las potencias cristianas y desde el interior por Atatürk en 1924, quien había sustituido el califato por la república nacionalista y laica de Turquía. La Hermandad Musulmana se atribuyó el rol político dentro del Islam, en sustitución del califa (Kepel, 2001: 34).

La consigna del movimiento era “Nuestra constitución es el Corán”, con lo que querían dar a entender que el Islam es un sistema completo y total, base de todo orden social y político. Afirmaban que la solución frente a todos los problemas de los musulmanes era la instauración de un Estado islámico, basado en la *sharia*. Esta doctrina es común a todas las tendencias del movimiento islamista (Kepel, 2001: 34–35).

La década del 70 estuvo marcada por la irrupción de numerosos movimientos fundamentalistas islámicos en los países del mundo musulmán. El auge del islamismo se explica, mayormente, por la desilusión respecto al nacionalismo y al secularismo. De acuerdo a Kepel, la era islamista “(...) ha constituido una fase de negación de la época anterior, la del nacionalismo” (Kepel, 2001: 16).

A principios de los setenta, todavía predominaba la cultura del nacionalismo en la mayoría de los países musulmanes. Ésta había sido elaborada por élites indígenas que habían luchado contra la colonización europea, buscando la independencia de sus Estados. Los nacionalistas árabes, turcos, paquistaníes y demás, habían llevado a cabo un proceso emancipador basado en la “lengua nacional”, que dejaba de lado el elemento religioso. Las élites nacionalistas habían acabado “laicizando” los valores de la nación (Kepel, 2001: 29,30).

La abrumadora derrota de Egipto, Siria y Jordania en la Guerra de los Seis Días produjo un *shock* en las sociedades árabe-musulmanas. La misma era cultural, psicológica y políticamente inaceptable, y derivó en una “crisis moral” y en un período de autocritica y debate intelectual. La mayoría de la población musulmana se volcó hacia la religión en busca de fe y consuelo. Esto fue aprovechado por los fundamentalistas en todo el mundo musulmán, quienes argumentaron que los árabes habían perdido la guerra porque habían perdido la fe. Desconectados de sus creencias, se habían tornado un blanco muy fácil para los israelíes (Ajami, 1981: 5–8, 61).

El fundamentalismo islámico no constituye en ningún sentido un movimiento homogéneo. Si bien, en líneas generales, se caracteriza por buscar una sociedad y un Estado estrictamente islámicos, es incorrecto asumir que todas las corrientes interpretan esta meta de la misma forma y poseen idéntica orientación ideológica (Munson, 1988: 5–6). La principal distinción que debe realizarse es entre los fundamentalistas populistas y los fundamentalistas conservadores (Ajami, 1981: 73).

Los populistas son activistas, militantes y mantienen viva la noción de que las leyes del Estado deben basarse en la *sharia* (Ajami, 1981: 73). Son radicales en su pensamiento, y pretenden iniciar un cambio político, social y económico fundamental. Asimismo, tien-

den a enfatizar su oposición frente a la intervención extranjera, aludiendo constantemente al “imperialismo norteamericano” (Munson, 1988: 5–6).

Por su parte, los conservadores no poseen una orientación radical y mantienen buenas relaciones con los Estados Unidos (Munson, 1988: 5–6). Éste es el Islam de las monarquías de Arabia Saudita, Marruecos, y del emir de Kuwait (Ajami, 1981: 83).

Es necesario tener presente que la clasificación precedente identifica dos tipos ideales de movimientos islamistas, pudiendo encontrarse casos que no encajen completamente en ninguno de los dos.

La “era islamista” se inició definitivamente en 1973, luego de la guerra árabe-israelí. Los vencedores de la guerra fueron los Estados exportadores de petróleo, Arabia Saudita principalmente. El alza en el precio del hidrocarburo condujo a una entrada rápida de ingresos, y permitió que los Estados petroleros adquirieran una posición privilegiada en el mundo musulmán (Kepel, 2001: 100–101).

El cambio en la distribución de poder en favor del “viejo orden” se reflejó en el plano de las ideas. Los Estados tradicionales, apoyados en su nueva superioridad, impusieron su discurso, símbolos y lenguaje (Ajami, 1981: 81). El fundamentalismo conservador, en especial la corriente *wahabita* de Arabia Saudita, se expandió rápidamente entre los países musulmanes (Kepel, 2001: 100–112).

Así como Arabia Saudita encarnaba el polo conservador del fundamentalismo, el Irán de Jomeini iba a constituir el polo más radical (Kepel, 2001: 16). La revolución islamista en Irán en 1979 abrió un período de radicalización política en el mundo musulmán, que condujo a una explosión de movimientos fundamentalistas militantes (Brieger, 2005: 65–67).

Consecuentemente, desde finales de la década del setenta, los principales actores del movimiento islamista estuvieron presentes en la escena política de la mayor parte de los países musulmanes. Arabia Saudita e Irán se involucraron en una lucha feroz por controlar el contenido que debía darse al islamismo (Kepel, 2001: 17).

Entre los distintos sectores sociales, los más activos partidarios de la islamización fueron los estudiantes y recientemente graduados universitarios, quienes constituyeron la *intelligentsia* islamista. En adición a éstos, dos grupos resultaron muy permeables a la influencia islamista: la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa –clase media privada del acceso a la política–. Éstos reclamaban la instauración de la *sharia*, pero tenían una imagen muy distinta respecto al modo de hacerlo. Los movimientos más exitosos fueron aquellos que lograron movilizar al mismo tiempo a ambos grupos, gracias a una ideología amplia y un programa impreciso (Kepel, 2001: 91–95).

El movimiento islamista es considerado por muchos un peligro para Occidente. El temor radica en que tiende a asociarse al fundamentalismo con el fanatismo, la intolerancia y, especialmente, el extremismo⁹. Sin embargo, esta asociación resulta incorrecta, ya que ninguna de dichas características refleja la esencia del movimiento. Esto no implica afirmar que en ningún caso el fundamentalismo pueda devenir en extremismo, pero de ninguna forma el extremismo es el resultado inevitable del islamismo (Giuriato y Molinari, 2002: 183–187).

Como se ha dicho anteriormente, en la expresión de sus proyectos políticos el fundamentalismo islámico puede adoptar un carácter radical. El radicalismo, sumado a la confrontación política con los gobiernos, puede conducir a que los movimientos elijan la violencia como medio para alcanzar sus metas. Sin embargo, este desenlace no es una consecuencia directa e inevitable del conflicto de intereses. El extremismo es una estrategia que es adoptada, en ocasiones, cuando una confrontación política exacerbada no ha podido —o no ha querido— ser resuelta por medio de la dinámica democrática y el compromiso (Giuriato y Molinari, 2002: 183–187).

Bajo determinadas circunstancias, las organizaciones islamistas pueden recurrir a un tipo particular de violencia: el terrorismo.

El terrorismo constituye un problema en el sentido estricto del término. Un problema concreto, que afecta la vida, seguridad y bienestar de las sociedades, y un problema teórico que ha suscitado fuertes debates y confrontaciones entre académicos, políticos y militares (Kreibohm, 2005: 7).

El principal problema teórico consiste en la dificultad de definir al terrorismo. Éste ha evolucionado y adquirido significados diversos desde su primer uso, durante la Revolución Francesa. Asimismo, el término se asocia a una actividad que se caracteriza por su subjetividad, y su uso implica un juicio de valor moral y ético (Cronin, 2003: 280).

Más allá de la dificultad para lograr un consenso en torno a la definición, es posible identificar algunos aspectos fundamentales del terrorismo contemporáneo. En primer lugar, el terrorismo siempre tiene una naturaleza política (Cronin, 2003: 281): “... las acciones terroristas configuran una estrategia de violencia política (...) sus actores recurren a la violencia a fin de obtener determinados objetivos en el plano político local, nacional o global” (Kreibohm, 2005: 15).

En segundo lugar, el mismo se distingue por su carácter no estatal, incluso cuando los terroristas reciben apoyo militar, político, económico o de cualquier tipo por parte de Estados. Los Estados pueden recurrir a la violencia con fines políticos, tanto en el plano local como internacional, pero sus actos no constituyen terrorismo (Cronin, 2003: 281).

⁹ Entendiendo por extremismo el uso de la violencia para alcanzar determinados objetivos.

En tercer lugar, el blanco de los atentados son deliberadamente víctimas inocentes no beligerantes. Las víctimas de terrorismo pueden ser militares, cuando éstos no están involucrados en un Estado de guerra (Cronin, 2003: 281).

Por último, el terrorismo configura tanto una estrategia de violencia política como simbólica. Las acciones materiales sólo tienen sentido en función del impacto que generan en la moral de sus actores y la de los adversarios, siendo los mayores logros del terrorismo de orden psicológico (Kreibohm, 2005: 24).

En síntesis, el terrorismo puede definirse como el uso o la amenaza del uso de la violencia contra blancos inocentes, por parte de actores no estatales, con fines políticos y simbólicos. El mismo constituye una herramienta al servicio de un proyecto.

IV. LOS HERMANOS MUSULMANES DE EGIPTO

Desde su fundación en Egipto en 1928, la Hermandad Musulmana se ha convertido en el modelo de pensamiento y acción islamista del siglo XX. El movimiento se ha expandido a numerosos Estados musulmanes y ha logrado el apoyo de millones de personas de diversos sectores de la sociedad. El mismo ha engendrado muchas organizaciones militantes islámicas que perduran hasta el presente, como *Hamas* y la *Jihad Islámica*, a la vez que otras tendencias menos radicales del islamismo contemporáneo han emanado de su ideología (Kepel, 2001: 33; Munson, 2001: 487).

Con un pasado visiblemente extremista —entre 1940 y 1960—, en la actualidad los Hermanos Musulmanes se encuentran incorporados al sistema político de Egipto y se definen a sí mismos como una organización moderada “centrista”, que rechaza terminantemente el uso de la violencia en la persecución de las metas. Hay quienes confían en que esta posición es sincera y que los Hermanos están preparados para compartir el poder con los partidos rivales, mientras que otros insisten en que la democracia y el pluralismo no son compatibles con la ideología de los Hermanos y sostienen que su moderación constituye tan sólo una fachada (Consolatore, 2005: 9–10; Walsh, 2003: 32, 34).

La visión del mundo de los Hermanos Musulmanes tiene sus raíces en la escuela jurídica islámica *hanbalí* (Munson, 2001: 489). Ésta es una de las cuatro escuelas tradicionales más importantes, junto con la *hanafí*, la *shafí* y la *malikí*, y su origen se remonta al siglo XI en Medio Oriente y otros países ultraconservadores como Arabia Saudita¹⁰ (Aslan, 2005:

¹⁰ Hacia fines del siglo X, diferentes corrientes de pensamiento de los ulemas se cristalizaron en instituciones legales —*madhhab*—, siendo la *malikí*, la *shafí*, la *hanafí* y la *hanbalí* las cuatro más importantes en el mundo sunnita. Los ulemas asociados a cada una de las escuelas se atribuyeron la autoridad sobre la ley islámica, como únicos jueces de los comportamientos de los musulmanes e intérpretes de las creencias (Aslan, 2005: 165–166).

165; Hourani, 2003: 205). La escuela *hanbalí* era la más conservadora en términos de su insistencia en la lectura literal del Corán, ya que afirmaba que la *iytiḥad* sólo podía ser ejercida por medio de la estricta analogía (Hourani, 2003: 206–208; Munson, 2001: 489).

En *The Messages of Iman-ul-Shaheed Hasan al-Banna*¹¹, el fundador de la Hermandad, Hasan al-Banna, definió los principios básicos de la organización: el completo rechazo de cualquier acción o principio que esté en contradicción con el Corán y la *sunna*; la lucha por la implementación de la *sunna* en todos los aspectos de la vida; el incremento de la religiosidad, enfocándose en la “pureza de los corazones”; el esfuerzo para islamizar el gobierno; la asistencia a otros grupos en el mundo musulmán que posean la misma meta; la formación de clubes deportivos que contribuyan a que los musulmanes tengan una vida más sana; la reproducción del conocimiento islámico y la *sharia* en el pueblo egipcio; el establecimiento de una infraestructura económica por medio de las contribuciones de los miembros de la Hermandad con el fin de mantener escuelas, institutos de salud y otros proyectos sociales; por último, fomentar los nexos entre los Hermanos Musulmanes de Egipto y otros grupos con principios similares en el mundo islámico.

De los principios establecidos por al-Banna, se desprenden las metas de los Hermanos Musulmanes: construir el individuo musulmán –una persona organizada, fuerte en cuerpo y alma, capaz de ganarse la vida, correcta en la adoración a Dios y de carácter fuerte–; construir la familia musulmana –que eduque a sus hijos islámicamente y que forme un lazo de apoyo mutuo con otras familias musulmanas–; construir una sociedad musulmana; construir un Estado musulmán, regido por leyes islámicas; reconstruir el califato –mundo islámico unido–; y dominar el mundo del Islam –los musulmanes deben ser capaces de controlar su propio destino– (Aboul-Enein, 2003: 30).

En la persecución de sus objetivos, los Hermanos Musulmanes han recurrido a diversas estrategias que pueden agruparse de la siguiente forma: el control de los sindicatos y asociaciones estudiantiles; la participación política –representación parlamentaria obtenida por medio de elecciones–; y el establecimiento de una red de servicios sociales (Walsh, 2003: 32).

El éxito en las asociaciones no gubernamentales ha dado a los Hermanos la oportunidad de ser escuchados entre los estudiantes, profesionales y trabajadores de Egipto. Las campañas electorales han funcionado como un aparato ideal para promulgar su mensaje, “el Islam es la solución”, a la población en general (Abed-Kotob, 1995: 329, 331). Por su parte, el establecimiento de redes de servicios sociales ha jugado un rol muy importante en la captación de nuevos miembros para la organización. El trabajo público de la Hermandad puso en contacto a millones de egipcios con la organización y su ideología, y creó una infraestructura que le daba legitimidad material a su mensaje (Munson, 2001: 501–502).

¹¹ Extraído de Aboul-Enein, 2003: 29–30.

¿Las *madrasas* de Egipto, en particular el sistema de Al–Azhar, han jugado algún rol en el movimiento de los Hermanos Musulmanes? ¿Han funcionado como un medio de reproducción de la ideología de los islamistas?

El sistema de Al–Azhar reúne a la mayor parte de las *madrasas* de Egipto, y ocupa un papel preponderante en el mundo musulmán como bastión de la enseñanza islámica. Su origen se remonta al año 972 d.C., cuando se estableció la primera *madrasa* en El Cairo. Hasta el presente, la *madrasa* Al–Azhar de El Cairo continúa siendo la más reconocida en el mundo musulmán (Anzar, 2003: 3; Hatina, 2003).

Durante el período de los imperios musulmanes –siglos XV a XVIII–, las élites buscaron su legitimación por medio de Al–Azhar y la población común se resguardó en ella por protección. Los ulemas mantuvieron una función de mediadores entre los gobernantes y la población, y “*while the Ottomans and the Mamluks held the military and state power, the ulama of Al–Azhar represented the popular leadership*”¹² (Hatina, 2003).

Con la llegada de los franceses a Egipto a fines del siglo XVIII, los ulemas de Al–Azhar perdieron el resguardo gubernamental y se convirtieron en el foco de la resistencia anti–francesa, utilizando sus lazos con las clases populares. Los ulemas apoyaron la vuelta del dominio otomano en 1801 y la asunción de Muhammad Ali como el nuevo gobernador. Sin embargo, Alí no cubrió las expectativas de los ulemas, quienes perdieron su función tradicional de mediadores entre el Estado y la sociedad, convirtiéndose en meros “sirvientes” del gobierno. Decepcionados con el gobierno y a la defensiva, los ulemas de Al–Azhar continuaron siendo un factor de relevancia en el escenario egipcio. La sociedad los percibía como los defensores de la fe e intérpretes de la *sharia* (Hatina, 2003).

Bajo el dominio británico, Al–Azhar tuvo un papel marginal en las revueltas y levantamientos en contra del gobierno, pero continuó jugando un rol muy importante en la perpetuación de la religiosidad entre las masas y respaldó la posición del palacio en torno al *status* del Islam. Defendiendo la posición del Islam en el Estado defendía también su propia posición en el mismo (Hatina, 2003).

Hacia finales de la década de 1920, los ulemas de Al–Azhar se encontraron luchando en dos frentes: contra el gobierno, que pretendía reformar las instituciones educativas y religiosas del país, y contra un movimiento popular emergente que cuestionaba su autoridad religiosa, los Hermanos Musulmanes (Hatina, 2003).

A pesar de la rivalidad entre los ulemas y los Hermanos, su relación nunca llegó a la confrontación abierta. El líder de estos últimos, Hasan al–Banna, criticó la sumisión de Al–Azhar al régimen, en contraste con su pasado como defensores de la justicia y bienestar del

¹² Abd al–Aziz al–Shinnawi en Hatina, 2003.

pueblo, pero fue muy cuidadoso en mantener buenas relaciones con los ulemas. Al-Azhar controlaba un amplio rango de instituciones religiosas que podrían ser útiles para los Hermanos. A su vez, más allá de las diferencias ideológicas y la lucha por controlar la religión, ambos grupos compartían la visión del Islam como sistema que guía la fe y la conducta de los hombres. Desde distintos lugares, contribuían a la conciencia religiosa de la sociedad: los Hermanos por medio de la actividad política, y Al-Azhar a través de la educación y la plegaria. En ciertas ocasiones, Al-Azhar y los Hermanos cooperaron para abolir comportamientos sociales inmorales y suprimir visiones disidentes que se desviaban del Islam (Hatina, 2003).

En 1952, con el establecimiento del régimen de Naser, comenzó una nueva etapa en la historia de Al-Azhar. El régimen expropió la autoridad religiosa a los ulemas, aboliendo las cortes de la *sharia* en 1956. La institución pasó a ser controlada por el Estado para dirigir a profesores y alumnos, buscando poner de manifiesto la compatibilidad entre el Islam y el socialismo de Naser. Asimismo, en 1961 se inició un proceso de reforma educativa en la institución, con el fin de modernizar sus programas y métodos de enseñanza. Una parte de los estudiantes y del cuerpo de profesores fueron conquistados por Naser, mientras que otros, no pudiendo oponerse a las reformas, “no patearon” (Hatina, 2003; Kepel, 2001: 73).

Al mismo tiempo, el proyecto nacionalista de Naser entró en contradicción con el proyecto islamista de los Hermanos Musulmanes. Tuvo lugar un período de confrontación política entre los Hermanos y el gobierno, que derivó en una escalada de violencia y la disolución de la organización, la detención o exilio de sus miembros y el ahorcamiento de varios de sus líderes (Kepel, 2001: 37–38).

La preocupación por el papel de la religión en el Estado se profundizó durante los gobiernos de Sadat y Mubarak. Durante la década del setenta se produjo una explosión de movimientos islamistas, y el Islam político se colocó en el centro de la escena egipcia. Los gobiernos de Sadat y Mubarak se acercaron a los ulemas de Al-Azhar, a los que pretendían utilizar como “muro de contención” frente a los islamistas. Al-Azhar continuó respaldando al régimen, pero mantuvo una actitud conciliadora hacia los islamistas (Hatina, 2003; Kepel, 2001: 448).

Los ulemas de Al-Azhar y los islamistas moderados unieron fuerzas en ocasiones para defender el *status* de la religión y condenar a los disidentes de la fe. Pero los ulemas, a diferencia de los Hermanos Musulmanes, no cuestionaron la autoridad del Estado ni persiguieron posiciones políticas. Sólo buscaron cumplir un rol como “guardianes de la fe” en la sociedad (Hatina, 2003). Sus *madrasas* no jugaron ningún rol de relevancia en la reproducción de la ideología de los Hermanos.

V. LA ISLAMIZACIÓN IMPULSADA POR ZIA UL-HAQ EN PAKISTÁN

En julio de 1977, luego de derrocar al primer ministro Ali Bhutto, el general Zia ul-Haq tomó el poder en Pakistán. Éste convirtió la aplicación de la *sharia* en la prioridad ideológica de sus 11 años de dictadura. Mientras la atención del mundo estaba colocada en la Revolución Islámica de Irán, Zia puso en marcha un amplio paquete de medidas de islamización del Estado y de la sociedad en el país vecino, que lejos de cualquier intención revolucionaria, pretendía reforzar el orden establecido y disponer de un mayor tiempo de espera para la reinstauración de la democracia, presentada la ley marcial como un medio para instaurar el Estado islámico (Kepel, 2001: 138, 142).

Por medio de la islamización, Zia logró asociar a la burguesía piadosa y a la *intelligentsia* islamista con un sistema en el que las élites dirigentes mantuvieron sus privilegios. Ésta sirvió también para disuadir a las masas populares de que llevaran a cabo cualquier revuelta en nombre de Dios (Kepel, 2001: 139).

La política de islamización se tradujo en medidas concretas a partir de 1979: se revisaron las leyes existentes para comprobar que fueran acordes a la *sharia*; se introdujo un código penal islámico y de castigos corporales –ablación de los miembros de los ladrones, lapidación de las mujeres adúlteras, flagelación de quienes consumían alcohol, etc.–; se islamizaron la economía y la enseñanza (Kepel, 2001: 142–143).

El gobierno vio en la educación un medio privilegiado para establecer sus discursos y “socializar” a los estudiantes en la ideología del Estado. Como se afirma en *The National Education Policy and Implementation Program de 1979*¹³:

“... *the primary aim of education was to foster in students a royalty to Islam, a sense of being a dutiful citizen of Pakistan nation as a part of Universal Ummah with a full knowledge of the Pakistan movement, its ideological implication based on the precepts of Quran and the Sunna*” (Talbani, 1996: 75).

El régimen de Zia tomó varias medidas en materia de educación, que incluían la modificación de los currículos oficiales y de los libros de texto, la organización de plegarias durante horas escolares, la incorporación del Corán como lectura obligatoria y el énfasis en los valores islámicos en los programas (Talbani, 1996: 75).

Las escuelas tradicionales, *madrasas*, fueron centrales para la islamización de Zia ul-Haq. La idea del gobierno era que mejorando la posición de las *madrasas* en el sistema educativo nacional y brindándoles mayores oportunidades a sus graduados, sería más factible que éstos apoyaran al régimen. Así lograrían controlar una franja de edad y una capa

¹³ Extraído de Talbani. 1996.

social potencialmente peligrosa, la juventud urbana y rural pobre. Asimismo, Zia veía en las escuelas tradicionales una herramienta para cambiar el carácter del electorado pakistaní y fortalecer la posición de los partidos islamistas, próximos al gobierno, en detrimento de los partidos nacionalistas seculares como el Partido del Pueblo Paquistaní, que se le oponían (Kepel, 2001: 145; Nasr, 2000: 147).

En consecuencia, el gobierno proveyó soporte financiero y de otros tipos a las *madrasas*, y permitió a diversos grupos sociales y políticos que hicieran lo mismo. Desde 1980 las *madrasas* se convirtieron en importantes recipientes de la *zakat*¹⁴, llegando a recibir el 9,4% de los fondos en 1984. A su vez, el régimen aumentó las oportunidades de empleo a los graduados de las escuelas tradicionales en agencias e instituciones del Estado (Nasr, 2000: 145–146).

Al ser la institución de la *madrasa* central en el proceso de islamización, los ulemas pasaron a ocupar un rol más prominente en la sociedad y el Estado. Eran ellos quienes controlaban la enseñanza islámica en tiempos en que el Islam definía las políticas públicas. Se conformó un cuerpo de ulemas “islamistas” que se impuso sobre los ideólogos y las organizaciones islamistas (Nasr, 2000: 149).

Por otro lado, el impacto de la iniciativa gubernamental fue tan importante que diversos grupos islamistas comenzaron a establecer sus propias *madrasas*. El objetivo era beneficiarse de los generosos fondos estatales y la posibilidad de infiltrarse en las agencias del gobierno (Nasr, 2000: 148).

Por consiguiente, las diferencias entre los ulemas y los islamistas disminuyeron, inmiscuyéndose cada uno en el territorio del otro y adoptando su retórica, estilo y símbolos de autoridad. Los ulemas se volvieron islamistas y los islamistas se convirtieron en ulemas, fusionando los conceptos de Islam e islamización (Nasr, 2000: 149).

La política de financiamiento de las *madrasas* contribuyó a la proliferación de un gran número de nuevas escuelas en todo el territorio de Pakistán. Esta tendencia se evidencia en las cifras indicadas a continuación.

¹⁴ La *zakat* es un impuesto que deben pagar los musulmanes, que se destina a los necesitados. En la mayor parte de los países se cobra por iniciativa privada, pero en el Pakistán de Zia ul-Haq, el Estado lo deducía de las cuentas bancarias –2,5% de los depósitos– durante Ramadán (Kepel, 2001: 144).

Cuadro N° 1: Madrasas en Pakistán de 1947 a 1995¹⁵

AÑO	NÚMERO DE MADRASAS
Pre-1947	137
1947	245
1950	210
1956	249
1960	472
1971	908
1975	868
1979	1.745
1980	2.056
1982	1.896
1984	1.853
1986	2.261
1988	2.861
1995	3.906

Como se observa en el Cuadro N° 1, el número de *madrasas* aumentó significativamente entre 1975 y 1979, casi duplicándose. Esta tendencia se mantuvo en los años siguientes, alcanzando un valor de 2.861 escuelas en 1988. Durante el régimen de Zia el número de *madrasas* se triplicó.

¹⁵ Extraído de Riaz, 2005: 8.

Cuadro N° 2: *Madrasas por Sectas, 1960–1988*¹⁶

	Deobandi	Brelvi	Ahle-Hadith	Shia	Jl ¹⁷
1960	233	98	55	18	13
1971	292	123	47	15	41
1979	354	267	126	41	57
1984	1.097	227	76	76	107
1988	1.840	717	161	47	96

En el cuadro N° 2 se observa que las *madrasas* deobandis fueron las que más proliferaron entre 1979 y 1988. Éstas se multiplicaron por cinco, pasando de 354 a 1.840. Este hecho puede deberse a que, tal como afirma Gilles Kepel (2001), la mayor parte de la *zakat* durante el gobierno del general Zia se destinaba a financiar a las *madrasas* ligadas a la corriente deobandi.

Otro elemento que surge de la tabla es que entre 1979 y 1988 se produjo un aumento significativo en el número de *madrasas* “islamistas”, que funcionaban bajo el control del partido JI. Mediante estas cifras se evidencia lo antes afirmado respecto a la fusión de los roles de los ulemas y los islamistas.

Junto con el aumento numérico de las *madrasas*, se produjo un cambio trascendental en el interior de las mismas. Zia impulsó reformas en el currículo de las escuelas, con el fin de que se modernizaran para entrenar a la “burocracia islamista” del régimen. Dichas reformas no fueron implementadas en algunas de las *madrasas* más antiguas y tradicionales, como la *Deobandi Korangi Daru ʿUlum Karachi*, pero sí en la mayoría de las nuevas *madrasas* surgidas en la década del ochenta, que eran manejadas por ulemas de bajo rango (Nasr, 2000: 149).

A través de los ochenta, la islamización favoreció a los ulemas de mayor rango, quienes recibieron patronazgo del gobierno y ocuparon altos cargos públicos. Dichos beneficios, sin embargo, no alcanzaron a los ulemas de bajo rango, predicadores y graduados recientes de las *madrasas*. Sus expectativas se incrementaron por las promesas del gobierno, pero nunca fueron cubiertas. Este grupo de ulemas se alejó cada vez más del conocimiento y se orientó hacia la política. Algunos de ellos se negaron a seguir la línea de los

¹⁶ Extraído de Riaz, 2005: 18.

¹⁷ El *Jama'at-i Islami* (JI) era el partido islamista fundado por Mawdudi. Para más datos ver Kepel, 2001.

partidos de ulemas y de las *madrasas* tradicionales, prefiriendo unirse a organizaciones militantes más pequeñas (Nasr, 2000: 151).

Los “ulemas militantes” comenzaron a utilizar los púlpitos y *madrasas* para perseguir sus agendas políticas. Este proceso acabó transformado a algunas *madrasas* en instituciones esencialmente políticas, y en campos de reclutamiento y entrenamiento de activistas de organizaciones religioso–políticas (Nasr, 2000: 152).

De las *madrasas* militantes surgieron grupos como la *Sipah-i Sahabah Pakistan* (SSP) –división semi–autónoma del partido de ulemas Deobandis (JUI)– que se dedicó a la violencia sectaria antishiíta, y el movimiento Talibán que alcanzaría el poder en Afganistán en los noventa. Ambos tuvieron sus raíces en *madrasas* deobandis militantes de Pakistán (Nasr, 2000: 163–164).

El proceso de proliferación, politización y militarización de las *madrasas* se explica en parte por las medidas implementadas por Zia ul–Haq. No obstante, hubo otros fenómenos que contribuyeron al proceso: la Revolución Islámica en Irán, la guerra en Afganistán, el flujo de fondos de Estados Unidos y el Golfo para financiar a los *muyahidín* y el sectarismo existente en Pakistán. Estos puntos son muy importantes, pero exceden el objetivo del trabajo, por lo que no fueron estudiados.

VI. EL MOVIMIENTO TALIBÁN

En diciembre de 1979, el Ejército Rojo de la Unión Soviética ingresó en Afganistán. A partir de ese momento se conformó la resistencia afgana anti–soviética, que contó con el apoyo de los Estados Unidos, Arabia Saudita y las monarquías conservadoras del Golfo Pérsico (Kepel, 2001: 206).

Hasta mediados de la década de los ochenta, la “solidaridad islámica internacional” se expresó por medio de la ayuda financiera a los *muyahidín* afganos, que era distribuida por agencias pakistaníes. A partir de 1984–1985, la solidaridad financiera se complementó con la presencia de *jihadistas* extranjeros, especialmente árabes, en Peshawar y en el propio territorio de Afganistán (Kepel, 2001:212).

En los campos, bases de entrenamiento y *madrasas* ubicados en Peshawar se constituyó un “caldo de cultivo” del islamismo internacional, donde los casi 3.000.000 de refugiados afganos se reunieron con árabes y otros musulmanes de todo el mundo. Asimismo, se conformó una generación afgana urbanizada y alfabetizada a través de redes controladas por islamistas y *madrasas* deobandis tradicionales (Kepel, 2001: 210, 218).

Con la retirada soviética de Afganistán, en febrero de 1989, Estados Unidos perdió interés en el país y redujo notablemente el apoyo financiero a la resistencia. Tras la caída de la Unión Soviética en 1991, la cuestión afgana fue retirada finalmente de la agenda estadounidense. Asimismo, para Arabia Saudita, la rivalidad con Irán que la había llevado a apoyar la *jihad* de base sunnita de Afganistán, ya no representaba un peligro tan grande, por lo que también redujo su ayuda. Por su parte, los países árabes empezaron a preocuparse por la posibilidad de que Kabul fuera conquistada por unos islamistas incontrolables (Kepel, 2001: 230).

Las dificultades que sufría la resistencia acabaron exacerbando sus diferencias internas. El territorio afgano quedó fraccionado en múltiples zonas, dirigidas por comandantes que respondían a distintos movimientos, pero muy vinculados a su base étnica y tribal. La *jihad* dio paso a la *fitna* –disensión en la comunidad de los creyentes– (Kepel, 2001: 231).

Varios grupos divergentes, desilusionados con la dirigencia *muyahidín* que había conducido a la fragmentación de Afganistán, se reunieron bajo el liderazgo del *mulá* Omar, y conformaron el movimiento Talibán. La mayoría de ellos tenía en común que habían sido educados en las *madrasas* deobandis de Pakistán y entrenados en los campos ubicados en la frontera de dicho país con Afganistán (Rashid, 2001: 46–47).

El 12 de octubre de 1994, unos 200 talibanes avanzaron sobre el pueblo fronterizo de Spin Baldak, y se alzaron con el poder en pocos días. De allí continuaron a Kandahar, donde en dos días vencieron a las fuerzas locales. En los próximos meses conquistaron 12 de las 31 provincias afganas, y en 1996 tomaron el poder en la capital, Kabul. Los talibanes pusieron en marcha la islamización más extrema nunca antes vista en el mundo musulmán (Rashid, 2001: 53–57).

Si bien no representaban a nadie más que a sí mismos y no reconocían más Islam que el suyo propio, los talibanes tenían una base ideológica en el deobandismo¹⁸, predicado por los islamistas paquistanés en los campos de refugiados y en las *madrasas* (Rashid, 2001: 139).

El programa esbozado por el *mulá* Omar y los primeros talibanes sigue siendo la declaración de propósitos del movimiento: restaurar la paz, desarmar a la población, reforzar la *sharia* y defender la integridad del carácter islámico de Afganistán (Rashid, 2001: 46–47).

¹⁸ El deobandismo, rama del Islam sunní hanafí, surgió en la India británica en el siglo XIX, en una pequeña ciudad en la provincia de Uttar Pradesh, llamada Deoband. No se trataba de un movimiento reaccionario sino progresista, que logró unir a la sociedad musulmana, mientras ésta se esforzaba por vivir bajo el dominio británico. Sus principales ideólogos fueron Muhammad Nanautawi (1833–1877) y Rashid Mahmed Gangohi (1829–1905), quienes asimismo fundaron, en 1866, la primera *madrasa* del movimiento en la ciudad de Deoband (Rashid, 2001: 139; Saleem, 2005: 37; Singh, 2003).

Como se desprende de lo dicho más arriba, las *madrasas* deobandis paquistaníes jugaron un rol central en la conformación del movimiento Talibán. En las escuelas ubicadas en las provincias fronterizas de Beluchistán y del Noroeste, se ofreció, durante la guerra, educación, alimento y cobijo a los refugiados afganos (Rashid, 2001: 141,142). Los mismos eran educados en condiciones precarias, casi sin contacto con el mundo exterior, repitiendo textos sin cuestionarlos, lo que les brindaba espíritu colectivo y reducía casi a nada su voluntad individual. Esto le brindaba un gran poder a los ulemas, pudiendo racionalizar su potencial de violencia para transformarlo en una *jihad* contra la persona que el maestro designara. En las *madrasas* más militantes resultaba sencillo convertir a un alumno en un fundamentalista (Kepel, 2001: 352–357).

En esta estructura y redes de escuelas deobandis se educó la mayoría de los jóvenes que conformarían el movimiento Talibán. Asimismo, durante los noventa, su líder, el *mulá* Omar, casi en forma rutinaria, recurrió a dichas *madrasas* a fin de que lo proveyeran de reclutas, cada vez que las tropas talibanas necesitaban refuerzos (Kepel, 2001: 353; Nasr, 2000: 164).

Entre las distintas escuelas, hay una que tuvo un rol preponderante, la *madrasa* Darul Uloom Haqqania, en cuyas filas se han formado numerosos líderes talibanes. Ésta fue fundada en 1947 por el *mulá* Abdul Haq, padre de Samiul Haq, actual director de Haqqania (Rashid, 2001: 143).

Hasta el año 2001, Samiul Haq mantuvo un constante contacto con el líder talibán Omar, ayudándolo en las relaciones internacionales de Afganistán y ofreciéndole consejos sobre importantes aspectos de la *sharia*. Asimismo, fue el principal organizador del reclutamiento de estudiantes para las filas del movimiento (Rashid, 2001: 145).

En los siguientes testimonios, recogidos por distintos analistas internacionales, puede percibirse la posición de Samiul Haq y, por consiguiente, de su *madrasa*, respecto al fundamentalismo islámico y la *jihad*:

“Jihad against the oppressor of Muslims is an absolute duty. Islam is a religion that defence itself (...) Islam is a religious of limits. There are four pillars of Islam. Hajj, the pilgrimate to Mecca, you must make once, only if you have the means. There is a limit to how much charity you must give. In prayer, we only pray five times a day. And fasting, we fast for only one month, Ramadan. But for jihad, there are no limits. Jihad must be fought without limits. There is no compromise in jihad”.¹⁹

“Our goal is to teach students Islamic fundamentalism, with is not taught in regular school and must be safeguard. We teach fourteen different subjects of Islamic law (...) Our students

¹⁹ Declaración de Samiul Haq en Goldberg, 2000.

have much better lives than those of public schools do (...) Our students donate their lives to a religious cause and are far happier than their students (...) We don't force them to join the jihad. They become mujahideen voluntarily".²⁰

Haq se muestra a sí mismo como un ferviente defensor de la *jihad*, a la que ve como una obligación para todos los musulmanes. Afirma expresamente que en Haqqania se enseña "fundamentalismo", y que sus estudiantes acaban convirtiéndose en *muyahidín*. Esto es reafirmado en el siguiente testimonio:

"Antes de 1994 no conocía al *mulá* Omar (...) pero quienes le rodeaban eran todos alumnos de Haqqania y venían con frecuencia a verme para hablar de lo que debían hacer. (...) Conocí a Omar en 1996, y me sentí orgulloso de que me hubieran elegido como Amir-ul Momineen –comandante de la fe–".²¹

Los estudiantes de Haqqania provienen de zonas rurales muy pobres, y sus familias no tienen los medios suficientes para mantenerlos. Al matricularlos en la *madrasa* las familias relegan la educación, alimento y alojamiento a la escuela, y a cambio sus hijos son "donados a Dios" (Stern, 2003: 223). Estos niños "pobres e impresionables", son mantenidos ignorantes de cualquier otra cosa que no sea la interpretación del Islam de sus maestros, lo que convierte a Haqqania en un caldo de cultivo de fundamentalistas islámicos y, en particular, de militantes del movimiento Talibán (Goldberg, 2000).

Jeffrey Goldberg (2000) recogió el siguiente testimonio de un estudiante de la *madrasa* "talibana" Haqqania: "*Osama Bin Laden is a great Muslim (...) The West is afraid of strong Muslims, so they made him their enemy (...) Osama wants to keep Islam pure from the pollution of the infidels (...) He believes Islam is the way for all the world. He wants to bring Islam to all the world*". Yendo aún más lejos, otro estudiante de la *madrasa* sostuvo que "*We would sacrifice our lives for Osama*".

La actitud de los estudiantes de Haqqania hacia Bin Laden se explica por la relación de cercanía entre los talibanes y el líder de al-Qaeda. Ésta tiene sus raíces en la *jihad* anti-soviética, durante la cual Bin Laden residió en Afganistán y condujo al contingente de *jihadistas* sauditas. En 1990, desilusionado con la dirigencia *muyahidín* regresó a Arabia Saudita, pero sus diferencias con la monarquía acabaron obligándolo a abandonar el país. Luego de una estadía transitoria en Sudán, retornó a Afganistán en 1996. Rápidamente entabló amistad con el *mulá* Omar y se convirtió en un huésped pago de los talibanes, intercambiando protección por ayuda económica (Rashid, 2001: 202–215). A pesar de las presiones de Estados Unidos, los talibanes se negaron a expulsar a Bin Laden y éste permaneció refugiado allí hasta 2001 (National Commission on Terrorist Attacks, 2004: 66).

²⁰ Declaración de Samiul Haq, en Stern, 2003: 223–224.

²¹ Declaración de Samiul Haq, en Rashid, 2001.

La relación de cercanía entre Bin Laden y los líderes talibanes tiene un impacto en los estudiantes de las *madrasas* “talibanas”, como se evidencia en los testimonios recogidos por Goldberg. Esto se debe a que, como se señaló previamente, la influencia de los maestros de las *madrasas* sobre sus alumnos es determinante, logrando reproducir en ellos su propia ideología, y los maestros responden a la línea de la cúpula talibana.

VII. CONCLUSIÓN

Luego de los atentados de 2001 en los Estados Unidos, se ha despertado gran interés en torno a la institución *madrasa* en diversos analistas internacionales y hacedores de política exterior. La causa de dicho interés radica en que existe el supuesto de que las *madrasas* funcionan como centros de adoctrinamiento para el terrorismo de corte islamista.

Pero el terrorismo no constituye una ideología en sí mismo, sino una herramienta de lucha violenta al servicio de un proyecto. El terrorismo islamista es una herramienta que ha sido elegida por algunas organizaciones islamistas en la persecución de sus objetivos políticos —la instauración de un Estado islámico regido por la *sharia*—.

En consecuencia, la pregunta que debe realizarse en torno a las *madrasas* es si las mismas han jugado algún rol en la reproducción y legitimación de la ideología del movimiento islamista.

Para responder a dicha interrogante, en el trabajo se tomaron tres casos de estudio: los Hermanos Musulmanes de Egipto, la islamización impulsada por Zia ul-Haq en Pakistán y el movimiento Talibán de Afganistán. Con estos casos se buscó abarcar casi por completo el espectro ideológico del movimiento: la islamización de Zia ul-Haq constituyó un movimiento conservador no radical; los Talibán representan el polo populista radical extremista del islamismo; los Hermanos Musulmanes, por su parte, son un movimiento populista que ha oscilado entre el extremismo y la moderación política.

En el movimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto, las *madrasas* no jugaron ningún rol de relevancia. La institución de Al-Azhar, que reúne a la mayoría de las *madrasas* egipcias, permanece bajo el control del Estado desde 1952. Naser expropió la autoridad religiosa a los ulemas, y puso en marcha un proceso de reformas educativas con el fin de modernizar la institución. Los gobiernos de Sadat y Mubarak, si bien en un primer momento mantuvieron relaciones cordiales con los Hermanos Musulmanes, acabaron oponiéndose a los islamistas e intentaron eliminarlos. Ambos se acercaron a los ulemas de Al-Azhar, a los que pretendían utilizar como “muro de contención” frente a los islamistas. Los ulemas respaldaron al régimen, pero mantuvieron una actitud conciliadora hacia los islamistas, con quienes compartían la visión del Islam como sistema que guía la fe y la

conducta de los hombres. En ocasiones, unieron fuerzas con los Hermanos para defender el *status* de la religión y condenar a los disidentes de la fe, pero se mantuvieron en su rol de “guardianes de la fe”, lejos de las pretensiones políticas de los islamistas.

En el caso de Pakistán, el régimen de Zia ul-Haq vio en las *madrasas* una vía ideal para reproducir la ideología islamista del Estado, y a la vez controlar una franja de la población potencialmente peligrosa –la juventud urbana y rural pobre–. Por esta razón, el gobierno financió a las escuelas y les brindó oportunidades de empleo en el sector público a sus graduados. Los ulemas de las *madrasas* se convirtieron en los principales ideólogos de la islamización y, al mismo tiempo, las organizaciones islamistas que apoyaban al régimen comenzaron a abrir sus propias *madrasas* para beneficiarse de los fondos estatales. El resultado fue una fusión de los ulemas y los islamistas, y de los conceptos de Islam e islamización. A diferencia de Egipto, las *madrasas* paquistaníes sí jugaron un rol de relevancia en la reproducción de la ideología islamista.

Durante el régimen de Zia ul-Haq, las *madrasas* paquistaníes proliferaron en el territorio de forma significativa. El aumento numérico vino acompañado por un cambio hacia el interior de las mismas, muchas de las cuales se politizaron y militarizaron, transformándose en bases de reclutamiento para organizaciones islamistas militantes.

El movimiento Talibán tiene sus raíces en las *madrasas* deobandis paquistaníes, ubicadas en las regiones fronterizas con Afganistán. Muchos de sus miembros se educaron en estas escuelas durante la guerra en Afganistán, y sus líderes recurrieron a las *madrasas* durante los '90, cada vez que necesitaron reclutas para el movimiento. La madrasa Haqqania, dirigida por Samiul Haq, representa un ejemplo claro de ello.

¿Por qué en Pakistán, a diferencia de Egipto, las *madrasas* han jugado un rol central en la reproducción de la ideología islamista? ¿La islamización de la educación podría haberse dado sin un Estado que abriera el espacio? ¿Son las *madrasas* verdaderamente independientes de los Estados?

En el caso de Egipto, el Estado quiso acabar con los islamistas y mantuvo bajo su control al sistema de *madrasas*. Las mismas, consecuentemente, no desempeñaron ningún rol de relevancia en el movimiento de los Hermanos Musulmanes. Por su parte, en Pakistán, la islamización fue impulsada y controlada desde el Estado. Éste vio en las *madrasas* un mecanismo para reproducir su ideología, y condujo a la islamización de la educación tradicional.

Por consiguiente, es posible afirmar que las *madrasas* no son instituciones tan independientes de los Estados como se presume. Para que las mismas puedan participar activamente en la islamización, debe existir al menos un consenso tácito por parte de los Estados en los que se encuentran.

Si no es posible comprobar la existencia de una relación entre la institución *madrasa* y el movimiento islamista, salvo en determinados casos particulares, mucho menos entre aquella y el terrorismo de corte islamista; siendo esto así, ¿cómo se explica la inclusión de las *madrastas* en la agenda de seguridad de los Estados Unidos?

Para responder a esta pregunta, me remito nuevamente al caso del movimiento Talibán. Los talibanes y el líder de la organización terrorista al-Qaeda, Osama Bin Laden, han mantenido una relación muy cercana desde la década de los '90. La cercanía entre Bin Laden y la cúpula talibana repercutió sobre la base de apoyo del movimiento, como se evidencia en los testimonios de los alumnos de la *madrasa* Haqqania. Estos ven en Bin Laden a un protector del Islam, y se sienten atraídos por su ideología. La estructura y sistema educativo de las *madrastas* "talibanas" favorecen la reproducción en los estudiantes de la ideología de los maestros, y estos últimos responden a la línea de la dirigencia talibana.

Cuando los analistas internacionales y miembros de la administración estadounidense sostienen que existe una relación entre las *madrastas* y el terrorismo islamista, deben estar mirando el caso de las *madrastas* "talibanas" de Pakistán. No obstante, poseer afinidad ideológica no equivale a convertirse en terrorista de al-Qaeda. Quedaría pendiente para un nuevo estudio examinar si, efectivamente, los estudiantes de estas *madrastas* dan un paso más y se convierten en terroristas, o si son simplemente admiradores de Bin Laden. Aunque fuese posible comprobar por medio del estudio que dichas escuelas funcionan como campos de reclutamiento para al-Qaeda, no debe perderse de vista que se trata de un caso singular, no generalizable a la institución *madrasa* en su totalidad.

REFERENCIAS

- Abed-Kotob, Sana. 1995. "The Accommodationist Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 27 (3): 321–39.
- Aboul-Enein, Youssef. 2003. "The Muslim Brotherhood". *Military Review* (Julio-Agosto 2003): 26–31.
- Ajami, Fouad. 1981. *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*. Nueva York: Ed. Canto.
- Anzar, Uzma. 2003. *Islamic Education: A Brief History of Madrassas With Comments on Curricula and Current Pedagogical Practices*. Washington: World Bank.
- Aslan, Reza. 2005. *No God but God*. Nueva York: Random House.
- Brieger, Pedro. 2005. "Al Qaeda como nuevo fenómeno político". Pp. 63–90 en *Terrorismo siglo XXI*, editado por Fabian Bosoer, Pedro Brieger y otros. Mar del Plata: Ediciones Suárez.

-
- Consolatore, Daniel. 2005. "Living with Democracy in Egypt". *The Humanist* (Noviembre-Diciembre 2005): 7–10. (www.thehumanist.org).
- Cronin, Audrey. 2003. "Transnational Terrorism and Security". Pp. 279–301 en *Grave New World. Security Challenges in the 21st Century*, editado por Michael E. Brown. Washington: Georgetown University Press.
- Dalrymple, William. 2005. "Inside the Madrasas". *The New York Review of Books*, 52 (19): 16–20.
- Evans, Alexander. 2006. "How threatening are they?" *Foreign Affairs* (Enero-Febrero 2006).
- Giuriato Luisa y Maria Cristina Molinari. 2002. "Rationally Violent Tactics: Evidence from Modern Islamic Fundamentalism". Pp. 183–216 en *Political Extremism and Rationality*, editado por Breton, Galeotti, Salmon y Wintrobe. Nueva York: Cambridge University Press.
- Goldberg, Jeffrey. 2000. "The Education of a Holy Warrior". *The New York Times Magazine*, 25 de Junio.
- Hatina, Meir. 2003. "Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of Al-Azhar in Egypt". *Muslim World* 93 (1).
- Hourani, Albert. 2003. *La historia de los árabes*. Barcelona: Ediciones B.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin. 2004. *The madrassas of the Ottoman Empire*. United Kingdom: Foundation for Science Technology and Civilisation.
- Jahanpour, Farhang. 2006. "Cartoons, caricatures and civilisation". *Open Democracy*, 23 febrero. (www.opendemocracy.net).
- Kepel, Gilles. 2001. *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Kreibohm, Patricia. 2005. "El terrorismo contemporáneo como problema teórico: categoría de análisis, debates e interpretaciones". Pp. 7–40 en *Terrorismo siglo XXI*, editado por Fabian Bosoer, Pedro Brieger y otros. Mar del Plata: Ediciones Suárez.
- Metcalf, Barbara. 1978. "The madrasa at Deoband: a model for religious education in modern India". *Modern Asia Studies* 12 (1): 111–34.
- Munson, Henry. 1988. *Islam and the Revolution in the Middle East*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- Munson, Ziad. 2001. "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood". *The Sociological Quarterly* 42(4):487–510.
- Nasr, S. V. R. 2000. "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: the Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics". *Modern Asian Studies* 34(1):139–80.
- National Commission on Terrorist Attacks. 2004. *9/11 Commission Report*. Washington: National Commission on Terrorist Attacks.
- Rashid, Ahmed. 2001. *Los Talibán. El Islam, el petróleo y el nuevo Gran Juego en Asia Central*. Barcelona: Ediciones Península.

- Riaz, Ali. 2005. *Global Jihad, Sectarianism and the Madrassahs in Pakistan*. Singapur: Institute of Defence and Strategic Studies.
- Rumsfeld, Donald. 2003. Memorando del 16 de octubre. *USA Today*, 20 de mayo de 2005. (<http://usatoday.com/news/washington/executive/rumsfeld-memo.htm>)
- Saleem, Ali. 2005. "Islamic Education and Conflict: Understanding the Madrassahs of Pakistan". University of Vermont y Brown. Mimeo. <http://www.uvm.edu/~envprog/madrassah/Ali-Madrassah-draft-8-15-05.pdf>
- Singh, David. 2003. *The independent madrasas of India: Darl ul-`Ulum, Deoband and Nadvat al-Ulama Lucknow*. Mimeo.
- Sisk, Timothy. 1992. *Islam and Democracy. Religion, Politics and Power in the Middle East*. Washington: United States Institute of Peace Press.
- Stern, Jessica. 2003. *Terror in the name of God: Why religious militants kill*. Nueva York: Ecco Press.
- Talbani, Aziz. 1996. "Pedagogy, Power and Discourse: Transformation of Islamic Education". *Comparative Education Review* 40(1): 66–82.
- Tenet, George. 2002. "Senate Select Committee on Intelligence. Worldwide Threat – Converging Dangers in a Post 9/11 World". Consulta 11 noviembre. 2005. (<http://archive.infopeace.de/msg00942.html>. Último ingreso 10/11/05).
- Walsh, John. 2003. "Egypt's Muslim Brotherhood. Understanding Centrist Islam". *Harvard International Review* (Invierno 2003): 32–36.
- Wolfowitz, Paul. 2003. Discurso en la Universidad de Georgetown. Consulta 10 noviembre. 2005 (http://www.dod.mil/transcripts/2003/tr_20031030-depsecdef0833.html).

SITIOS WEB CONSULTADOS

- Sistema de Al-Azhar, Egipto. <http://www.alazhar.org>
- Madrasa Dar ul-Ulum Deoband, India. <http://www.darululoom-deoband.com>
- Sitio de los Hermanos Musulmanes. <http://www.ummah.net/ikhwan>
- Islam for Today. <http://www.islamfortoday.com/alazhar.htm>
- Diario USA Today. <http://www.usatoday.com>