

“RADICALIZACIÓN”,* POLITIZACIÓN Y HEGEMONISMO RELIGIOSO EN NOMBRE DEL ISLAM: ¿ES CULPA DEL “OCCIDENTE” Y DE LA LAICIDAD FRANCESA?

Haoues SENIGUER**

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Radicalización y violencia en nombre del islam. Una discusión crítica de las tesis de Olivier Roy, Gilles Kepel y François Burgat*. III. *Acuerdos, desacuerdos y complementariedad explicativa: despolarizar los análisis*. IV. *Nuestras tres hipótesis explicativas de la violencia en nombre del islam*. V. *Las justificaciones religiosas de los actores musulmanes violentos: cuando política y religión se entremezclan*. VI. *El ascenso de una laicidad cultural e identitaria*. VII. *Marruecos o el integrista compartido*. VIII. *Elementos conclusivos*. IX. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Este texto que se presenta a continuación tendrá, sobre todo, una vocación teórica, orientada a identificar de la manera más precisa posible los términos de una cuestión de gran acuidad: la articulación entre radicalización y formas discursivas de hegemonismos religiosos en nombre del islam, que no se manifiestan exclusivamente mediante el llamado a la guerra, a la violencia armada, y al “yihad”,¹ ordinariamente entendido como la violencia o guerra emprendida con fines propagandísticos del islam. En otras palabras,

* Es necesario señalar desde un principio que este término plantea enormes problemas de orden epistemológico que intentaremos discutir más ampliamente a continuación. Al respecto, remitimos los lectores a un artículo crítico dedicado al examen de la palabra. Seniguer, Haoues, “De quelques réflexions sur les sinuosités de la radicalisation”, *Histoire, Monde et Cultures religieuses* (HMC), núm. 39, 2016, pp. 13-31.

** Traducción de Pauline Capdevielle.

¹ En los orígenes árabes de la palabra, mucho antes del advenimiento del islam en el siglo VII, el término *yihad*, construido en la raíz *jahada*, tiene como significado principal el hecho de hacer un esfuerzo ardiente, agotador, que exige energía.

el islamismo,² que es una forma exacerbada de politización del islam, no conduce necesariamente e *ipso facto* al terrorismo o a la violencia física. Sin embargo, este modo de ideologización de la religión musulmana genera problemas en otros aspectos, especialmente, por los tipos de violencia que despliega y que no siempre se perciben de manera clara. La articulación entre radicalización y hegemonismo religioso en nombre del islam supone, por lo tanto, otra articulación igualmente importante: la asociación estrecha, desde el punto de vista analítico, entre los textos/discursos de los actores sociales involucrados y los contextos en los cuales se producen estas enunciaciones.

El trabajo del sociólogo Razmig Keucheyan titulado “¿Qué es un pensamiento radical? Aspectos del radicalismo epistémico”,³ publicado en el periódico sociológico *Journal du Mauss*, constituye un buen punto de partida para nuestra reflexión. El autor indica, desde el comienzo, que la radicalidad es “multimodal”, en el sentido de que la noción o el concepto puede ser utilizado tanto en el mundo intelectual, de la política o de las artes. ¿Existe una relación causal entre la radicalidad que toma forma en el pensamiento, y su prolongación eventual en el ámbito político? El autor señala que, si bien existen en Francia reflexiones sociológicas sobre la “radicalización política”, pocos estudios se han enfocado a profundidad en la “radicalidad intelectual”, en el “pensamiento extremo” o en el “pensamiento radical”.

Remite al lector a los trabajos del politólogo Philippe Raynaud, en particular, dos artículos, uno sobre nuevas radicalidades y extrema izquierda en filosofía⁴ y otro sobre la extrema izquierda plural entre democracia radical y revolución.⁵ Lo que Keucheyan reprocha a Raynaud es la utilización de términos relativos a la radicalidad sin definirlos rigurosamente. Comprueba, una vez más, la indigencia definitoria del “pensamiento radical”, de la misma manera que nosotros reprochamos a muchos politólogos su poca disposición a identificar el sentido de la palabra “radicalización”. De acuerdo con el sociólogo, muchos trabajos académicos franceses descuidan todavía “la cuestión de saber si un proceso de radicalización puede primero nacer

² Cfr. Seniguer, Haoues, *Petit précis d'islamisme: des hommes, des textes et des idées*, París, L'Harmattan, Bibliothèque de l'Iremmo, 2013, pp. 29-40.

³ Keucheyan, Razmig, “Qu'est-ce qu'une pensée radicale? Aspects du radicalisme épistémique”, *Revue du MAUSS permanente*, 2010, disponible en: <http://www.journaldumauss.net/?Qu-est-ce-qu-une-pensee-radicale>.

⁴ Raynaud, Philippe, “Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie”, *Le Débat*, París, 1999, vol. 105, núm. 3, pp. 90-117; Raynaud, Philippe, *L'extrême gauche plurielle: entre démocratie radicale et révolution*, París, Cevipof Autrement, 2006.

⁵ En francés: “L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution”.

en el ámbito intelectual, para luego propagarse en el de la práctica política”, que desde su punto de vista “no es abordado”.⁶

Keucheyan regresa a la etimología de la palabra radical, el latín *radix*, que significa raíz. Desde esta perspectiva, la radicalidad, en su sentido fundador, se caracteriza por la voluntad de regresar a los fundamentos más probables o a las fuentes de una entidad, pensamiento, doctrina, etcétera. Apoyándose sobre filósofos de la Escuela de Fráncfort (Alemania), Walter Benjamin (1892-1940), Siegfried Kracauer (1889-1966; sociólogo, periodista y crítico alemán de cine) y Carl Schmitt (1888-1985), Keucheyan propone una definición de la “radicalidad epistémica”. Al referirse a esos autores, el objetivo es mostrar que la explicación de un fenómeno social mediante sus extremos es un medio adecuado para penetrar de forma más directa su lógica interna.

“Es un error presentar lo que es general como un valor promedio. Lo que es general, es la idea. En cambio, más podremos verla como algo extremo, más penetraremos profundamente en el corazón de la realidad empírica. El concepto deriva de lo extremo”.⁷

Y Benjamin agrega luego: “La necesidad de voltear hacia los extremos es la norma de formación de los conceptos en las investigaciones filosóficas”.

La segunda cita es de Siegfried Kracauer, que, al igual que Benjamin, era cercano a la Escuela de Fráncfort. Esto es lo que dice en su obra titulada *Los empleados*, publicada en 1979: “El material presentado en este trabajo ha sido recogido en Berlín, ya que a diferencia de todas las demás ciudades y localidades alemanas, Berlín es el lugar donde la condición de empleados se presenta bajo su forma extrema. Y solamente se puede entender la realidad a partir de sus extremos”.⁸

La tercera cita es de un autor que se sitúa políticamente al opuesto de los dos precedentes: Carl Schmitt. Proviene de su obra titulada *Teología política*, publicada en 1922. Al buscar definir la noción de “soberanía” —una de las principales temáticas de su obra—, Schmitt afirma lo siguiente:

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite.⁹

⁶ Traducción libre.

⁷ Traducción libre.

⁸ Traducción libre.

⁹ Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, 8a. ed., Madrid, Trotta, 2009.

Keucheyan plantea una interrogante que deja provisionalmente en suspenso, pero que es crucial, como se verá a continuación: ¿las teorías radicales, o la radicalidad intelectual, nacen en periodos políticos agitados, o pueden aparecer, tal como las utopías, en periodos tranquilos, apaciguados, con una conflictividad relativa? Retomando a Benjamin, Schmitt y Kracauer, Keucheyan señala que para los tres pensadores las “teorías no son en ningún caso unas «copias» o «calcos» de la realidad, es decir, no pueden abarcar el conjunto de informaciones contenidas en la realidad... Las teorías son siempre reconstrucciones *parciales* o *fragmentarias* de la realidad”. Por lo tanto, para los tres autores, de acuerdo con Keucheyan, la radicalidad epistémica consiste precisamente en “lo que tiene deliberadamente algo paradójal”, al centrarse en el fenómeno social, ya no ordinario, banal, sino a sus manifestaciones que parecen más “extremas”. Es una búsqueda de síntomas, que muestra que un hecho social nunca es “liso” o sin aspereza. Kracauer nos da un ejemplo en *Los Empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente* (1929): para entender cabalmente la condición de los “empleados” en la Alemania del principio del siglo XX, es necesario examinar en primer lugar la situación de los empleados berlineses, que aparece como la más “extrema”. Así, la radicalidad epistémica se centra en lo no ordinario, lo que parece evidente, pero que, precisamente, no lo es.

De la misma manera, Schmitt, en la mirada de Keucheyan, muestra que, para entender la naturaleza real de lo político y de la soberanía, conviene enfocarse en los procesos políticos que salen de la rutina (como las elecciones, por ejemplo) para analizar las guerras, las revoluciones, las dictaduras, los estados de excepción, etcétera, todo lo que, finalmente, los podría hacer surgir. Los “casos extremos”, por definición, son “escasos”. “Es por esta razón que los calificamos como extremos”. Encontramos aquí una primera indicación útil: lo radical, desde el punto de vista epistémico, es lo extremo, que a su vez se inscribe en la excepcionalidad, en lo escaso y, por lo tanto, en el margen o en la periferia del fenómeno social. Ahora bien, ¿no es arriesgado, incluso peligroso, buscar explicar la naturaleza de un fenómeno social a partir de sus periferias o de sus márgenes incandescentes o violentos?

En la mirada de Kracauer, en particular, la radicalidad epistémica toma en serio la radicalidad que viene de las profundidades de la realidad social. Éste no es el caso de Benjamin, el cual, a diferencia del primero, ve la radicalidad en el concepto mismo. Para dicho filósofo, mientras más radical es un concepto, más permite penetrar la realidad de un fenómeno: “más cortante y afilado es el concepto, más posibilidades tendremos de acceder a la «esencia» de lo político”. Sin embargo, podemos ser circunspectos sobre las

posibilidades de acceder a dicha esencia, más los sociólogos que los filósofos herederos de Platón y del platonismo.

Si extrapolamos un poco las palabras de Keucheyan, que no considera el extremismo religioso, sería finalmente mediante las periferias incandescentes, es decir, el terrorismo en nombre del islam, que seríamos capaces de detectar el discurso religioso que posibilita el paso al acto violento. Es decir, en muchos casos, los teólogos musulmanes no desactivan realmente a nivel de los principios la sacralización de la violencia. Por ejemplo, la autorización, supuestamente fundada en el Corán, para el varón de constreñir a su esposa, física o moralmente. O también, en algunas ocasiones, los mismos teólogos invocan el yihad contra “los enemigos” o “adversarios” del islam y de los musulmanes. Así, dichos clérigos asumen *a minima* una responsabilidad moral en el ejercicio de la violencia religiosamente motivada, pero que no se inscribe directamente en el marco del terrorismo.

De acuerdo con un informe del diputado socialista Sébastien Pietrasanta (2012-2017), se estimaban, a finales de 2015, cerca de 1,800 “franceses o residentes extranjeros en Francia involucrados en las redes yihadistas en Siria e Irak, entre los cuales 475 estaban en zonas de combate”. Francia encabezaría, desde este punto de vista, los países europeos proveedores de “yihadistas” o “combatientes”, por delante de Reino Unido, Alemania, Bélgica, Países Bajos, Dinamarca, y España.¹⁰ En dicho informe, el autor define el término “radicalización” con base en una definición del historiador Pierre Conesa: “Una legitimación intelectual, filosófica y religiosa del paso a la violencia”.

Ahora bien, ¿es idóneo el término “radicalización” para describir la legitimación de la violencia? y ¿de qué violencia se trata? Pocos de los que respaldan y usan el término especifican a qué tipo de violencia se refieren, pero, en la mayoría de los casos, se intuye que apuntan a los hechos de terrorismo.

En otro informe, titulado *Valores republicanos, laicidad y prevención de derivas radicales en el campo del trabajo social*, encomendado a Michel Thierry, inspector general de asuntos sociales, tras los atentados del 13 de noviembre de 2015 en París —entre otros, por la ministra de Asuntos Sociales en el gobierno de François Hollande, Marisol Touraine (2012-2017)—, se señala que prevenir el adoctrinamiento de los jóvenes supone una buena comunicación sobre laicidad, la cual no debe parecer hostil a la religión, sino ser presentada como “lo que es común a todos los seres humanos, más allá de sus diferen-

¹⁰ Cfr. Pietrasanta, Sébastien, *La déradicalisation, outil de lutte contre le terrorisme*, París, 2015, disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/154000455.pdf>; *Prévention de la radicalisation. Des outils pour les maires*, París, 2015, disponible en: http://www.maire-info.com/upload/files/prevention_radicalisation.pdf (fecha de consulta: 9 de agosto de 2017).

cias de opciones espirituales o filosóficas, sus creencias o no creencias, en la esfera pública. Afirma el principio de la libertad de conciencia, respaldada por una autonomía del juicio, así como la estricta igualdad de los derechos de todos”.¹¹ También, este informe evoca “la instrumentalización de la laicidad”, fuente de discriminación, marginalidad y, por lo tanto, de un repliegue “integrista”, “islamista” o identitario:

La extrema derecha reivindica cada vez más la laicidad como cobertura de la islamofobia. Ello sólo refuerza la argumentación de los islamistas integristas o de los adeptos de las teorías complotistas, que fácilmente pueden decir: “¿Lo ven? La laicidad es el arma de los que quieren discriminar a los musulmanes, imponernos una sociedad sin dios, negar nuestra identidad”. De ahí la exigencia de un discurso y de una práctica inclusiva de la laicidad —inclusiva no significa elástica o esponjosa—. De ahí el interés de hacer del rechazo de las discriminaciones el centro de las prácticas y de las formaciones sociales.¹²

A partir de los atentados ocurridos el 7 y 9 de enero y el 13 de noviembre de 2015 en París, que provocaron varios centenares de muertos y heridos, en el debate público se habla de manera habitual del fenómeno de la *radicalización*, que supuestamente describe, en un tiempo corto o más largo, los procesos de adhesión a la acción violenta en nombre del islam. Este proceso implicaría a musulmanes, entre ellos conversos, con motivaciones plurales. Pero ¿acaso es justificada la vinculación entre la adhesión a la violencia musulmana y las desviaciones, supuestas o reales, de la laicidad francesa?

A mi juicio, tropezamos con un diagnóstico erróneo de los hechos sociales. Esto se debe a una indeterminación lingüística patente e incluso a un sustancialismo en la utilización de las palabras, en especial, de “radicalización” y “laicidad”. Por lo mismo, estos vocablos con frecuencia son cosificados. El sociólogo Philippe Corcuff, apoyándose en los trabajos del filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), señala, al respecto, “las trampas de las palabras” y “los riegos del sustancialismo”, definido por el pensador austriaco como la “búsqueda de una sustancia que responde al sustantivo”. El sociólogo francés señala lo siguiente: “Al recurrir a una palabra... pensamos tener en las manos una sustancia, una realidad homogénea, incluso

¹¹ Thierry, Michel, *Valeurs républicaines, laïcité et prévention des dérives radicales dans le champ du travail social*, Ministère des Solidarités et de la Santé, Secrétariat d'état chargé des personnes handicapées et de la lutte contre l'exclusion, 2016, p. 12, disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/164000456.pdf> (fecha de consulta: 9 de agosto de 2017).

¹² *Idem.*

antes de haber investigado sobre los fenómenos involucrados”.¹³ Asimismo, el substancialismo es frecuentemente el reverso del déficit de anclaje empírico del discurso.

Agrego, por mi parte, que sin un esfuerzo de historización y de precisión del *corpus* utilizado en nuestras reflexiones, es imposible escapar al substancialismo, al esencialismo, esto es, a la fetichización de conceptos ya vaciados de su substancia o alcance cognitivo y explicativo.

En primer lugar, es útil mencionar brevemente los diferentes argumentos planteados con respecto a la radicalización, al terrorismo o a la violencia en nombre del islam, por tres figuras mediáticas del paisaje académico francés, interesadas en el hecho musulmán desde hace mucho: Olivier Roy, director de investigación en el CRNS;¹⁴ Gilles Kepel, director de Cátedra en la Escuela Normal Superior, y François Burgat, director de investigación emérito en el CNRS. Desde luego, ellos tres no agotan el debate sobre el tema, sin embargo, su *expertise* en la materia es real y ha ocupado buena parte de los debates mediáticos en los últimos años. Intentaremos superar sus querellas y señalar sus aportaciones respectivas.

Cabe mencionar que no buscamos la exhaustividad en un tema tan vasto, el cual sigue enriqueciéndose de manera continua con nuevas y valiosas contribuciones,¹⁵ tal como las propuestas en un artículo del politólogo Xavier Crettiez, que vino subsanar un vacío relativo a la teorización y el estado del arte sobre la radicalización.¹⁶ Expondremos luego nuestras propias

¹³ Cfr. Corcuff, Philippe, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, París, Armand Colin, 2002.

¹⁴ Centre national de la recherche scientifique. N. t.

¹⁵ Cfr. Crettiez, Xavier y Sezé, Romain, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, Institut National des Hautes Études de la Sécurité et de la Justice, Mission de Recherche Droit & Justice, Centre de recherches Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales, 2017.

¹⁶ Crettiez, Xavier, “Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l’engagement violent”, *Revue Française de Science Politique (RFSP)*, vol. 66, pp. 709-727. Este artículo propone una definición de la radicalización: “Definiremos la radicalización como la adopción progresiva y evolutiva de un pensamiento rígido, verdad absoluta y no negociable, cuya lógica interna estructura la visión del mundo de sus autores, que utilizan para hacer visible el repertorio de la acción violenta, en la mayoría de los casos dentro de estructuras clandestinas, formalizadas o virtuales, que los aíslan de los referentes sociales ordinarios y los remiten a un proyección grandiosa de ellos mismos. Tres elementos fundan el acercamiento de la radicalización: su dimensión evolutiva; la adopción de un pensamiento sectario; el uso de la violencia armada”, p. 712. El politólogo escoge incluir a su definición de la radicalización la dimensión armada. No es forzosamente el caso. No estamos plenamente convencidos que la palabra sea la adecuada, ni tampoco satisfechos de restringirla a la dimensión armada de la violencia justificada a partir de un *corpus* religioso.

hipótesis de trabajo y el ángulo metodológico escogido para formularlas de manera pertinente.

II. RADICALIZACIÓN Y VIOLENCIA EN NOMBRE DEL ISLAM. UNA DISCUSIÓN CRÍTICA DE LAS TESIS DE OLIVIER ROY, GILLES KEPEL Y FRANÇOIS BURGAT

Para comenzar, es importante subrayar que las tesis de los investigadores referidos, lejos de excluirse sistemática y definitivamente, aparecen como complementarias en muchos aspectos, al contrario de lo que podrían suponer los protagonistas mismos.

Al expresarse sobre los atentados de París de noviembre de 2015, Olivier Roy afirmó, en un artículo publicado en el periódico *Le Monde* unos días después de los acontecimientos, que “el yihadismo es una revuelta generacional y nihilista”.¹⁷ Por lo tanto, el investigador suponía que los criminales, pertenecientes en su mayoría a los hijos de la segunda generación de la inmigración magrebí, subsahariana o a la categoría de conversos, rechazaban toda forma de principios religiosos y morales, lo que puede parecer bastante contradictorio. Asimismo, lo que les seduciría y los llevaría a la acción violenta no sería propiamente la ideología político-religiosa de la organización Estado Islámico. Al contrario, serían disposiciones previas a la *radicalidad* que los llevarían progresivamente, lenta o rápidamente según los casos, a adoptar la retórica y los códigos de ruptura propuestos y dispensados por las diferentes organizaciones que se valen de un islam violento. En definitiva, para Roy, si existieran otras causas movilizadoras hoy en día, los radicales las escogerían, fuesen o no musulmanas. Al respecto, explica la adhesión a la causa radical en términos tajantes: “la adhesión de los jóvenes a Daesh es oportunista”. Ciertamente, el politólogo quiso, en esta ocasión, marcar sus distancias y diferencias con sus dos colegas François Burgat y Gilles Kepel, al expresar su desacuerdo con el “tercermundialismo” del primero y el “culturalismo” del segundo, supuestos o reales.

En una de sus primeras intervenciones públicas tras los atentados, Roy dio la sensación de querer eliminar la dimensión religiosa de los fenómenos de violencia, aunque matizó su postura al reconocer que, mediante la ruptura con los padres, “la clave de la revuelta” de estos jóvenes era “la ausencia

¹⁷ Roy, Oliver; “Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste”, *Le Monde*, Francia, 24 de noviembre de 2015, disponible en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html (fecha de consulta: 8 de agosto de 2017).

de transmisión de una religión inserta culturalmente”. De hecho, leyendo y relejendo a Roy, nos damos cuenta de que la sobreexposición mediática de los investigadores tiende a hacerlos prisioneros del tiempo presente y, de ahí, gastar la coherencia teórica a largo plazo.

En una de sus obras¹⁸ —por definición más densa que una opinión de prensa—, Olivier Roy aparece más prudente sobre la variable religiosa como potencialmente explicativa del paso a la acción violenta. Ya no exonera completamente al islam tal como interpretado por los involucrados, como marco cognitivo en la genealogía de la violencia yihadista: “No obstante, es evidente que estos jóvenes radicales son sinceramente creyentes: piensan que van a ir al paraíso y su referencial es profundamente islámico”.¹⁹ Expulsada por la puerta, la religión vuelve por la ventana, antes de desaparecer de nuevo: “Son radicales porque escogen serlo, porque la radicalidad misma les parece atractiva”.²⁰ Es una explicación, después de todo, sumamente tautológica.

Por otra parte, Olivier Roy hace una crítica más detallada de los puntos de vista defendidos por Burgat y Kepel en la obra mencionada. En el caso del primero, expone lo que identifica como los límites de un análisis deficiente. Si el islamismo, *a fortiori* violento, es el resultado de una asimetría de las relaciones de fuerzas entre mundo musulmán (dominado) y Occidente (dominante), ¿cómo explicar, sugiere Roy, que “los yihadistas occidentales que dicen ir a Siria para salvar los musulmanes, están en la primera línea de un conflicto armado entre musulmanes”,²¹ es decir, esencialmente entre chiís y sunitas?

Respecto a Gilles Kepel, la crítica es más tupida y mordaz. Lo acusa de “reescribir la historia *a posteriori*”, al establecer

...una continuidad entre la guerra de Argelia, la marcha de los *beurs* de 1983,²² los atentados de 1995, los estallidos de 2005, el apoyo a Palestina, el uso del velo islámico, el desarrollo del consumo halal, e incluso las marchas en contra de la ley El Khomri en junio de 2016 y el actual terrorismo, que sería finalmente la culminación de un proceso de fracaso/rechazo de la integración.²³

¹⁸ Roy, Oliver, *Le djihad et la mort*, París, Seuil, 2016.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁰ *Ibidem*, p. 74.

²¹ *Ibidem*, pp. 82 y 83.

²² N. t. “Beurs” es un término que surge en los años ochenta para designar a los descendientes de migrantes de origen norteafricano residentes en Francia.

²³ Roy, Oliver, *Le djihad... cit.*, p. 62. Encontramos una crítica de las explicaciones linearias de Gilles Kepel en Geisser, Vincent, “Gilles Kepel hanté par l’islamisation de la France. Des banlieues de l’islam aux banlieues djihadistes”, *Orient XXI*, 2016, disponible en: <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149>.

De la misma manera, Olivier Roy, que prefiere la tesis de la “islamización de la radicalidad” a la de la “radicalización del islam” —la expresión es del antropólogo Alain Bertho—, identifica en los escritos de Kepel una tendencia a hacer del salafismo la puerta de entrada del yihadismo o de la acción armada: “Es muy común hacer del yihadismo una extensión del salafismo. No todos los salafistas son yihadistas, pero todos los yihadistas serían salafistas, y por lo tanto, el salafismo sería la antecámara del yihadismo. En una palabra, la radicalización religiosa sería la primera etapa de la radicalización política”.²⁴ Atento a las diferentes posturas en los debates públicos, en la universidad y en los medios de comunicación, Roy, sin embargo, es más elocuente que hace poco respecto de las consecuencias o implicaciones potenciales del salafismo sobre el cuerpo social, aunque no desemboque necesariamente en el terrorismo: “No se trata aquí de exonerar el salafismo de dos responsabilidades mayores”: la primera (que tiene en común con otros fundamentalismos cristianos o judíos) es la “secesión” con la sociedad secular y el rechazo de lo que es considerado ahora como valores comunes europeos (derechos LGBT, primacía de la libertad individual, rechazo de hacer de la familia tradicional el único lugar de la procreación legítima, carácter absoluto de la libertad de expresión, etcétera). La segunda responsabilidad es moral y propia del salafismo: aunque los predicadores salafistas o asimilados pueden probar que los terroristas no provienen de sus parroquias (lo que es estadísticamente cierto), existe sin embargo una fuerte proximidad entre algunos temas fundamentales de esta corriente y los conceptos de Daesh.²⁵ Dicho de otra manera, si no existe en la mirada de Roy un *continuum* obligado entre las prácticas salafistas y los crímenes de masa (y lo sigo en este punto), admite con Kepel que dichas prácticas plantean dificultades para la coexistencia (sociabilidad) y la organización de una sociedad pluriconfesional, dentro de la cual coexisten *de facto* creyentes y no creyentes.

Algún tiempo después de los atentados del 13 de noviembre de 2015, Gilles Kepel escribió con Antoine Jardin el libro *Terror en el Hexágono: Génesis del yihad francés*.²⁶ Sobre el mismo tema, el politólogo redactó opiniones de prensa y contestó diversas entrevistas en la prensa francesa, muchas de ellas disponibles en internet. El hilo conductor del análisis del investigador respecto de los actos de terrorismo en nombre del islam puede resumirse a dos ejes estrechamente solidarios: primero, un rigorismo religioso, de tipo

²⁴ *Ibidem*, p. 73.

²⁵ *Ibidem*, pp. 99 y 100.

²⁶ Kepel, Gilles y Jardin, Antoine, *Terror en el Hexágono. Génesis del yihad francés*, París, Gallimard, 2015.

islámico y después salafista, se desarrolló a lo largo de las últimas décadas e impuso su estigma, o su ley, en los barrios populares franceses que concentran una fuerte población musulmana; segundo, esta ideología salafista, que parece haber proliferado dentro del islam francés, es el preludeo a la violencia armada, esto es, al yihadismo. En términos libres de ambigüedad, Gilles Kepel afirma que “El salafismo es el telón de fondo cultural del yihadismo”.²⁷ Asimismo, el autor responsabiliza simbólicamente a la totalidad de la familia salafista de los crímenes de masa, sin distinguir entre la pluralidad de los modos de acción utilizados por los individuos o grupos que se reivindican de esta corriente. También, critica a Olivier Roy por su desconocimiento del idioma árabe y de la ideología salafista²⁸ que, considera, subestima. La crítica no es necesariamente fundada, ya que muchos de los actores musulmanes violentos utilizan desde hace varios años el idioma francés en su propaganda.

Gilles Kepel postula también que el ideólogo Abou Moussab al-Souri —ingeniero sirio formado en Francia, ex miembro de los Hermanos Musulmanes y autor de un texto en árabe titulado *Llamado a la resistencia islámica mundial*, compuesto de 1,600 páginas y publicado en internet en 2005—²⁹ es el verdadero padre del “yihad de tercera generación”, es decir, el que pondría en práctica actualmente la organización Estado Islámico y sus partidarios en todo el mundo. Este teórico aboga por un activismo violento que sigue una lógica “reticular” y ya no “piramidal” como Al Qaeda. De acuerdo con el autor, el fracaso de la integración del islam de Francia habría allanado el camino del yihadismo.

Finalmente, François Burgat, mediante dos textos —un artículo de prensa³⁰ y una obra—,³¹ se distancia a su vez de Gilles Kepel y Olivier Roy. Más

²⁷ Toranian, Valérie, “Gilles Kepel: «Le salafisme est l’arrière-plan culturel du djihadisme»”, *Revue des Deux Mondes*, París, 2016, disponible en: <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/gilles-kepel-le-salafisme-est-larriere-plan-culturel-du-djihadisme> (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

²⁸ Kepel, Gilles y Rougier, Bernard, “«Radicalisations» et «islamophobie»: le roi est nu”, *Liberation*, París, 2016, disponible en: http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535 (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

²⁹ Al-Souri, Abou Moussab, *Llamado a la resistencia islámica mundial*, 2005, disponible en: <https://ia800303.us.archive.org/25/items/Dawaaah/DAWH.pdf> (fecha de consulta: 28 de febrero de 2018). Brugat, François, “Réponse à Olivier Roy: les non-dits de «l’islamisation de la radicalité»”, París, 2015, disponible en: <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-parti-pris/20151201.RUE1504/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-de-l-islamisation-de-la-radicalite.html> (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

³⁰ *Idem*.

³¹ Burgat, François, *Comprendre l’islam politique. Une trajectoire de recherche sur l’altérité islamiste, 1973-2016*, París, La Découverte, 2016.

allá de la radicalización, que percibe más como política que religiosa, Burgat ve en el islamismo o el salafismo una dimensión más “metafórica” que “religiosa”, en particular, la expresión de una revancha de las sociedades del sur, o de los musulmanes, sobre las políticas hegemónicas occidentales. Los que no adoptarían esta interpretación,³² como Olivier Roy y Gilles Kepel, estarían del lado de lo “políticamente correcto”, esto es, la exoneración de Occidente como posible responsable del terrorismo, y la inculpación del islam y de los musulmanes por sí mismos. Peor aún, para el politólogo de Aix-en-Provence, sus colegas ignoran por completo la asimetría entre los “dominantes” (los verdaderos responsables de las violencias en el mundo) y los dominados (los radicales del islam).

Es posible señalar rápidamente un límite a la tesis de François Burgat: considerar la radicalidad, el radicalismo o la radicalización de índole “musulmana” o “islámica” como la simple consecuencia de una relación de fuerza desigualdad entre Occidente y los mundos del islam no puede ser satisfactorio analíticamente:³³ el régimen de Arabia Saudita, que goza de una relación privilegiada con Estados Unidos y muchos países de Europa del Oeste, y que dispone además de recursos importantes provenientes de los yacimientos de petróleo, adopta una lectura integral o integralista del islam. Ni la laicidad, ni las injerencias occidentales supuestas o reales son la verdadera causa de la elección de dicha orientación religiosa, que se desarrolla en un territorio mayoritariamente musulmán, que no sufre las agresiones “occidentales”. Ahora bien, ¿qué podemos sacar de todo lo dicho anteriormente?

III. ACUERDOS, DESACUERDOS Y COMPLEMENTARIEDAD EXPLICATIVA: DESPOLARIZAR LOS ANÁLISIS

Al contrario de los autores mencionados, lo que nos interesa primordialmente en la cuestión de la violencia en nombre del islam (expresión que, personalmente, prefiero en lugar de “radicalización”) no es propiamente enfocarnos en el detonante o las motivaciones más o menos verbalizadas de los actores calificados como “radicalizados”, en otras palabras, las que conducen a la acción extrema, o al terrorismo. En cambio, me enfoco más en las genealogías

³² *Ibidem*, p. 255.

³³ Cfr. Seniguer, Haoues, “Lutte contre le terrorisme : attention à ne pas tomber dans le manichéisme”, *Libération*, 6 de septiembre de 2017, disponible en: http://www.liberation.fr/debats/2017/09/06/lutte-contre-le-terrorisme-attention-a-ne-pas-tomber-dans-le-manicheisme_1594276.

ideológicas, textuales o discursivas, que hacen hincapié en las intersecciones entre formas variadas de integralismo religioso musulmán, a pesar del antagonismo en los modos de acción de los diferentes grupos e individuos. Lo anterior constituye el núcleo de la demostración. Además, buscamos poner la llaga sobre el desarme moral de los jefes religiosos suní (los grandes nombres de la teología suní mundial contemporánea), *a priori* opuestos al terrorismo, frente al surgimiento de Daesh (u organización Estado islámico) y de sus ejecutantes.

Sin negar la “racionalidad situada”, en el sentido que le da el sociólogo francés Raymond Boudon (razones enunciadas por actores sociales en función de su contexto), podemos avanzar la idea de que el integrismo religioso puede ser una elección autónoma y deliberada de los actores sociales, que lo adoptan no tanto por móviles contextuales (geopolíticos, por ejemplo) sino existenciales, ya que responde a su ser y visión del mundo. Este integralismo ya tendrá o no efectos violentos sobre el entorno individual o colectivo del individuo. Finalmente, es necesario señalar que la violencia del discurso religioso no se reduce a su cara más visible o espectacular, esto es, la violencia física o terrorista.

De esta manera, la cuestión del integralismo religioso rebasa el problema de la radicalización, del islamismo o del salafismo, así como la cuestión de las capacidades de la regulación jurídica y política propuesta por el marco laico francés. Los integrales o integralistas musulmanes respetan en general formalmente la laicidad francesa, al no poder ser de otra forma. Sin embargo, la ven de manera negativa desde el punto de vista filosófico, ya que insta una separación entre lo político y lo religioso.

Ahora bien, más allá de los puntos de acuerdo reales en algunos aspectos con los principales investigadores presentes en el debate público, ¿cuáles elementos, además del ángulo metodológico elegido, nos separan de sus posturas?

En la visión de Olivier Roy y más aún en la de François Burgat, no hay reflexión sistemática y profunda sobre el lugar de la variable religiosa en las dinámicas de violencia contemporánea de los actores individuales y colectivos, que se hallan dentro o al margen de organizaciones como el Estado islámico. Y en el caso de Gilles Kepel, que sí está interesado en este punto, hay una tendencia a reducir todo al salafismo y a descuidar las intersecciones ideológicas entre varios tipos de integralismos. Asimismo, razona si la teoría del yihad era propia del salafismo y de los salafistas, cuando permanece potente y central en la ideología de los Hermanos Musulmanes, corriente nacida durante la primera mitad del siglo XX en Egipto y que luego se difundió rápidamente a escala mundial, en contextos mayoritariamente musulmanes primero, y luego en Norteamérica y Europa.

IV. NUESTRAS TRES HIPÓTESIS EXPLICATIVAS DE LA VIOLENCIA EN NOMBRE DEL ISLAM

En primer lugar, considero que *algunos* discursos religiosos musulmanes de tipo integral,³⁴ sin necesariamente llamar a la violencia física, al crimen o al terrorismo, y que respetan por lo menos formalmente el marco jurídico laico, pueden encerrar y fomentar una violencia de tipo simbólico, y cuestionar algunos presupuestos filosóficos de la laicidad. No obstante, desde este punto de vista, la hiperfocalización del debate público en Francia sobre el problema específico de la radicalización oculta a mi juicio este aspecto esencial de la discusión en torno a los tipos del islam y de los musulmanes que viven en Francia, y más allá, en un contexto mayoritariamente musulmán, donde el islam es a veces religión de Estado, lo que puede ser también un facilitador suplementario de la radicalidad religiosa.

En segundo lugar, hay una fuerza propia, autónoma y motriz de la religión, que no necesita forzosamente de un contexto político o geopolítico para manifestarse de manera más o menos violenta. Para respaldar esta tesis, nos apoyamos principalmente en la lectura del filósofo polaco Leszek Kolakowski (1927-2009). En un esquema weberiano —en el cual prima la dimensión comprensiva de los actores estudiados, como bien lo pone en perspectiva el investigador estadounidense Daniel L. Pals—,³⁵ la religión sigue siendo interactiva (relacional). En otros términos, puede ser a la vez “causa” y “efecto”, a veces “causa”, otras veces “efecto”, de la acción social. Por otro lado, el trabajo del filósofo polaco ya citado, autor de una *Filosofía de la religión* publicada en 1985, demuestra claramente la “autoridad autó-

³⁴ Cfr. Donegani, Jean-Marie, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993. El investigador subraya que el integralismo o el holismo, que consiste esencialmente en la fusión de los ámbitos privado y público del individuo, es una «tendencia» de las «religiones abrahámicas», las cuales, haciendo hincapié en «la cuestión de la verdad», exigirían «la sumisión entera del hombre a sus imperativos» cuya teocracia sería una de sus manifestaciones paroxísticas. Otra de las tendencias fuertes del integralismo, tal como definido por Donegani, consiste en algunos individuos en postular que “la religión manda todos los aspectos, incluso los no religiosos, del sistema de actitudes y de comportamientos; es a partir del polo religioso de sus sistemas de actitudes que estos sujetos unifican su personalidad e integran el conjunto de sus papeles y comportamientos correspondientes”, p. 21. Finalmente, un último punto señalado por el politólogo me llamará todavía más la atención cuando escribe: “...El problema de la religión integral o marginal toca a la vez la economía psicóloga individual y la organización social y cultural”, p. 22.

³⁵ Pals, Daniel L., *Eight Theories of Religion*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2006.

noma” de las religiones y su fuerza motriz interna sobre agentes orientados, tanto desde el punto de vista psíquico como físico, por sus enunciados: “Si las religiones pudieron responder, como lo hicieron siempre a lo largo de la historia, a todas las necesidades de orden secular —político, sociales, cognitivos—, sólo fue posible a condición que lo sagrado dispusiese de una autoridad autónoma y no fuese percibida como una herramienta”.³⁶ Para hacerlo, debemos tener en cuenta la naturaleza de la palabra de los cleros más visibles del campo islámico mundial, y su circulación en una multiplicidad de espacios, mediante la pluralidad de vectores que usa para ser ampliamente difundida.

En tercer lugar, ciertamente, la laicidad no es el antídoto absoluto a la radicalización o al paso a la acción violenta en nombre del islam. Sin embargo, el principio laico puede ser una herramienta que favorece otra relación, más ética y menos normativa, del creyente con su religión o su fe. Sin embargo, en determinadas situaciones políticas, algunos tipos de interpretación de la laicidad, que valoran una posible extensión de los ámbitos de aplicación, por ejemplo, en las empresas, a la universidad o incluso en el espacio público en su totalidad, pueden producir efectos de repliegue y/o escalada identitaria.

V. LAS JUSTIFICACIONES RELIGIOSAS DE LOS ACTORES MUSULMANES VIOLENTOS: CUANDO POLÍTICA Y RELIGIÓN SE ENTREMEZCLAN

Conviene ser puntual al respecto: jamás excluyo completamente la dimensión política y geopolítica en la perpetración de actos de violencia hechos en nombre del islam. Abogo por un enfoque multifactorial, adoptando, una vez más, los consejos del sociólogo Max Weber.

Amédy Coulibaly, el asaltante del Hypercashier de la Porte-de-Vincennes del 9 de enero de 2015, explica su acción en estos términos (tal como transcritos en la prensa ya que fueron grabados):

A cada vez, ellos intentan hacer creer que los musulmanes son unos terroristas. Yo, nací en Francia. Si no hubieran atacado en otro lugar, yo no estaría aquí... Hubo el norte de Malí y hubo Siria, un montaje, al mismo tiempo... No hubo exacción en Malí... Tienen que parar... de atacar el Estado islámico, de quitarle el velo a nuestras mujeres, de meter a nuestros hermanos en la cárcel por nada... Para nosotros, es la ley del talión. La conocen muy bien... Alá ha dicho en el Corán: “Ellos transgreden, transgredan a transgresión

³⁶ Kolakowski, Leszek, *Philosophie de la religion*, París, Fayard, 1985, p. 282.

igual”. Si tocan a nuestros niños, a nuestras mujeres, a nuestros combatientes, atacamos a los hombres que nos combatan.³⁷

Si nos quedamos con estas palabras, la dimensión política aparece como predominante en las justificaciones de la toma de rehenes. No obstante, siguen siendo apoyadas en un dispositivo teórico de naturaleza religiosa. Otros fragmentos, también dados a conocer por la prensa,³⁸ revelan, además de la dimensión conspiracionista, una tendencia antisemita, que Amédý Coulibaly vincula con un Dios que reprobaban los judíos en su naturaleza misma: “No entendieron, ¿o sí? ¿De qué origen son ustedes?” “Judío”, contesta alguien, a lo que Coulibaly replica: “Ah bueno, ¿entonces sabes por qué estoy aquí! ¡Allahu akbar!” El antisemitismo es perfectamente explícito.

En la publicación núm. 7 del órgano de propaganda en idioma francés de la organización Estado Islámico (*dar al-islam*), está escrito, tras los atentados del 13 de noviembre:

En un ataque bendecido, cuyas causas han sido facilitadas por Alá, un grupo de creyentes de soldados del Califato —qué Alá les dé fuerza y victoria— atacó la capital de las abominaciones y perversiones, la que lleva el estandarte de la cruz en Europa: París... Francia y sus seguidores deben saber que siguen siendo el principal blanco del Estado islámico y que siguieron oliendo el olor de la muerte por haber encabezado la cruzada, haberse atrevido a insultar nuestro profeta, jactarse de combatir el Islam en Francia y haber golpeado a los musulmanes en tierra del Califato con sus aviones...

Lo anterior puede parecer eminentemente político, y más cuando los propagandistas relacionan la entrada de Francia en una coalición con vocación a bombardear las posiciones del Estado islámico el viernes 19 de septiembre de 2014 y los atentados de 2015. Pero también el texto señala que “Los aviones *Rafales* franceses bombardearon el Estado islámico por odio del islam y de la *sharia*”. Para probar que en el discurso del Estado islámico es central una concepción integral de la religión musulmana, que va más allá del solo espacio geopolítico de confrontación con Francia y los

³⁷ Coulibaly, Amedý, “Dans un enregistrement, Amedý Coulibaly se justifie auprès de ses otages”, *Les Inrockuptibles*, disponible en: <http://www.lesinrocks.com/2015/01/news/dans-un-enregistrement-amedý-coulibaly-se-justifie-aupres-de-ses-otages> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2017).

³⁸ “Les insultes antisémites de Coulibaly à ses victimes de l’Hyper Cacher”, *Libération*, 26 de febrero de 2015, disponible en: http://www.liberation.fr/societe/2015/02/26/les-insultes-antisemites-de-coulibaly-a-ses-victimes-de-l-hyper-cacher_1210189 (fecha de consulta: 11 de agosto de 2017).

“cruzados”, basta con citar algunos fragmentos más: “No hay duda que Alá no nos ha dejado sin exponer de manera detallada la manera de establecer esta religión. La misma *sirah* del profeta Muhammad es considerada como una metodología detallada para establecer la religión en la tierra, juzgar y administrar los servidores de Alá por Su Ley”.

*Las intersecciones ideológicas entre diferentes variedades de integralismo musulmán: lo impensado de la violencia del discurso teológico sunita contemporáneo*³⁹

Algunos intelectuales musulmanes, como los egipcios Faraj Foda (1946-1992) y Nasr Hamid Abou Zayd (1943-2010), fueron condenados por la justicia y/o por el magisterio religioso oficial de su país por delito de opinión religiosa. El primero fue asesinado por activistas de la organización islamista armada Al-Gama’*a* al-Islamiyya el 9 de junio de 1992, tras haber sido acusado de blasfemia por los ulemas de la Universidad de al-Azhar. Gad al-Haq, un jeque de al-Azhar, adoptó una fatwa que acusaba a Foda de pertenecer “a los enemigos del islam”. Por su parte, Muhammad al-Ghazali (1917-1996), figura de al-Azhar y antiguo miembro de los Hermanos Musulmanes, legitimó la pena de muerte para una persona reconocida como apóstata. Nasr Hamid Abu Zayd tuvo que exiliarse al ser reconocido culpable de apostasía por la Corte de Apelación de El Cairo y, por lo tanto, obligado a divorciarse de su mujer musulmana, en 1995.

Una de las tesis que defiendo, como ya lo he dicho, es que la religión, su gramática, las representaciones que algunas de sus figuras tutelares cultivan, difunden y actualizan —sin necesariamente neutralizar el prurito violento que viene de lo más profundo de los siglos— producen efectos concretos sobre la acción de los agentes y las interacciones sociales ordinarias, especialmente en las personas que le dan una centralidad en su vida. Asimismo, no se puede tratar con indolencia o desprecio el discurso religioso, aun cuando importa considerarlo a escala de la historia, del trasfondo ideológico de los actores y del contexto en el cual se expresan. Es por eso que defendemos una

³⁹ El islamólogo egipcio, del cual hablaremos a continuación, Nasr Hamid Abu Zayd, demostró que entre el “discurso moderado” y el “discurso extremista” se trata en muchos casos de una “diferencia de grado y no de naturaleza”, ya que el discurso islámico contemporáneo dominante, aun cuando se presenta como “moderado”, se apoya sobre fundamentos que permiten, en algunas circunstancias, justificar y legitimar la misma violencia que el discurso religioso más extremo. Cfr. Abu Zayd, Nasr Hamid, “Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels”, *Égypte/Monde arabe*, 2008, núm. 3, disponible en: <http://ema.revues.org/243>.

idea que estructura toda nuestra reflexión: la religión puede ofrecer un marco de pensamiento, que determina la relación del sujeto con el mundo; en otras palabras, es menos la radicalización política que genera una radicalización religiosa, sino lo contrario, dada la potencia causal intrínseca de lo religioso.⁴⁰

Al respecto, dos fechas son particularmente significativas: el 7 de febrero de 2012, con ocasión de una concentración organizada en el Cairo, bajo la presidencia de Mohamed Morsi, 107 personalidades⁴¹ “ulemas e intelectuales de diferentes corrientes islámicas y políticas”, “oficiales o no oficiales”, dieron a conocer una declaración. En dicho documento, denunciaron cualquier apoyo a las fuerzas del régimen de Bashar al-Assad. Por un lado, los autores llamaron a sus partidarios al “apoyo material y simbólico necesario del Ejército Sirio Libre y de todos los revolucionarios”, lo que suponía también apoyar a los movimientos islamistas más radicales.

En tanto, por el otro lado, exhortaron a “los pueblos árabes e islámicos” a organizar la “retirada de los embajadores (en puesto en Siria), enviando, por ejemplo, cartas de protesta a los Estados que apoyan el régimen Assad, especialmente Rusia y China”. Múltiples personalidades, de los más eminentes a los menos conocidos del mundo árabe y musulmán, pero no solamente, se hallaron uno al lado del otro en dicha concentración, entre ellos Yusuf al-Qaradawi, presidente de la Unión Internacional de los Ulemas Musulmanes (UIISM) y miembro del Consejo Europeo de la Fatwa y de la Investigación (CEFR), Ali Jum’a, el muftí de Egipto, el jeque Abdallah Ben Biya, ex miembro de la Unión Internacional de los Sabios Ulemas Musulmanes (UIISM) y miembro del Consejo de la Fatwa y de la Investigación, el jeque Rachid Ghanuchi, líder tunecino de Ennahda y miembro de la UIISM y del CEFR, el queje marroquí Ahmad Raisuni, ex presidente del Movimiento Unidad y Reforma en Marruecos y actual vicepresidente de la UIISM, etcétera. La declaración, insiste, en particular, sobre la “vergüenza e infamia” de Dios que golpeará a “los testigos y todos los que se callan” sobre “la sangre vertida” por los inocentes de Siria bajo los golpes de del régimen de Bashar al-Assad y de sus aliados libaneses e iraníes. En este llamado está escrito: “...Hacemos un llamado a los musulmanes y al mundo libre para apoyar este Ejército (Sirio Libre), en todo medio posible, ya sea material o simbólico” en vista de la “obtención de su libertad y sus derechos”, al mismo tiempo que “la preservación de los derechos de las minorías religiosas y étnicas” de Siria.

⁴⁰ Kolakowski, Leszek, *Philosophie de la religion*, cit., p. 282.

⁴¹ “Científicos de la nación emiten una declaración y fatwa sobre los eventos de Siria”, *Islam Today*, 7 de febrero de 2012, disponible en: <http://www.islamtoday.net/albasher/artshow-12-162869.htm> (fecha de consulta: 13 de octubre de 2016).

Al-Qaradhâwî, por su lado, declaró durante la primavera de 2013 que “el yihad en Siria se ha vuelto una obligación individual y (ya) no colectiva”, especialmente, ante las injerencias de milicias iraníes y libanesas chiíes (en particular el Hezbolá), y que este yihad “no requiere el consentimiento de los padres” salvo si uno de ellos se halla en una situación de dependencia “urgente” respecto al hijo. Es el mismo jeque que declaró también que los “nusayrís (alauitas) son más infieles que los judíos o los cristianos”, reactivando una fatwa del teólogo Ibn Taymiyya (1263-1328), figura muy popular en los ámbitos neosalafistas. El antichuísmo, y más ampliamente el conflicto sunita-chuí, aparece más intenso que nunca y como motor en los conflictos sirio e iraquí en el momento en que escribimos estas líneas.

Al analizar de cerca la naturaleza de cierto discurso religioso sunita de alcance internacional, debemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿tiene dicho discurso algo que ver con la laicidad francesa, incluso “identitaria”? y ¿en qué consiste esta laicidad? Mi hipótesis es que, si bien existe una reapropiación de tipo identitario de la laicidad francesa por parte de algunas corrientes políticas, no es posible hacer de esta realidad una causa determinante de la crispación religiosa que puede existir en los ámbitos musulmanes franceses de tendencia integral.

VI. EL ASCENSO DE UNA LAICIDAD CULTURAL E IDENTITARIA

Para evocar el ascenso o el desarrollo de una concepción menos jurídica que cultural⁴² de la laicidad en Francia, no volveremos sobre las polémicas generadas por el uso del velo islámico de jóvenes musulmanas en la secundaria de Creil en 1989. Un giro político se da en junio de 2003 con la entrega del informe de François Baroin —entonces vicepresidente de derecha de la Asamblea Nacional— titulado “Por una nueva laicidad”. El título asume por sí mismo una suerte de ruptura con la historia de la tradición laica consagrada hasta entonces. En primer lugar, el informe hace hincapié sobre una situación geopolítica particular: el cuestionamiento, en contexto mayoritariamente musulmán pero no solamente, de las conquistas de la laicidad. Desde

⁴² Entendemos aquí por “concepción cultural” o culturalista, la idea de que la laicidad no sería simplemente una herramienta jurídica de separación entre la Iglesia y el Estado, o de neutralidad de los agentes del servicio público o de la administración pública, sino más bien un instrumento de promoción de la secularización en el espacio público y lugares de vida colectiva, para evitar el riesgo, real o supuesto, de control intolerante de la religión sobre los individuos, en especial, los menores de edad.

la introducción, Baroin asocia la laicidad al “espíritu de la Ilustración”, lo que no es trivial. Se trata manifiestamente de valorizar la dimensión emancipadora de la laicidad como distanciamiento crítico, desde el punto de vista de las ideas y de las representaciones sociales, de toda forma de ideocracia religiosa que buscaría ser hegemónica. En el texto, el mandatario muestra que ante el riesgo de estallido identitario del país bajo el peso de las reivindicaciones comunitarias —religiosas especialmente— “la emancipación y la autonomía de los ciudadanos” son centrales. Se apuntan implícitamente a las poblaciones musulmanas: “La laicidad está puesta en tela de juicio y rechazada”. “Es un hecho..., prosigue el reporte, por parte de algunas poblaciones inmigrantes... quienes, provenientes de una cultura no laica y democrática, no perciben el sentido de este principio”. Se postula en estas palabras una extrañeza de algunas categorías de la población francesa por sus orígenes extraeuropeos, cuando la mayoría nacieron y se socializaron en Francia, lejos de su país de origen.

El razonamiento del mandatario es el siguiente: algunas poblaciones tienen orígenes migrantes, provenientes generalmente de Estados semidemocráticos, semiautoritarios o francamente autoritarios, donde no existe la laicidad, entonces, fatalmente, dichas poblaciones sólo pueden ser *a priori*, reacias a los ideales laicos.

Esta voluntad de forjar “una nueva laicidad” se explica por el contexto internacional, en particular, “el terrorismo con la invocación divina para justificar los atentados y especialmente los del 11 de septiembre” o actos de terror practicados en Irak tras la invasión angloamericana. En la exposición de los argumentos que buscan justificar el advenimiento de esta nueva laicidad, es incontestable que el texto responde coyunturalmente a lo que es percibido como una crisis de convivencia, no apunta específicamente al islam y los musulmanes al mencionar “la cuestión de los ritmos escolares que concierne a la vez a los judíos (*sabbat*) y los musulmanes (*ramadán*), las reivindicaciones específicas en términos de régimen alimenticio”, etcétera. La paradoja es la siguiente: el informe parece apuntar, en algunos aspectos, una especificidad supuesta de las poblaciones musulmanas en su relación problemática con la laicidad, pero, por el otro lado, como ya se ha indicado, el cuestionamiento de la laicidad parece también ocurrir en otras poblaciones.

El Frente Nacional, partido de extrema derecha francés, aprovechó el contexto de conflictos en el Medio Oriente en el 2000 y de los debates en torno al lugar de los musulmanes y del islam en Francia, para instrumentar la laicidad y hacer de ella un proyecto identitario y orientado en contra del

islam: “Cuando muchas voces en el PS⁴³ y UMP⁴⁴ (hoy en día Los Republicanos) llaman poner en entredicho la laicidad con el propósito de poder financiar el islam, el Frente Nacional, de su lado, se ostenta como un defensor acérrimo de los principios y textos que fundan la Laicidad en Francia”.⁴⁵

No se sabe con certeza a qué principios se refiere el partido: ¿*quid* de las libertades de conciencia y de culto de estos musulmanes? Se nota la focalización sobre el islam por las referencias más o menos implícitas a dicha religión:

La laicidad es nuestra última protección ante el comunitarismo solapado que amenaza la unidad de la Nación. Asimismo, el Frente Nacional no sólo exige una aplicación estricta de la Laicidad, sino que pide también la extensión de sus principios al espacio público en su conjunto, en la Universidad, en el trabajo y en los transportes.

Otras propuestas van en el mismo sentido:

El respeto de la Laicidad, tal como la concebimos, es la prohibición del financiamiento público de las mezquitas y de otros lugares de culto, pero también la prohibición de financiamiento por parte de Estados extranjeros; es el rechazo de los acomodados específicos del tiempo laboral en función de consideraciones religiosas o horarios separados; es la prohibición del uso de signos religiosos ostensibles en todos los lugares públicos.

El Frente Nacional utiliza cada vez más la laicidad como un nuevo instrumento político para señalar a las poblaciones francesas, provenientes de la inmigración, la alterización de ellas, en particular, las que practican el culto musulmán y que son visibles en el espacio público: de acuerdo con la lectura del partido nacionalista francés, el “comunitarismo” musulmán sería un hecho masivo. De hecho, la laicidad nunca es objeto de una definición en un discurso con fuertes tintes nacionalistas, y el uso de los signos religiosos en el espacio público sería, de acuerdo con él, ya el signo de una extranjería irrefragable, de un “comunitarismo” latente o evidente, de una manifestación antilaica y “extremista”.⁴⁶

⁴³ Partido Socialista, n. t.

⁴⁴ Unión para un Movimiento Popular, n. t.

⁴⁵ Frente Nacional, “Ley de 1905 sobre laicidad: no a su debilitamiento por el UMPS, ¡sí a su aplicación real!”, disponible en: <https://www.rassemblementnational.fr/loi-de-1905-sur-la-laicite-non-ason-affaiblissement-par-lumps-oui-a-son-application-reelle> (fecha de consulta: 3 de marzo de 2018).

⁴⁶ Frente Nacional, “Laicidad: depende de la República ser demandante”, 24 de agosto de 2016, disponible en: https://www.rassemblementnational.fr/communiqués/laicite-cest-a-la-republique-detre-revendicative/?doing_wp_cron=1502196423.3452579975128173828125 (fecha de consulta: 11 de marzo de 2017).

¿Pero el rigorismo moral y la radicalidad calificada de “islámica” siempre tienen un vínculo con las derivas de una laicidad con resabios identitarios que calla su nombre? Los musulmanes integrales, por su visión misma de la religión, son generalmente abiertamente hostiles a la laicidad en todas sus formas, que es el contexto considerado, y *a fortiori* donde el islam es a la vez mayoritario e institucionalizado.

VII. MARRUECOS O EL INTEGRISMO COMPARTIDO

Volver a un contexto mayoritariamente musulmán —Marruecos, por ejemplo— es la ocasión de precisar que el integrismo prospera tanto más cuando no es frenado política e institucionalmente. Sobre todo, la institucionalización del islam no es una garantía absoluta contra el desarrollo de un integralismo maximalista, que puede ir hasta la utilización de una violencia desatada. Por lo tanto, la causa no debe ser imputada a una laicidad agresiva o a la hegemonía occidental.

Una autoridad religiosa tan prestigiosa en los mundos del islam suní, como es la Encomienda de los Creyentes —de hecho, el soberano alauí es Comandante de los creyentes desde inicios de los años sesenta—, no impidió el surgimiento de grupos islamistas radicales desde los años 1970 como la Chabiba islamia, ni tampoco la práctica de atentados en el territorio nacional, y mucho menos la salida de un gran número de nacionales hacia los escenarios de guerra extranjeros, principalmente en Irak y Siria. Algunos acontecimientos y números vienen a matizar una imagen o una representación positiva, ordinariamente vinculada en Marruecos y al extranjero, de una “excepción o especificidad marroquí”, incluso la valoración de la “ejemplaridad” marroquí en la lucha contra el terrorismo.⁴⁷ De hecho, no es porque un Estado logra disuadir o impedir la acción violenta por medios de seguridad, que ello significa que es realmente capaz de eliminar las condiciones ideológicas de los deseos de recurrir al terrorismo: el 16 de mayo de 2003, una serie de cinco ataques suicidas se llevaron a cabo en Casablanca y tomaron por blanco lugares frecuentados por extranjeros (edificio de la Alianza israelita, cementerio judío, consulado de Bélgica en Marruecos), dejando un saldo de 41 muertos y un centenar de heridos; el 11 de marzo de 2004, Madrid fue golpeada por atentados que dejaron 180 muertos y cerca de 2,000 heridos tras la detonación de explosivos en trenes. Estos crímenes

⁴⁷ Amal, Kenin, “Pandoud destaca el éxito del modelo marroquí en la lucha contra el terrorismo”, *Hespress*, 21 de abril de 2016, disponible en: <https://www.hespress.com/orbites/303391.html> (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

fueron cometidos en su mayoría por marroquíes; el 28 de abril de 2011, explotó una bomba detonada a distancia en el hotel-restaurant Argana de Marrakech, matando a 17 personas e hiriendo a 20 más. Y, en los atentados recientes de Barcelona, que involucraron de nuevo ciudadanos marroquíes, el balance fue de 15 muertos y una cincuentena de heridos. Otros atentados fueron desbaratados en Marruecos en los últimos meses y años, con el desmantelamiento de algunas redes terroristas. Desde 2002, 324 atentados habrían sido frustrados y 155 células terroristas desmanteladas. En mayo de 2016, un artículo de prensa mencionaba “1,600 yihadistas” marroquíes establecidos en las zonas siro-iraquíes, entre los cuales 758 se habrían sumado a Daesh, 100 a Harakat Sham al-Islam y 52 más o menos cercanos a al-Qaeda. En mayo de 2017, un responsable de seguridad comunicó nuevas cifras al periódico de lengua árabe *CNN*: 1,631 marroquíes serían comprometidos en “grupos extremistas en Siria e Irak”, cuya mayoría se hubiera sumado a Daesh con 865 individuos; 558 habrían sido matado en los combates; una mayoría estaría en Siria. 333 tendrían menos de 17 años, entre los cuales 152 serían niños; 284 mujeres habrían alcanzado a sus “esposos combatientes”; 52 mujeres habrían regresado, así como 15 menores.⁴⁸ Los marroquíes, justo detrás de los tayikos, serían entre los activistas extranjeros presentes en el lugar, los que más ataques suicidas harían en las zonas controladas por Daesh en Irak y Siria.⁴⁹

Podríamos tomar otro hecho ilustrativo, siempre a partir del caso marroquí, para mostrar que un contexto que puede objetivamente ser favorable al integralismo musulmán, cualquiera que sea su forma, puede fácilmente voltearse contra los titulares del poder que lo alimentan y lo fomentan: el jeque Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Maghraoui, principal figura del neosalafismo marroquí,⁵⁰ fundó en 1975 la asociación para la predicación del Corán y de la Sunna a Marrakech, tierra de elección de sus principales discípulos y de influencia de la corriente neosalafista en el reino. Esta personalidad religiosa es también el origen de la fundación de las casas del Corán, en la ciudad de Marrakech. Está diplomado por la Universidad saudí

⁴⁸ *Cfr.* “¿Cuántos yihadistas marroquíes en Siria?”, *Bladi*, 9 de mayo de 2016, disponible en: <https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html> (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

⁴⁹ Lefébure, Anaïs, “Daesh: marroquíes entre yihadistas extranjeros que cometen la mayoría de los ataques suicidas”, *Huffpost*, 3 de marzo de 2017, disponible en: <https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html> (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

⁵⁰ Basamos en parte nuestras reflexiones sobre el excelente trabajo hecho por el periodista marroquí Mountassir Hamada en un libro en árabe titulado *Al-Wahâbiyya fi al-Maghrib* (Le wahhabisme au Maroc), Casablanca, Dârtûbqâl li-nashr, 2011.

de Medina, y es titular de un doctorado en ciencias islámicas de Marrakech. Recibió sus principales enseñanzas en el Instituto Islámico de Meknes, que depende de la Universidad de Qarawiyyin de Fez y luego en el Instituto Ibn Youssef de la enseñanza original de Marrakech. También enseñó diferentes disciplinas religiosas, tal como el *tafsir* (interpretación del Corán), el *Hadiz* y la *Aquida* (el credo) en el Instituto Ibn Youssef, en la Universidad de Qarawiyyin de Fez y en Taif, Arabia Saudita.

El 12 de agosto de 2008, Al Maghraoui redactó una *ijtihadfiqhi* (un esfuerzo normativo) para responder a una pregunta planteada por un internauta respecto a la licitud del casamiento de niñas de 9 años. El jeque contestó de la manera siguiente: “Las niñas de nueve años tienen la posibilidad de casarse, de la misma manera que las niñas de más edad, las que tienen veinte años o más”.⁵¹ La pregunta fue: “¿Es posible para una mujer casarse antes de haber alcanzado la edad de la menstruación?”, a lo que respondió: “Tratándose de la menstruación, como se indica en la pregunta, hay mujeres que no menstrúan. Para la mujer capaz de tener relaciones sexuales con el hombre (*tahmilu al-rajul*), entonces el matrimonio le es permitido. En cuanto al vínculo entre menstruación y matrimonio, nadie lo puede probar”. Maghraoui justificó o corroboró su opinión con base en palabras y comportamientos atribuidos al profeta del islam, Muhammad, quien se habría casado con Aisha cuando tenía solamente seis años y habría consumado la unión durante su noveno año.⁵²

Dos referencias religiosas provenientes de la recopilación de *hadiz* de Muslim (*hadiz* núm. 1422) y Bukhari (*hadiz* núm. 5134), muy respetados por los ámbitos sunnís practicantes, fueron movilizados por el jeque para legitimar una opinión que generó una fuerte controversia en Marruecos. El 21 de septiembre de 2008, el Alto Consejo Científico del Reino, esto es, el cuerpo de ulemas, fue reunido y Maghraoui fue acusado de ser un agente de “desvarío y de *fitan* (sediciones)”. Sin embargo, algunas personalidades religiosas del país, incluso las que eran desfavorables a la opinión religiosa del jeque, encontraron muchas dificultades para contrarrestar la argumentación religiosa desplegada por el primero, ya que Maghraoui se había apoyado en “pruebas de la escuela malekí”, base misma del rito oficial del Reino. El Consejo islámico decidió que el teólogo se expresaba en nombre propio, y agregó que se trataba de “una utilización de la religión para opiniones marginales y reprehensibles” (*al-shadhawa al-munkira*). El 7 de octubre de 2008, el jeque replicó, al afirmar no autorizar lo que Dios prohíbe, sino, al contrario,

⁵¹ *Ibidem*, p. 26.

⁵² *Ibidem*, pp. 26 y 27.

inspirarse de las exégesis coránicas producidas por Muhammad al-Makki al-Nasiri (1906-1994), un nacionalista con reputación sólidamente establecida en Marruecos y ex ministro de los Asuntos Religiosos.

El jeque denunció lo que a su juicio constituyó “a la vez una puñalada al enviado de Muhammad y a los *fugaha* del islam”, e insistió en el hecho de que los fundadores epónimos de las cuatro escuelas, hanafi, maleki, hanbali y shafi’i, “autorizaron el matrimonio de la pequeña (*al-saghira*) puesto que satisfacía las condiciones requeridas”.⁵³ Hizo valer su buena fe y perfecta conformidad con las referencias cardinales religiosas sunís.

La respuesta del Consejo Superior de los Ulemas, que denunció la *fatwa*, se reveló más “política” que religiosa, ya que esta opinión religiosa, en los fundamentos que la motivaron, no se desvía en absoluto del paradigma islámico predominante en el reino, que es marcado por una tendencia integralista. Una de las principales quejas del consejo religioso era que Maghraoui pretendía ocupar una función que no era suya, esto es, la edición de *fatwa* de competencia y discreción de ulemas reconocidos como tal. Ahmad al-Raysuni, simpatizante del Partido Justicia y Desarrollo y cuadro del Movimiento Unidad y Reforma, se expresó también en contra la postura del jeque neosalafista, al considerarla como una “palabra fugaz sin ningún tipo de influencia sobre el *fiqh*, sobre la sociedad y el Estado”. No obstante, Raysuni denunció de manera vigorosa la clausura, por parte de las autoridades marroquí, de Casas del Corán controladas precisamente por Maghraoui, al considerar que se trataba de una vulneración gravísima a la enseñanza del texto sagrado para los musulmanes.

Por su lado, algunos partidarios de Maghraoui, tal como el conocido salafista nacional Hamadbnu Ahmad al-Qabaj al-Murakshi, salieron a la palestra para reafirmar el carácter tanto legal, desde el punto de la ley, como legítimo, desde el punto de vista religioso, de la *fatwa* que autorizaba el matrimonio de niñas. Argumentaron, en esa ocasión, que el Código de la Familia marroquí, en parte de inspiración maleki, autoriza el matrimonio de muchachas de menos de 18 años, y ello, en función de prerrogativas dejadas a la discreción del juez. Es así como 20,000 muchachas, en 2007, se habrían casado (o habrían sido casadas) sin llegar a la edad legal de 18 años.⁵⁴ Volteamos hacia el Código de la Familia tal como promulgado en 2004:

Título II, De la capacidad, de la tutela matrimonial y del *sadaq* (la dote).

Capítulo primero: De la capacidad y de la tutela matrimonial.

⁵³ *Ibidem*, pp. 27 y 28.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

Artículo 19: La capacidad matrimonial se adquiere, para el varón y la mujer, que gozan de sus facultades mentales, a los dieciocho años gregorianos concluidos.

Artículo 20: El juez de la familia encargado del matrimonio puede autorizar el matrimonio del varón y de la mujer antes de la edad de la capacidad previsto en el artículo 19 arriba mencionado, por decisión motivada que precisa el interés y los motivos que justifican este matrimonio, tras haber escuchado a los padres del menor o a su representante legal, tras haber recurrido a una valoración médica o procedido a una encuesta social... La decisión del juez que autoriza el matrimonio de un menor no es susceptible de recurso alguno.⁵⁵

Sobre la base de la ley, no es posible afirmar que la opinión de Maghraoui es absurda, injustificada y condenable, desde el punto de vista del islam reconocido en el reino.

VIII. ELEMENTOS CONCLUSIVOS

En este artículo se buscó examinar, bajo un ángulo poco común en la investigación en la ciencia política francesa que se interesa en el hecho islámico, la vertiente violenta del discurso en nombre del islam, que no desemboca necesariamente en el terrorismo o en una justificación directa de este tipo de violencia. La violencia en nombre del islam puede también desplegarse, difundirse y ser entendida en términos simbólicos. Dicho de otra manera, cierto discurso mantenido en nombre del islam por parte de clérigos que gozan de cierto poder simbólico⁵⁶ puede confluir, de manera consciente o no, con el discurso más extremo de las organizaciones radicales que practican el terrorismo, tal como el Estado Islámico (Daesh). El discurso integral musulmán, sin necesariamente justificar el terrorismo o la violencia física, o incluso condenándolos, no protege completamente de las intersecciones ideológicas con este tipo de organización, al aceptar por momentos, por ejemplo, la idea de realizar un *yihad* en contra de determinado régimen.

Por otro lado, los límites epistémicos al término “radicalización” me han conducido a preferir el de “violencia en nombre del islam”, sea ésta violencia física o simbólica. Finalmente, si en Francia determinada laicidad de tipo identitario u hostil a lo religioso tiende a desarrollarse, sería reduccionista pensar que las violencias en nombre del islam tienen por origen una laicidad defor-

⁵⁵ Código de la familia, árabe/francés, documentación jurídica, Rabat, Rabat net Maroc, 2008, pp. 24 y 25.

⁵⁶ *Cfr.* Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Essais Point, 2001.

mada o un hegemonismo militar más o menos latente de parte de un Occidente ampliamente esencializado y fantasmado. Los actores locales, en particular en Marruecos, tienen su parte de responsabilidad en la difusión de un islam integral, el cual, a nivel del imaginario social, hace el juego de las organizaciones más radicales que pretenden actuar en nombre de la religión musulmana.

IX. BIBLIOGRAFÍA

- “Científicos de la nación emiten una declaración y fatwa sobre los eventos de Siria”, *Islam Today*, 7 de febrero de 2012, disponible en: <http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-162869.htm>.
- “¿Cuántos jihadistas marroquíes en Siria?”, *Bladi*, 9 de mayo de 2016, disponible en: <https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html>.
- “Les insultes antisémites de Coulibaly à ses victimes de l’Hyper Cacher”, *Libération*, 26 de febrero de 2015, disponible en: http://www.liberation.fr/societe/2015/02/26/les-insultes-antisemites-de-coulibaly-a-ses-victimes-de-l-hyper-cacher_1210189.
- ABU ZAYD, Nasr Hamid, “Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels”, *Égypte/Monde arabe*, 2008, núm. 3, disponible en: <http://ema.revues.org/243>.
- AL-SOURI, Abou Moussab, *Llamado a la resistencia islámica mundial*, 2005, disponible en: <https://ia800303.us.archive.org/25/items/Dawaaah/DAWH.pdf>.
- AMAL, Kenin, “Pandoud destaca el éxito del modelo marroquí en la lucha contra el terrorismo”, *Hespress*, 21 de abril de 2016, disponible en: <https://www.hespress.com/orbites/303391.html>.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Essais Point, 2001.
- BRUGAT, François, “Réponse à Olivier Roy: les non-dits de «l’islamisation de la radicalité»”, París, 2015, disponible en: <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-parti-pris/20151201.RUE1504/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-de-l-islamisation-de-la-radicalite.html>.
- BURGAT, François, *Comprendre l’islam politique. Une trajectoire de recherche sur l’altérité islamiste, 1973-2016*, París, La Découverte, 2016.
- CORCUFF, Philippe, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, París, Armand Colin, 2002.
- COULIBALY, Amedy, “Dans un enregistrement, Amedy Coulibaly se justifie auprès de ses otages”, *Les Inrockuptibles*, disponible en: <http://www.lesinrocks.com/2015/01/news/dans-un-enregistrement-amedy-coulibaly-se-justifie-au-pres-de-ses-otages>.

- CRETTEZ, Xavier, “Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l’engagement violent”, *Revue Française de Science Politique (RFSP)*, vol. 66.
- CRETTEZ, Xavier y SEZÉ, Romain, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, Institut National des Hautes Études de la Sécurité et de la Justice, Mission de Recherche Droit & Justice, Centre de recherches Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales, 2017.
- DONEGANI, Jean-Marie, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
- FRENTE NACIONAL, “Laicidad: depende de la República ser demandante”, 24 de agosto de 2016, disponible en: https://www.rassemblementnational.fr/communiqués/laicite-cest-a-la-republique-detre-revendicative/?doing_wp_cron=1502196423.3452579975128173828125.
- FRENTE NACIONAL, “Ley de 1905 sobre laicidad: no a su debilitamiento por el UMPS, ¡sí a su aplicación real!”, disponible en: <https://www.rassemblementnational.fr/loi-de-1905-sur-la-laicite-non-a-son-affaiblissement-par-lumps-oui-a-son-application-reelle>.
- GEISSER, Vincent, “Gilles Kepel hanté par l’islamisation de la France. Des banlieues de l’islam aux banlieues djihadistes”, *Orient XXI*, 2016, disponible en: <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149>.
- KEPEL, Gilles y JARDIN, Antoine, *Terreur dans l’Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015.
- KEPEL, Gilles y ROUGIER, Bernard, “«Radicalisations» et «islamophobie»: le roi est nu”, *Liberation*, Paris, 2016, disponible en: http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535.
- KEUCHEYAN, Razmig, “Qu’est-ce qu’une pensée radicale? Aspects du radicalisme épistémique”, *Revue du MAUSS permanente*, 2010, disponible en: <http://www.journaldumauss.net/?Qu-est-ce-qu-une-pensee-radicale>.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Philosophie de la religion*, Paris, Fayard, 1985.
- LEFÉBURE, Anaïs, “Daesh: marroquíes entre jihadistas extranjeros que cometen la mayoría de los ataques suicidas”, *Huffpost*, 3 de marzo de 2017, disponible en: <https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html>.
- PALS, Daniel L., *Eight Theories of Religion*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2006.

- PIETRASANTA, Sébastien, *La déradicalisation, outil de lutte contre le terrorisme*, París, 2015, disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/154000455.pdf>.
- Prévention de la radicalisation. Des outils pour les maires*, París, 2015, disponible en: http://www.maire-info.com/upload/files/prevention_radicalisation.pdf.
- RAYNAUD, Philippe, “Les nouvelles radicalités. De l’extrême gauche en philosophie”, *Le Débat*, París, 1999, vol. 105, núm. 3.
- RAYNAUD, Philippe, *L’extrême gauche plurielle: entre démocratie radicale et révolution*, París, Cevipof Autrement, 2006.
- ROY, Oliver, “Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste”, *Le Monde*, Francia, 24 de noviembre de 2015, disponible en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html.
- ROY, Oliver, *Le djihad et la mort*, París, Seuil, 2016.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, 8a. ed., Madrid, Trotta, 2009.
- SENIGUER, Haoues, “Lutte contre le terrorisme : attention à ne pas tomber dans le manichéisme”, *Libération*, 6 de septiembre de 2017, disponible en: http://www.liberation.fr/debats/2017/09/06/lutte-contre-le-terrorisme-attention-a-ne-pas-tomber-dans-le-manicheisme_1594276.
- SENIGUER, Haoues, *Petit précis d’islamisme: des hommes, des textes et des idées*, París, L’Harmattan, Bibliothèque de l’Iremmo, 2013.
- THIERRY, Michel, *Valeurs républicaines, laïcité et prévention des dérives radicales dans le champ du travail social*, Ministère des Solidarités et de la Santé, Secrétariat d’état chargé des personnes handicapées et de la lutte contre l’exclusion, 2016.
- TORANIAN, Valérie, “Gilles Kepel: «Le salafisme est l’arrière-plan culturel du djihadisme»”, *Revue des Deux Mondes*, París, 2016, disponible en: <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/gilles-kepel-le-salafisme-est-larriere-plan-culturel-du-djihadisme>.