

Aproximación al discurso islamista a través de la obra de Sayd Qutb

JOSÉ ANTONIO DONCEL DOMÍNGUEZ
Universidad de Extremadura

El mundo islámico se ve inmerso de forma plena en la irrupción de una *nueva propuesta ideológica*, el islamismo, cuya solidez cabe poner en cuestión, pero que sin duda y en principio, está demostrando una indiscutible capacidad de seducción. Su talante y conducta beligerante suponen un reto muy fuerte para los poderes vigentes en el mundo musulmán. Al erosionar los cimientos ideológicos sobre los que se sustentan y al poner en evidencia sus contradicciones, ejerce como canalizador de la protesta facilitando la expresión de las frustraciones y propiciando el cuestionamiento de la realidad.

Se trata el suyo, de un discurso que adquiere todo su sentido en la persistencia y continuidad que a lo largo de toda la historia del Islam ha tenido la importancia y trascendencia de la religión. La Ilustración supuso en Europa una ruptura completa respecto al marco anterior, que todavía durante mucho tiempo pugnaría por sobrevivir. Sin embargo, su entramado ideológico, estructurado en base a las ideas religiosas ofrecidas por la Iglesia, se fue degradando progresivamente a medida que los nuevos valores emergentes se iban imponiendo, todo ello en un largo y arduo proceso que se ha prolongado hasta bien entrado el S. XX en algunas áreas del viejo continente. Tal ruptura no existió en el seno del mundo musulmán en el que la privilegiada posición que Dios ocupaba en el discurso, en el lenguaje político, no había sido cuestionada en modo alguno.

A pesar de todo, gradualmente, y unida a la mundialización creciente de la economía capitalista a partir de la II Guerra Mundial, ha sido inevitable la expansión de las ideas y valores de Occidente –individualismo, secularización, democracia, progreso– en todas direcciones. Con toda probabilidad, nos hallamos ante la *Ilustración* de la que históricamente ha carecido el Islam –aunque en este caso generada desde el exterior, en contraste con el proceso

interno vivido en Europa— que sin duda está contribuyendo a remover las mentes, originando importantes cambios y mutaciones. Sin embargo, este proceso se ve encubierto y solapado por una pertinaz resistencia de los valores islámicos, cargados todos ellos de *mentalidad*, asumidos tras siglos de presencia por las masas musulmanas, pero simplificados por estas al extremo. Valores de gran arraigo, con los que se identifican y que hacen suyos, que se configuran como una asidero ante la desesperación y los momentos de incertidumbre.

Las inercias y los valores del pasado se hallan profundamente arraigados en el Islam actual, lo que genera aún formas de comportamiento, relaciones y estructuras, sociales y políticas, notablemente distanciadas de las de Occidente. De ahí la dificultad en superar semejantes inercias, porque la mentalidad, con sus valores superficiales, simplificados, trivializados, pero precisamente por ello fuertemente enraizados en las masas, es muy persistente y permanece mucho tiempo después de la muerte de una estructura ideológica derrumbada ante los vigorosos empujes de las nuevas propuestas.

Frente al *pensamiento ideológico*, que se estructura en base a recorridos ricos y amplios por los diversos conceptos, en el que se desarrollan en profundidad y coherentemente las ideas, las *manifestaciones de mentalidad*, sin embargo, se conforman en base a pocos conceptos muy reiterados y atrayentes, fácilmente perceptibles, pero no estructurados en un discurso profundo y amplio que recree los valores y profundice en ellos. Los conceptos se nos muestran poco matizados, simplificados, excasamente definidos, pero tenazmente defendidos, de forma que en manos de la mayoría son fácilmente asumibles y reconocidos por todos.

El Antiguo Régimen europeo mostró una gran resistencia al asalto similar que protagonizaron los entonces novedosos valores ilustrados. En nuestros días, en los países del Este se está iniciando de algún modo también una nueva era que viene a transformar radicalmente los principios ideológicos anteriores, sin embargo, como es sencillo prever, las reminiscencias del pasado dominarán aún durante mucho tiempo el devenir de la nueva Rusia democrática. El Islam no tiene porque ser una excepción a todo esto. Y de hecho la fuerza adquirida por el movimiento islamista viene motivada en parte por su comportamiento como eje catalizador —*sui generis*— de la resistencia de lo anterior frente a lo nuevo, una pauta ésta, normal en todo proceso de cambio, en el que las nuevas realidades y valores usurpan su posición prominente a otros hasta entonces dominantes.

El discurso islamista se articulará así como una respuesta. Mientras que el conservadurismo tradicional o los anteriores movimientos de *renovación islámica* que han jalonado la historia de la civilización musulmana, han partido exclusivamente de lo más profundo e íntimo del Islam, el islamismo actual es,

en gran medida, una reacción a las influencias y presiones externas, a los cambios operados en sus sociedades a partir de la irrupción en ella de fuerzas exógenas, que por otra parte van a contribuir a modelar también sus propios principios ideológicos.

Un entramado de pensamiento es algo vivo, sensible a las consecuencias de las transformaciones sociales operadas en el contexto humano en el que se inserta, el discurso islamista, pues, será hijo de las modificaciones y alteraciones acontecidas en las sociedades islámicas y se verá directamente determinado por la época en que se desarrolla. Todo ello le aportará unas características específicas dentro de lo que es un discurso que permanecerá fiel a los valores clásicos de la historia del Islam.

A la hora de abordar el análisis del pensamiento islamista nos valdremos del método de la *Topología del discurso*¹, en un intento de afrontar el conocimiento de la realidad de una forma diferente, enfrentándonos desde otra perspectiva al estudio de las ideologías. El hombre conforma su pensamiento en base a una red de valores, dispuestos jerárquicamente y relacionados entre sí, una red que se ve configurada a través del discurso, en base a los recorridos que realizamos a través de ellos y que utilizamos para interpretar nuestro entorno.

El discurso nos hace saltar de un concepto a otro, como un abigarrado y destartalado autobús cairota nos traslada de parada en parada recorriendo calles intrincadas y bulliciosas. En ese viaje por las entrañas de la ciudad vamos conociendo paradas, cada una en un barrio distinto, y volvemos a pasar por otras anteriormente visitadas. A lo largo de esos recorridos vamos llegando a percibir el plano general de la ciudad, su esencia; la llegamos a conocer en profundidad, una vez recorrida cada plaza, cada mercado, cada mezquita, etc... La propuesta metodológica que aquí presentamos nos permitirá estructurar un gráfico, una *topología* que podría asemejarse al mencionado plano urbano, con todas sus plazas y paradas de bus. No habría calles, ni plazoletas, el viaje sería aquel que a través del discurso nos llevaría por diferentes conceptos –reincidiendo en algunos más que en otros–, llegando así a confeccionar el entramado general de la manifestación discursiva. De esta forma filtramos la información y la plegamos, condensamos los elementos de mayor interés e importancia y despreciamos lo inútil y superfluo.

Con el método de la *Topología del discurso* pretendemos reconstruir a partir del discurso lineal el entramado conceptual que sostiene el pensamiento islamista. El objetivo es obtener un entramado de ideas, una red de conceptos

¹ Método concebido por el profesor A. Rodríguez de las Heras que ha desarrollado esta propuesta metodológica en sus años de trabajo primero como catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Extremadura y más tarde como catedrático en la Universidad Carlos III.

integrada por una serie de valores relacionados entre sí. Los conceptos cobran su verdadero significado en relación con los demás, no debemos olvidar que individualizados pierden todo su sentido. Y es que un mismo concepto puede tener muy diversos significados en función de aquellos otros con los que esté relacionado. Por otro lado, dicha relación puede cobrar un doble sentido: puede ser de *complementariedad*, de concordancia, representada en la topología mediante *doble barra*; o de *antagonismo*, de oposición, que representamos a través de la *flecha*, teniendo en cuenta que el concepto rechazado es siempre aquel del que parte ésta, que apuntará en todo momento hacia el concepto considerado positivo. Todo ello en una topología en la que, como en el pensamiento, los distintos valores se verán dispuestos jerárquicamente, emplazados los más importantes en el centro y los de menor relevancia en la periferia.

A la hora de aplicar esta metodología y aproximarnos al conocimiento y estudio de lo que son las coordenadas esenciales del pensamiento islamista, nos centraremos en la obra de Sayd Qutb, autor tan polémico como influyente. Miembro de los Hermanos Musulmanes egipcios, su producción teórica ha venido a configurarse como uno de los puntos de referencia básicos en torno al cual se ha articulado la acción y estrategia de los movimientos islamistas del presente, y en especial de los más rupturistas y violentos. La muerte de Hassan al-Banna, fundador de la Hermandad Musulmana en 1949, tuvo un efecto desastroso sobre la cohesión de la organización. En el contexto de cierta confusión y disgregación ideológica de tal situación derivada, ha de inscribirse la obra de Sayd Qutb que viene a llenar el vacío existente con los escritos que elaboró en prisión desde mediados de 1954 hasta 1966, año en que es condenado a muerte y ejecutado por el régimen de Nasser. Su producción teórica será concebida, pues, en unas especiales circunstancias que favorecerán en todo momento la radicalización de su pensamiento.

Procedente de ambientes laicos, los cuales frecuentó durante buena parte de su vida, sus conocimientos acerca de la religión, la tradición y la *teología* islámica, aunque no desdeñables, habían de ser necesariamente limitados, algo por otra parte usual en el seno de un movimiento islamista, cuyos líderes, con frecuencia brillantes estrategias políticos y *hombres de acción*, adolecen en su mayoría de una débil formación teológica².

La obra en la que centraremos nuestro análisis, por ser la última y más trascendente, supuso el colofón a su producción sobre el Islam, y se ha configurado con posterioridad como el *¿Qué hacer?* del movimiento fundamentalista, el libro de cabecera de todo activista del islamismo. Nos referimos

² Al respecto no faltan honrosas excepciones. Es el caso del imán Jomeini o del líder sudanés al-Turabi.

a *Normas en el camino del Islam*³, traducido con frecuencia también por *Pistas* o *Jalones en el camino*.

Iniciamos nuestro análisis presentando la topología en la cual se ven condensados los principios y conceptos que articulan la obra objeto de estudio, y a la que hemos llegado a través de un proceso de filtrado y plegado:



La topología nos evidencia la existencia tras el discurso escrito de un entramado ideológico, nos muestra un conjunto de valores, todos ellos relacionados de forma complementaria y por tanto reivindicados por el autor. Nos hallamos ante la propuesta ideológica que en este caso concreto es defendida por Sayd Qutb: en ella los conceptos centrales, jerárquicamente más importantes, pues no en vano son a través de los cuales circula más insistentemente el discurso, nos ponen en relación con un pensamiento eminentemente religioso, articulado en base a lo que son los principios básicos del Islam clásico. Lejos de los discursos de tendencia laizante y secularizadora sostenidos por gran parte de la intelectualidad arabo-islámica y que hacen especial hincapié en conceptos como los de Democracia, Pluralismo y Tolerancia, los valores centrales de esta obra hacen referencia a Dios todopoderoso, al cual se debe por parte del hombre obediencia, no en vano *Islam*, en su sentido etimológico viene a significar *sumisión*, entrega, rendido abandono de sí mismo en manos de la suprema divinidad. El credo islámico viene definido por un monoteísmo radical y centra la existencia de los hombres en torno a la figura divina. La realidad que viven los individuos gira alrededor de la que es la exclusiva verdad absoluta, **Dios**, el único al que el ser humano debe lealtad y **Obediencia**, aquel que acapara todo principio de **Soberanía** y cuya voluntad, expresada a través de la *Ley* sagrada, *Sari'a*, debe ser acatada.

Nos encontramos pues ante una realidad reivindicada, sobre la que a posteriori reincidiremos, analizándola plenamente, y que podemos reproducir imaginariamente en el siguiente párrafo:

El **Hombre**, como miembro integrante de la **Nación** musulmana, debe rendir **Obediencia** a la **Soberanía** de **Dios** representada a través de la **Ley**, por la

³ QUTB, S.: *Normas en el camino del Islam*, Centro Cultural Islámico, Granada, 1978.

cual se rige igualmente la **Naturaleza** entera. Este mensaje **Universal** debe ser extendido a través de la **Acción** para que así toda la Humanidad reconozca la **Soberanía** divina y se eleve a cotas elevadas de **Civilización** y **Progreso**.

Pero el islamismo, como comprobaremos en este texto, de lo cual se constituye en ejemplo, surge como una respuesta, una intensa reacción, de ahí que sus postulados solo adquieran realmente sentido a partir de la negación de determinadas realidades ideológicas. De esta forma el discurso se ve articulado en torno al antagonismo, configurando su entramado ideológico a partir de determinados recorridos y relaciones conceptuales que son rechazadas. Ya en el capítulo introductorio se percibe el sentido de la obra, pues no en vano, el autor arrancará de una realidad profundamente diferenciada respecto de la que se ve reflejada en la topología. La relación entre los conceptos es en principio totalmente distinta y así el punto de partida se resume en el siguiente recorrido:



Nos hallamos frente a lo que denominamos un *recorrido inestable*. Estamos ante éste cuando el autor realiza un recorrido por una serie de conceptos del entramado pero con una relación entre ellos que no es coincidente con la observada en otros momentos a lo largo del discurso. Detrás de un *recorrido inestable* encontramos el rechazo de una supuesta relación entre determinados conceptos y la defensa de otra que sería más aceptable para el autor y que es la que predomina a lo largo del discurso.

Del gráfico anterior se desprende el hecho de que la Nación islámica y el mundo entero han caído en la desobediencia hacia la Soberanía divina. Veámoslo textualmente:

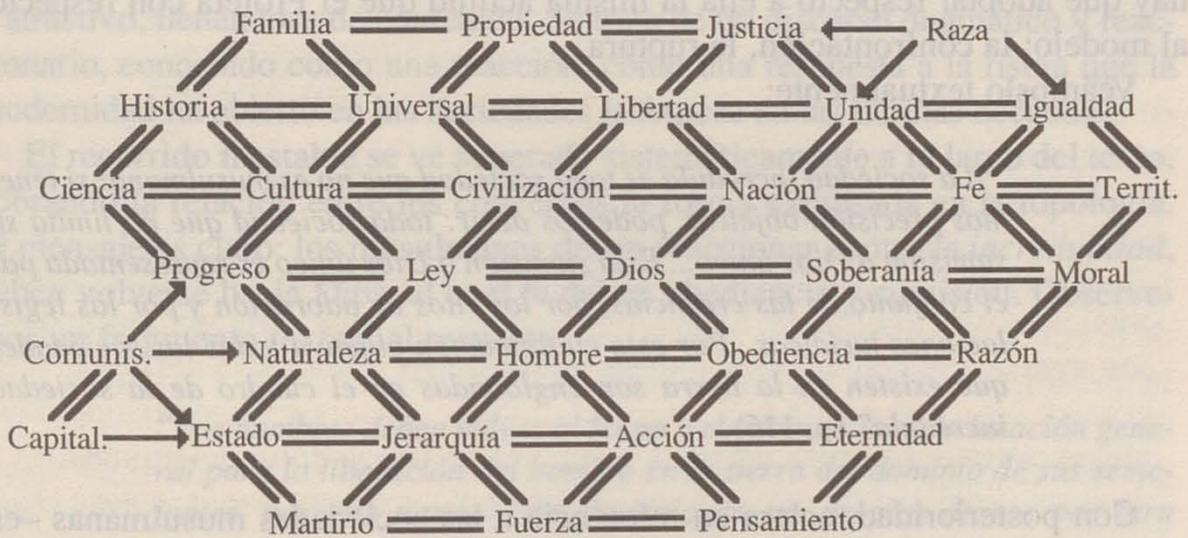
“El mundo entero vive actualmente en la anarquía desde el punto de vista del origen del cual provienen los valores esenciales de la vida y sus estructuras. Una anarquía tan grande que ni los inventos materiales les pueden disminuir su efecto. Esta amargura tiene su origen en el principio de la violación del poder de Dios en la tierra, y de las particularidades divinas esenciales que forman el poder divino” (p. 15).

Nos encontramos ante una obra que parte de una realidad de negación del poder de Dios por parte de la humanidad entera. Se trata de la *barbarie*, la *ignorancia*, la *anarquía*, y el *caos* –todo ello definido a través del término coránico *Jahiliyya* o *sociedad incrédula*– que viene articulada a partir de dicha relación entre los conceptos. Esa realidad ha de ser superada –pregona

el autor— a través de una relación radicalmente diferente entre los diversos valores que observamos en la topología inicialmente presentada y en la que se condensa esencialmente el entramado ideológico reivindicado.

La obra desea ser un análisis de la sociedad contemporánea, estigmatizada como *Jahiliyya*, que viene a representar a todas las sociedades involucradas en el proceso de modernización y occidentalización actual, y de cuyo frontal rechazo arranca el discurso; a la vez que pretende constituirse como una guía para el camino y la lucha por la resurrección de la *umma*, funcionando como un auténtico manifiesto. De ahí la importancia del concepto Acción que ya trataremos sobradamente más adelante.

Mostramos a continuación, por necesidades de explicación, la topología desplegada⁴:



El punto de partida es el fracaso del **Capitalismo** occidental y el **Comunismo**, ambos conceptos negativizados. En la ideología de los Hermanos Musulmanes de la época dicha concepción, al igual que la idea de la resolución de los problemas universales mediante el Islam era algo perfectamente asumido. En cambio, cuando Sayd Qutb utiliza el término *Jahiliyya* —en esta traducción concreta *sociedad incrédula* o *anarquía*— para caracterizar la sociedad en la que vive está innovando en relación al corpus tradicional de los Hermanos Musulmanes. Las circunstancias por él vividas colaboran en la radicalización de sus posturas: con la descolonización y la irrupción de los regímenes poscoloniales se agudiza el proceso de modernización e industrialización e igualmente

⁴ Mientras la topología inicial, plegada, nos permite observar la base conceptual con toda nitidez debido a que la operación de filtrado ha sido mucho mayor, con este gráfico ahora presentado ganamos en matices pero perdemos en claridad al esconder el discurso conceptual.

se recrudece la represión contra los movimientos islámicos que él mismo va a sufrir. De esta manera y bajo semejantes procesos, Sayd Qutb termina concluyendo que los países musulmanes lo han dejado de ser y que por tanto toda la humanidad se halla así lejos de Dios.

La *Jahiliyya* o *sociedad incrédula*, es pues la piedra base sobre la que cimenta la construcción teórica de *Normas en el camino del Islam*. Arrancará de su negación para a partir de ahí desarrollar su entramado. En realidad, con simpleza pura y dura y saltando por encima de la tradición, viene a reducir artificialmente realidades actuales a modelos coránicos. De esta forma todo el conjunto de sociedades contemporáneas —en mayor o menor grado imbuidas del proceso de secularización y modernización— pueden reducirse al modelo de *Jahiliyya* anterior a la Hégira —en lo que es una utilización trans-histórica de dicho concepto—, de la que no es más que una copia, por lo que hay que adoptar respecto a ella la misma actitud que el Profeta con respecto al modelo: la confrontación, la ruptura.

Veámoslo textualmente:

“¡La sociedad incrédula es toda sociedad que no es musulmana! si tenemos precisión objetiva, podemos decir: toda sociedad que no limita su sumisión a Dios único... Esta sumisión a Dios único es representada por el conjunto de las creencias, por los ritos de adoración y por las legislaciones jurídicas...Por esta cualificación objetiva todas las sociedades que existen en la tierra son englobadas en el cuadro de la sociedad incrédula” (p. 116).

Con posterioridad, aclara en referencia a las sociedades musulmanas —es el caso de Egipto—:

“Estas sociedades entran en el cuadro de la incredulidad no porque crean en la divinidad de otros señores que Dios, ni porque cumplan ritos de adoración en honor de otros señores que Dios, sino porque más bien no se someten únicamente a la soberanía de Dios, a pesar de su fe en la unidad divina” (p. 119).

La estructuración y disposición del discurso en base a los *recorridos inestables* es un signo de dogmatismo y rigidez ideológicos. Nos hallamos ante un discurso excluyente, un pensamiento simple en el que se reivindican unas ideas, unos principios como indiscutibles, mostrando con inflexibilidad manifiesta las consecuencias del rechazo de tales valores y realidades y repudiando, en una negación tajante, todo aquello que quede al margen. Es el *yo o el diluvio* tan característico del discurso totalitario en general y del islamista en particular.

Se nos pone en relación así con lo que es un pensamiento inflexible, tendente a lo absoluto e incuestionable, inclinado a las fórmulas sencillas y aparentemente incontestables —más cercanas a la *mentalidad*— de fácil adopción y asunción por una gran parte de la sociedad. Esta mayor proximidad a la manifestación de mentalidad que al discurso ideológico se evidencia en el hecho de que este último es capaz de asentarse con fuerza en lo positivamente ensalzado, dotado como está de recursos suficientes para convencer sin necesidad alguna de apelar constantemente a los posibles *peligros* que entrañaría lo opuesto y contrario —con todo lo que de intimidación supone—, sin conformar un entramado de pensamiento en función de lo que se rechaza, sino sobre sus propios valores bien fundamentados. En este caso, sin embargo, parece como si no fuera suficiente la reivindicación de los valores propios que hubiera que recurrir a lo negativo para dotar a los primeros de sentido, para que estos cobren así fuerza y atractivo, llenándose de contenido. Se trata de un discurso dogmático y reaccionario, concebido como una reacción, como una respuesta a la fisura que la modernidad ha abierto en las sociedades islámicas en las últimas décadas.

El recorrido inestable se ve superado sistemáticamente a lo largo del texto, cobrando la relación entre los conceptos la forma expresada en la topología. El mensaje es claro: los musulmanes deben reaccionar contra la *incredulidad*, deben volverse hacia Dios, al cual le deben obediencia y sumisión. Observemos un fragmento textual al respecto:

“Los hombres deben volver al Islam y el Islam es una declaración general para la liberación del hombre en la tierra del dominio de sus semejantes, por una parte, y del dominio de sus propios deseos por otra parte, en medio del reconocimiento del poder único y absoluto de Dios —altísimo sea—” (p. 80).

En esta cita podemos constatar que lo que se reivindica es la potestad de Dios sobre los hombres, su total Soberanía, negando cualquier autoridad y jurisdicción del ser humano sobre sus semejantes. De esta forma se rechaza terminantemente la vigencia o instauración de legislaciones laicas y modernas no emitidas por la mano divina, no derivadas o fundadas en la *Sari'a*, como aquellas establecidas sobre la base del derecho positivo importado de Occidente. Igualmente se desestiman formas consecuentes de soberanía, que relegan en el pueblo soberano, en el jefe o el autócrata el poder, desplazando al Islam como fuente última y única de legitimidad y sustituyéndolo por la herencia, el prestigio del líder o la voluntad popular emitida a través de elecciones y referendums. Frente a todo ello se reivindica el Islam como fuente de autoridad y la Soberanía divina, manifestada a través de su Ley, como eje del Estado islámico.

Encontramos pues el texto estructurado en base a dos valores básicos de la tradición clásica islámica, **Dios** y **Ley**, esta última como expresión de la voluntad del primero. Junto a ellos, si algo podemos deducir de los fragmentos textuales hasta ahora reproducidos, es la importancia y trascendencia de los conceptos de **Soberanía** y **Obediencia**. Estos valores son claves en la relación del Hombre y la *umma* —la Nación islámica— con Dios y por tanto se configuran como elementos esenciales en la conformación de la sociedad ideal concebida por Sayd Qutb. Ambos conceptos son destilados en el discurso con la pretensión de regresar a lo que desde el islamismo se considera su significación original y verdadera, en un intento de volver a los términos tal y como los comprendían los árabes en la época de Mahoma, eliminando las adulteraciones de la tradición.

Los términos aparecen así utilizados de tal forma que desde los sectores tradicionalistas se hablaría de frivolidad y ligereza. Para los islamistas una de las causas de la decadencia de los países del Islam reside precisamente en el hecho de que hoy ya no se entiende la predicación coránica como en principio. Construir la sociedad ideal musulmana a la que aspiran supone enfrentarse al Corán en su contexto, sin dar importancia a la tradición a la que consideran estancada. Al querer restituir el conjunto de connotaciones de los conceptos claves del Islam en la época en que fueron forjados, al revitalizarlos tras desembarazarlos de la envoltura mineral con que la tradición los había petrificado y reducido a lo meramente formal y teórico, Sayd Qutb los desclericaliza y actualiza, aplicándolos a la realidad presente, ajena al marco en el que fueron creados. Sin percibir el hecho de que las circunstancias, el ambiente y las sociedades donde nació el Islam se han visto transformadas radicalmente, los utiliza sin más, modernizándolos y dotándoles de un alto contenido político, confiriéndoles una enorme fuerza, aún mayor que otros autores⁵, al otorgarles la calidad de conceptos constitutivos de su análisis de la *sociedad incrédula* y musulmana.

De este modo para Qutb, en la Nación —comunidad— bien gobernada o musulmana la única Soberanía es la divina. Así pues, el poder solo puede ejercerse en nombre de Dios siguiendo las prescripciones de la revelación. El principio de Soberanía divina es aquí un garante contra el poder discrecional del gobernante: solo es justo lo que lleva el sello divino, solo la legislación regulada a partir del Libro no es susceptible de viciarse y transformarse en una simple maquinaria jurídica al servicio del déspota.

Qutb, lo estamos viendo, recurre a los valores más asumidos del Islam, valores afines a las masas musulmanas, con los que están intensamente relacionados

⁵ Nos estamos refiriendo al teórico islamista Abu al-Mawdudi, el primero en destilar dichos términos y de cuya obra parte Sayd Qutb a la hora de engendrar la lacerante descripción de la sociedad en la que vivió y murió.

y positivamente familiarizados, con los que se identifican; y los adapta en su discurso en función de sus propios intereses, manejándolos a su antojo. En este contexto hay que inscribir el recurso al pasado glorioso del Islam, al poderoso referente histórico que supone el ejemplo del Profeta y los primeros *califas ortodoxos*, un fuerte elemento de enganche respecto a poblaciones en cuyo subconsciente esa época pervive como una poderosa utopía, una era de paz, esplendor y progreso:

“La tierra fue liberada de los romanos y los persas (...) La humanidad llegó en su organización y su moral, en esta época y gracias al Islam, a un nivel que jamás había alcanzado antes y que no llegó a tener nunca nada más que bajo la sombra del Islam. Todo esto ha sido realizado porque los que establecieron el Islam y le dieron la forma de un Estado, provisto de una infraestructura, legislaciones y derechos fueron impregnados profundamente del Islam en su fe, en su moral, en su culto y en su conducta” (pp. 41-42).

El concepto de **Historia** se convierte así en un principio legitimador de primera magnitud. Los hechos históricos se descontextualizan y se ponen al servicio de los presupuestos ideológicos propios, algo por otra parte generalizado en un mundo islámico en el que la idealización de los primeros tiempos y la génesis del Islam es extrema, incluso entre aquellos sectores más occidentalizados.

Igualmente se reivindican valores como **Familia**, concebido como un elemento básico de la **Cultura** y **Civilización** musulmana, todos ellos conceptos constituidos en grandes referentes en el seno de unas sociedades aún estructuradas sobre la realidad del clan y donde la cultura propia, las costumbres y los modos de vida islámicos mantienen un gran vigor y pujanza. Junto a ellos se recurre a conceptos como los de **Justicia**, cuya proximidad a la mentalidad es muy grande, pues no en vano se trata de un principio muy asumido en el conjunto del Islam, un referente enormemente importante en unas sociedades en las que ha adquirido una acepción genérica, un significado vago e impreciso que impide su recreación ideológica profunda.

Sin embargo su atractivo es enorme en el seno de unas masas que suelen entenderlo en su sentido social. Sayd Qutb lo utilizará a lo largo de la obra de forma confusa e indefinida a través del uso reiterado de determinadas fórmulas: *construiremos una sociedad justa, actuaremos con justicia, reinará la justicia divina*. Sin embargo también lo empleará en su vertiente igualitarista, descubriéndonos el acentuado carácter socializante que contiene con frecuencia el discurso islamista. De tal manera, en la obra encontraremos fragmentos como el siguiente, en el que en referencia a los tiempos del Profeta, se afirma:

“La sociedad se limpió por todas partes del carácter de la injusticia social. ‘El régimen islámico’ se estableció aplicando la justicia divina y las directrices de Dios, izando la bandera de la justicia social en el nombre de Dios único” (p. 41).

Este acento social, muy marcado en autores como Qutb o Jomeini, ha derivado en algunos círculos en la acuñación del término *socialismo islámico* para referirse a su obra. Estos teóricos no olvidan que su mensaje encuentra gran eco en las masas míseras y desarraigadas del mundo islámico que con frecuencia hacen de la justicia social su principal aspiración. Sin embargo y en modo alguno esta concepción se convierte en antagónica respecto al principio de **Propiedad**, lo que nos resulta muy revelador al respecto. De hecho ambos conceptos, Justicia y Propiedad aparecen en la topología reivindicados como positivos y relacionados complementariamente, siendo plenamente compatibles. No olvidemos que estos movimientos, aunque se apropian en ocasiones de los espacios sociales anteriormente ocupados por el marxismo, e incluso hacen suyas algunas demandas de éste, no dejan de contar con importantes apoyos de la burguesía tradicional e incluso de ciertos grupos de la clase media. El propio imán Jomeini tratará en su obra teórica y sus discursos de compaginar y hacer compatibles ambos principios, pues no en vano hubo de contar para llevar a buen término el proceso revolucionario iraní no solo con los ejércitos de *desheredados*, sino también con el islamismo más conservador y comedido de los sectores de comerciantes del bazar.

Pero el islamismo en general, y Sayd Qutb en particular, van más allá e incorporan determinados valores, es el caso de **Libertad**, muy asumidos a nivel universal, son valores de mentalidad que con el tiempo han perdido buena parte de su significado y se han convertido en principios manidos e indefinidos, pero a la vez en referentes ineludibles en el mundo de hoy en el que han adquirido un sentido general que hace difícil su recreación ideológica. Se trata de valores aceptados por toda la humanidad, pero tan generales que resultan superficiales e insustanciales y que como en el caso de Libertad suelen carecer de sentido en una cultura como la islámica, ajenos como son al lenguaje político y tradicional del Islam. Así pues, hay que reconocer en él un préstamo e influencia del mismísimo y denigrado Occidente.

Otro tanto debemos concluir respecto del concepto de **Progreso**, dispuesto como un concepto central en la topología. Alguien puede objetar que tal valor no es ajeno al Islam, sin embargo la acepción que se le otorga desde Sayd Qutb si lo es. El concepto de Progreso manejado por el autor egipcio es plenamente occidental, así como el sentido de tiempo a él ligado. Mientras para el pensamiento moderno la noción de tiempo es lineal y puramente cuantitativa, la concepción tradicional musulmana es cíclica. Esta corresponde a la

idea de ocaso cósmico que se desprende del Corán así como de las enseñanzas proféticas. Se dice por ejemplo, que el *Islam al final será extraño al mundo, del mismo modo que lo fue al principio*, o que cada generación marca una decadencia con relación a la precedente. Pero el Profeta enseñó así mismo que en el comienzo de cada siglo –según el calendario hegeriano– Dios haría surgir un renovador de la religión en la comunidad de los creyentes. Ahora bien, precisamente a través de estas dos tendencias, aparentemente contradictorias, el *ocaso* y la *renovación*, es como se manifiesta el movimiento cíclico.

Ajeno a toda esta visión, se observa en el texto un cierto sometimiento al pensamiento occidental moderno en el sentido de que se acepta por lo general, hasta sin percatarse de ello y como una cosa completamente natural, su concepción rectilínea del tiempo. De ello resulta la aceptación implícita del evolucionismo y de la idea de Progreso. De ahí procede también la sensación, tan ampliamente extendida entre los intelectuales musulmanes, del *retraso* del Islam en su relación con la civilización moderna que ha tenido su cuna en Europa, concepción que subyace igualmente tras el discurso islamista. Veámos una cita al respecto:

“Esta nación no posee actualmente la capacidad de ofrecer a la humanidad un avance en el campo de la creatividad material; un avance que por su naturaleza haría inclinar las cabezas e imponer su dirección a este dominio, en el mundo entero, ya que el genio europeo se ha adelantado ampliamente en este sector y no es posible alcanzarlo y sobrepasarlo hasta que pasen algunos siglos, por lo menos” (p. 14).

Se respira tras estas palabras una obsesión por recuperar este *retraso*, sentido como intolerable humillación. En virtud de su concepción progresista de la historia, Qutb se ha hecho a la idea de que el Islam se ha dejado *adelantar* por Occidente, como si ambos estuvieran enzarzados en una carrera cuya meta es el Progreso. Tras haber estado durante mucho tiempo a la cabeza de las naciones, los musulmanes y su civilización habían caído en un estado de *letargo* o *estancamiento*, al tiempo que la Europa cristiana despertaba, tomaba ímpetu y partía a la conquista del mundo.

El concepto de Progreso será uno de los ejes del discurso y en torno a él se conformará la *fórmula mágica* que tanta fuerza ha proporcionado a los islamistas entre las masas musulmanas: la conjunción de los principios de la religión y la Civilización musulmana –tan arraigados en la Comunidad– con el Progreso, a través de la asunción de las aportaciones científicas de Occidente. Si extraemos un fragmento de la topología vemos representado estos recorridos:



El legado científico moderno es plenamente aceptado:

“El genio europeo ha creado durante todo este periodo un gran patrimonio científico cultural y de producción material ¡Es un patrimonio importante que la humanidad guarda y no debe dejar fácilmente!” (p. 13).

Nos hallamos ante un intento, no de rechazar la modernidad por antiislámica, como es propio de los sectores tradicionalistas y que con frecuencia se achaca al islamismo desde Occidente, sino por el contrario de *islamizar* la modernidad, estando persuadido como está de que el Islam puede aportar soluciones a los problemas del mundo contemporáneo mejor que el Comunismo y el Capitalismo occidental. Confunde la vertiente material de la modernización con lo que en realidad es la modernidad, un espíritu crítico, una determinada concepción del mundo y de las cosas. Pretende dominar la tecnología al tiempo que rechaza el pensamiento que la sustenta y que la originó.

Sin embargo esto no es posible, porque no hay un discurso tras este texto capaz de generar ideología. No se recrean en profundidad los conceptos. Estamos ante un discurso pobre, aunque extremadamente atractivo. En realidad el islamismo no es capaz de producir un pensamiento y una acción políticos compatibles con la modernidad o de *inventar* otra original y específica, de forma que cae en la vulgarización y la *chapucería*.

En ningún momento se aportan explicaciones ni se profundiza en la relación complementaria entre **Ciencia** y **Cultura**, entre **Progreso** y **Dios**. Se reivindica dicha conjunción pero lo desconocemos todo sobre cómo ha de realizarse. El autor se refugia en el referente histórico del ideal profético y tras él se protege: la fórmula es sencilla, *basta seguir el camino trazado por el Profeta, hacer y comportarse como él hizo y actuó*. Entonces los musulmanes poseían todo el poder y la autoridad y dominaban los campos de la Ciencia y el Progreso.

Estamos ante un discurso que se desarrolla y se configura como una respuesta a la irrupción vigorosa de la propuesta ideológica occidental en el mundo musulmán. Su incisión en la necesidad de contar con los avances científicos europeos, la exaltación del Progreso, así como el sentido en el que este término es utilizado le distancian de los principios ideológicos del Islam tradicional y lo acercan a las ideas defendidas por el modernismo reformista musulmán, con respecto a cuyos *desmanes occidentalizadores* quiso ser una reacción, pero del que indudablemente ha recibido una gran influencia.

Hemos podido observar en este texto y en la topología de él obtenida la gran aspiración que domina todo el discurso islamista, la consecución de una sociedad donde reine el bienestar y la Justicia. Con tal objetivo, ellos exponen una propuesta, una *fórmula mágica* embriagadora —como la que observamos en la topología— pero igualmente no exenta de riesgos. Se concilia la Justicia social y la Propiedad, la Ciencia y la técnica occidental con la Cultura y la identidad propia y el respeto a los principios de la Civilización islámica. Nos hallamos ante el *elixir* que ansiaban con anhelo las masas musulmanas, una *pócima* que en apariencia les proporciona el Progreso y el bienestar generalizado y solidario del que siempre han estado al margen, sin tener en ningún caso que renunciar a sus señas de identidad más preciadas. Algo que necesariamente convierte este discurso en irresistible para unos pueblos que se ven condenados en el presente al desarraigo más absoluto y sumergidos en la mayor de las miserias.

Se hace pues evidente la falta de sentido que caracteriza la sorpresa con que algunos sectores han acogido la creciente fuerza que el islamismo está adquiriendo en la actualidad. Cuando profundizamos en su discurso, comprendemos que tras su mensaje se esconden fórmulas muy atractivas, demandas y aspiraciones justas, que envueltas en el *ropaje divino* explican la expansión y vigor que determinadas propuestas y organizaciones han adquirido en el seno del mundo musulmán. Otra cuestión es el grado de solidez y consistencia de dichas propuestas y, por tanto, si pueden llegar a ser una solución real a los problemas del mundo islámico, que no lo son, como estamos tratando de poner de manifiesto.

En la obra se dejan claros los conceptos que definen la sociedad musulmana así como todo lo que llevaría a la sociedad *jahilita* o *incrédula*. Pero Sayd Qutb va más allá y reflexiona sobre el proceso que permitirá la destrucción de la segunda y el establecimiento y triunfo de la primera. La restauración del Islam necesita de una verdadera *revolución*, de una *lucha*, de una **Acción**⁶:

“Esa es la verdadera naturaleza del Islam y de su misión. Es una declaración solemne del reino del poder de Dios sobre todo el universo, y una acción para liberar al hombre de cualquier dominio que no sea el de Dios” (p. 104).

⁶ *Revolución, Lucha, Acción*, son expresiones terminológicas de lo que es un mismo concepto, el de *Yihad*: el avance del hombre hacia Dios y la defensa y expansión de su causa. Este concepto vertebral del discurso islamista, que en Qutb se manifiesta a través del término *Acción*, que hemos reflejado en la topología, en otros autores, es el caso de R. Jomeini, tendrá una proyección terminológica diferente: *lucha* o *revolución* serán los términos empleados por este autor.

El *renacimiento islámico* invocado necesita de la Acción, de una verdadera revolución, bajo la dirección de una *vanguardia de la umma*. Subyace aquí el concepto de **Jerarquía**, que de la misma manera que es aplicable a la conformación del **Estado** en base a la autoridad conferida al *califa*, es un principio canalizador y organizador básico de la lucha y la Acción. Hoy la vanguardia debe iniciar ese proceso cimentado en una doble actividad. Por un lado, la de la *persuasión*, en fin, la del **Pensamiento**, nos referimos a la profundización espiritual, la meditación sobre el Corán y el rechazo así de la cultura no musulmana –la inspiración coránica debe apartar a la persona de la alienación *jahilita*–, y por último la predicación de dicha liberación a los demás. Pero por otro lado, también en la batalla, el *movimiento*, la **Fuerza**. El concepto *Yihad* abarcaría este flujo en su totalidad, desde el esfuerzo de meditación y profundización en la verdad y la esencia del Corán hasta la lucha con las armas y el uso de la violencia contra la *sociedad incrédula*.

Para Qutb el concepto Acción –*Yihad*– se ve dominado por todas sus acepciones, ni es solo una interiorización intelectual, ni una guerra defensiva. A su juicio es obvio que el Islam como fuente de Civilización que es, pretende librar al hombre del embrutecimiento, pero asimismo debe configurarse como un arma gracias al cual el ser humano se emancipa del yugo que le imponen algunos de sus semejantes:

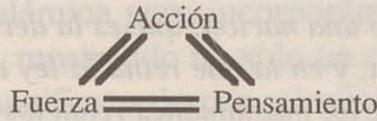
“Establecer el reino de Dios en la tierra, abolir el de los seres, quitar el poder de sus manos y entregarlo a Dios único, haciendo valer la suprema autoridad de la ley divina, y rechazando las leyes que los seres han hecho. Todo esto, no puede realizarse por la simple predicación y la simple persuasión, porque los que se han apropiado del poder de Dios en la tierra para dominar a su prójimo por medio de este poder, no renunciarán únicamente bajo la influencia de la predicación y la simple persuasión” (p. 81).

En este párrafo textual se evidencia la importancia de la Fuerza en la configuración de la nueva sociedad. Junto a tal concepto se hallará el de Martirio en lo que no es sino una elevación y ensalzamiento del sacrificio que supone la muerte en el *Sagrado Combate por el Islam*.

Veamos otra cita que nos permite la observación diáfana de la doble vertiente que caracteriza la Acción:

“Si la persuasión está capacitada para enfrentar creencias y conceptos, el movimiento se ocupa por su parte del resto de los obstáculos materiales –y en primer lugar del poder político que se basa en los mitos del racismo, la lucha de clases, y luchas económicas muy complicadas–” (p. 82).

Al introducir los términos *movimiento* y *persuasión*, Qutb se refiere implícitamente a la propagación del Islam mediante el *Sable* y el *Libro*, esencialmente complementarios:



En el Islam clásico el *Sable* servía para someter territorios no musulmanes u obligar a convertirse a los paganos, y la predicación, el *Libro*, para convertir a los pueblos judíos y cristianos. En el Egipto del siglo XX la predicación se dirige no hacia los judíos y cristianos del propio Egipto sino hacia los musulmanes que habían olvidado la globalidad del sistema del Islam y habían privatizado la religión. En su seno los Hermanos predicaban para hacerles volver a la verdadera significación de la revelación.

Con la llegada de Nasser al poder las cosas cambiaron drásticamente, el Estado se convirtió en un enemigo despiadado del movimiento islamista, como nunca antes, ni mucho menos comparable en su represión a la actitud más moderada de los poderes coloniales. Su brutalidad, su autoritarismo, que no olvidemos permanece aún hoy en muchos países —por lo que no es difícil que esta obra continúe siendo un modelo a seguir para muchos—, originó esta postura radicalmente rupturista en un Sayd Qutb que sufrió en sus propias carnes la prisión, la tortura y finalmente la muerte. Para el autor la propagación del Islam cambia de campo y de instrumento: el *Libro* ya no vale, se debe combatir al Estado, a la *sociedad incrédula*, como a los paganos, con la Fuerza. El *manifiesto*, producto de estas condiciones objetivas, se inscribe asimismo en una larga tradición crítica y de rebelión hacia el poder establecido en el Islam, opuesta al conservadurismo del cuerpo de *ulemas*, personalizado para el caso de Egipto en la universidad de al-Azhar, a la que nunca acudió Sayd Qutb —él era graduado en la escuela normal no religiosa— y desde la que recibió los mayores insultos, desprecios y censuras.

La miseria y el despotismo que aún subsisten en el Islam han permitido que este mensaje se revitalizara y cobrara sentido todo su entramado, sus conceptos, así como el antagonismo entre la *jahiliyya* y la sociedad islámica. Es un discurso que se ha mostrado tremendamente adaptable a la realidad más actual. La vaguedad con que se definen los conceptos más allá de la estructura que hemos establecido y el hecho de que su muerte le llegara sin permitirle precisar muchas de sus ideas, convirtieron su discurso en algo fácilmente moldeable por los distintos grupos que de él partían en función de sus necesidades particulares de lucha.

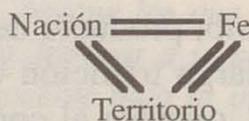
Por último este texto se constituye en un buen ejemplo del llamado *nacionalismo islámico*, que partirá de la aplicación del concepto **Nación** a la *umma* o comunidad islámica:

“No hay más que una nación; que es la del Islam, en la cual se tiene un estado musulmán, y en la que reina la ley de Dios, cuyas reglas se ejecutan allí y donde los musulmanes velan los unos por los otros” (p. 175).

Qutb no se refiere al concepto de *umma* islámica en su sentido coránico, sino que de alguna manera lo modernizará en un intento de revitalizarlo para el presente. La idea de Nación es ajena al Islam. Qutb la utilizará sistemáticamente y encorsetará en lo que es un molde occidental lo que es un concepto –como el de *umma*– completamente ajeno a él. Así, si la raza y la lengua son los elementos definidores, entre otros, que articulan una determinada nación en Europa, él escogerá la **Fe** como tal elemento, e incluso se referirá al *Dar al-Islam* en el sentido en que en la actualidad hacemos referencia a las fronteras o el **Territorio** concreto de un país determinado. Nos sirva una cita textual para comprobarlo:

“El musulmán por otra parte, no puede tener más nacionalidad que la de su fe, que hace de él un miembro de la nación musulmana en el *Dar al-Islam*” (p. 180).

Si reproducimos el recorrido



Significativamente el capítulo X se titula: *Nacionalidad y Fe musulmana*. En el Islam clásico existían los conceptos de *umma* –comunidad de creyentes– y *dawla* –Estado, en sentido de dinastía–, pero no el de Nación independiente y continua, definible en términos de un Territorio geográficamente delimitado. Lógicamente el concepto es importado de Occidente, y evidencia la influencia del modernismo reformista de fines del XIX y principios del XX que acuñó el *nacionalismo islámico* como uno de sus presupuestos más destacados.

Este *nacionalismo islámico* se vería completado con el recurso a valores como los de **Igualdad** o **Unidad**, ambos profundamente arraigados en las masas musulmanas y que hacen alusión a dos principios básicos del Islam, la Igualdad entre todos los creyentes ante Dios, por encima de la **Raza** o la clase,

y el consiguiente sentimiento de Unidad y fraternidad que debe reinar entre todos ellos, como miembros de la *umma* que son.

Nos hallamos como hemos podido comprobar ante un discurso que se articula en base a conceptos importados desde el exterior, y la asunción de otros propios de la tradición islámica pero incorporándolos de forma *sui generis*, con ligereza y frivolidad, mostrando no solo un cierto desprecio hacia la tradición sino incluso un manifiesto desconocimiento de ella y falta de formación teológica. Se recurre a conceptos asumidos de forma generalizada en el mundo musulmán, muy vagamente recreados en lo que es un texto caracterizado por la rigidez de pensamiento, estructurado como está en base al antagonismo, en torno al cual es como únicamente se llena de sentido el discurso, lo que evidencia una escasa capacidad de recreación conceptual y profundización ideológica. Se trata, eso sí, de un discurso altamente coherente, pues nos encontramos ante un entramado compacto en el que todos los valores se hallan perfectamente imbricados y se circula por todos los recorridos de la topología insistentemente. Pero adolece de simpleza, los valores no son recreados en profundidad y se carece de la necesaria solidez conceptual. Se recurre a los conceptos de siempre, vacíos y manidos, utilizados de forma ligera y simplista en lo que es un pensamiento más cercano a las manifestaciones de mentalidad que al discurso ideológico, sin que el recurso a abundantes citas coránicas, que interpreta a su antojo y con las que pretende respaldar su entramado, consiga su objetivo de dotar de mayor profundidad y consistencia al texto.

El suyo es un Islam que pretende ser *moderno*. Se constituye en una especie de *cultura superior* que diría Ernest Gellner, purista y dinámica, que se cimenta en un nuevo marco singular dentro del Islam, estructurado en base a un monoteísmo radical y agresivo y un elegante hincapié en el valor supremo de la ley sagrada —lejos del Islam popular de supersticiones y santones y del oficial, subyugado al poder, viciado y estático—, todo ello aderezado con una envoltura moderna de valores generados en Occidente —Libertad, Progreso— pero de amplio respaldo y asunción entre las masas musulmanas.

Este islamismo, limpio y cristalino, sin embargo, se conforma como un *espejismo* en el duro camino. No enriquece el Islam, lo empobrece. Escoge valores propios de éste, los más aceptados y los hace suyos, pero sin definirlos ni recrearlos en profundidad; a todos ellos les yuxtapone nuevos valores que toma de Occidente exentos de toda reflexión. Sin ser desarrollados, unos y otros son fusionados con atrevimiento, alegría e ingenuidad, en un proceso carente de una verdadera labor intelectual e ideológica seria y concienzuda. En realidad es como pretender injertar una mano a su dueño simplemente cosiéndola al brazo, sin la conveniente unión de los vasos sanguíneos y tendones.

Se pretende rejuvenecer el Islam, hacerlo dinámico y dotarle de una mayor capacidad de respuesta, convertirlo así en una alternativa adecuada a Occidente. Sin embargo, lo que resulta es algo bien diferente: el discurso islamista evidencia la total fosilización y agotamiento, la tendencia a la mentalidad del pensamiento islámico, de una propuesta ideológica que con la irrupción de Occidente se demostró en decadencia, proceso que el islamismo viene a corroborar y del que no es sino un síntoma, con su superficialidad y su incapacidad de desarrollar un discurso que genere ideología. El islamismo supone pues, la interpretación limitada, sesgada y frívola de un rico acervo ideológico, como el del Islam, conformado a lo largo de los siglos pero que, ya hace tiempo, comenzó a perder la capacidad de regeneración y revitalización necesaria para aportar algo positivo ante la nueva realidad, reducido como estaba a una serie de fórmulas y principios gastados y manidos, aunque eso sí aún poderosos puntos de referencia en el seno de sus sociedades.

Llegados a este punto y en buena lógica, cabe concluir que la fuerza, el vigor, el tremendo empuje del discurso islamista no procede de sí mismo. Su energía se la concede el contexto en el que se desarrolla, una realidad tan sórdida como injusta, matizada por el cambio y la crisis, por el desarraigo y la miseria. Estamos pues, ante una propuesta que se constituye en el presente en una oferta ideológica disponible para grandes sectores de la población, víctimas de la crisis económica y social, convertidos en demandantes insaciables de ideologías. Es seguro que en un contexto radicalmente diferente, la simpleza de sus postulados ideológicos no pasaría desapercibida para las masas que ahora se dejan seducir por ellos.

La intensidad del islamismo no debe hacernos olvidar todo lo que hemos concluido respecto a los aspectos negativos del mismo: su falta de un método viable o mejor dicho, la ausencia de un método viable total para reinterpretar el Islam; la carencia de una visión íntegra del Islam, y la pobreza, en términos generales, de su contenido intelectual e ideológico. Es vibrante, arrebatado de ira y entusiasmo, es exuberante y siente justificado odio. Su dinamismo ético es genuino y su honestidad total. Pueden ser desconcertantes o hasta grotescas algunas de expresiones suyas, pero si encuentran suficiente contenido, pueden, como de hecho está ocurriendo, llegar a ser una gran fuerza, quizás decisiva, en un mundo como el musulmán desgarrado por el egoísmo, la pérdida de la propia identidad, la desconfianza, la falta de libertades, en fin, la insostenible vida mísera de muchos y la frívola ostentación de la riqueza de unos pocos.

RESUMEN

La realidad del Islam viene determinada en la actualidad por el advenimiento de una nueva propuesta ideológica, la que ofrece el movimiento isla-

mista. Una opción que analizamos aquí a través de la obra de uno de sus más significativos autores, cuyo discurso evidencia un cariz más político que religioso y más alejado de la tradición y próximo a la modernidad de lo que en principio se nos pueda antojar. Frente a la obsolescencia del tradicionalismo y los supuestos desmanes del modernismo, Sayd Qutb ofrece a los musulmanes una especie de *elixir*, bajo el que se encubre un discurso ideológicamente pobre, ecléctico y a menudo contradictorio, que más que rechazar tajantemente la modernidad y optar abiertamente por la tradición apuesta por una burda *islamización* de la primera. Un discurso semejante resulta en principio y a pesar de sus enormes carencias, enormemente atrayente para unas masas musulmanas que encuentran en él las ansiadas respuestas a muchos de los problemas del mundo moderno.

INTRODUCCIÓN

Durante los meses de junio y julio de 1925 tuvieron lugar en Madrid una serie de negociaciones hispano-francesas respecto a la acción en el Protectorado marroquí, dicho proceso negociador fue acompañado de la firma de una serie de tratados que beneficiaban e implicaban directamente una política esencialmente firme y contundente que acababa con la problemática que regía la guerra de Abd-el-Krim, un líder rifeño que había hecho surgir el germen de un nacionalismo marroquí de una dimensión considerable, haciendo política no sólo la acción colonial española, sino también la francesa.

Para entender el ambiente negociador por ambas partes no podemos dejar a un lado una serie de antecedentes, muy cercanos a la fecha de la Conferencia y que definirán la dinámica de la misma.

Por el lado español, los desastres como el de Annual en 1921, o la retirada de Xauen en 1924, hacían que el gobierno de la segunda de López de Letona, iniciado en 1923, pasara un año de defensivo a la cuestión marroquí, no sólo por que la deuda pública española alcanzaba la cifra de 40.000 millones de pesetas de los que Marruecos había consumido 8.000 millones, sino por la gran cantidad de soldados españoles muertos, fruto de un sistema organizativo, lleno de caos y corrupciones; sin olvidar, claro está, el desmoronamiento a filas, injusto y que hacía de Marruecos la pesadilla de la sociedad española. Por ello un general de cierto apoyo popular, para no perderlo, debía hacer efectiva su conocida condición abandonista del Protectorado. A sus oponentes los generales de tradición africanista. Para dar salida a la situación el general Primo de Rivera decide un repliegue, con más brío que feyo se escribe y que a la altura de 1925 hacía estables las posiciones españolas, aunque

