

Entre la Filosofía y la Criminología

Aportes interdisciplinarios para la prognosis de los atentados terroristas de inspiración islámica

Francisco Javier CASTRO TOLEDO

Centro Crímina para el estudio y prevención de la delincuencia
Universidad Miguel Hernández de Elche

Introducción

Hace exactamente una década, en España, fuimos testigos del odio y la muerte, tomando la aterradora forma de uno de los episodios más sangrientos de nuestra biografía nacional reciente. Aún no nos habíamos recuperado de las impactantes imágenes de las ruinas del *World Trade Center* y las cerca de 3000 víctimas del 11 de septiembre de 2001, cuando aquella sombría mañana del 11 de marzo de 2004 fueron asesinadas 191 personas, más de dos mil personas quedaron heridas y toda una nación quedó marcada por el miedo y la inseguridad¹. La protección de la seguridad nacional se mostró disfuncional y débil, y los

¹ Huelga decir que, aunque el 11-M marcara un referente del terrorismo yihadista en España, no se trata de la única acción de esta naturaleza en nuestro país. En España, los primeros casos relacionados con el terrorismo yihadista podemos datarlos en 1985, en el que murieron tras un atentado 18 personas en el bar «el Descanso» de Madrid, frecuentados por estadounidenses. Desde entonces, más de una veintena de acciones terroristas en

métodos de prevención de uno de los fenómenos criminales de mayor entidad de los últimos treinta años, estériles e inocuos. Además, la muerte entraría en escena con particulares e inusitados ademanes de violencia religiosa. En este sentido, el famoso periodista polaco Ryszard Kapuściński (2009), en unas declaraciones que hizo en Varsovia a raíz del 11-M, sentencia: «El 11-M constituye una —trágica— confirmación de uno de los fenómenos que caracterizan el mundo contemporáneo, a saber: que la guerra moderna —y el 11-M no deja de ser un episodio de la actual “guerra contra el terrorismo”— se ceba con la población civil, con personas indefensas» (p.229)².

En una línea similar, el escritor alemán Hermann Hesse (2003) nos dirá con su afinado sentido crítico: «Las personas mayores, que hemos visto de todo, conocemos bien la capacidad del hombre para toda suerte de barrabasadas, y también su capacidad de justificarlas teológicamente» (p. 71). Entonces, ¿qué sucede cuando las mismas instancias religiosas, es decir, los mismos fundamentos últimos del sentido para muchos, constituyen las lanzaderas del odio al otro y la muerte?

Algunas claves interpretativas previas: ¿qué quieren y cómo son los yihadistas?

El proyecto arqueotópico del islamismo radical se centra en la instauración de un «califato profético», como el diseñado por los «piadosos antepasados», es decir, las primeras comunidades musulmanas. De tal forma que el yihadista no tiene que elaborar complejas alternativas político-sociales inexistentes. Sin más, debe echar un vistazo al pasado, a la edad de oro del Profeta y sus allegados, para recoger el modelo social y político que diseñaron, extrapolándolo punto por punto hasta nuestros días. En esta visión descontextualiza del mundo, la *yâhiliyya*, o época de ignorancia previa a la instauración del Islam en la que nos encontraríamos ahora, ha sustituido los beneficios de la instauración global del Islam por la herejía. En esencia, Occidente es el gran contagiado por la apostasía y el ateísmo, por la reglamentación de origen humano y por haber olvidado el «camino» ofrecido por Dios en las fuentes. El modelo occidental es percibido como una forma de cáncer con profundas metástasis globales y la *yihâd*, siguiendo el ejemplo del Profeta Armado, es la mejor estrategia en la sanación del mundo. Esta arqueoutopía es el principal objetivo adoptado por la totalidad de grupos de naturaleza yihadista contemporáneos: Al-Qaeda, Al-Djihad al-islami (Guerra santa), Djund Allah (Tropas de Dios), Hizbollah (Partido de Dios), el actual Estado Islámico

nuestro país pueden ser atribuidas al terrorismo yihadista. Al mismo tiempo, no sólo cuentan los actos terroristas consumados, las investigaciones policiales que concluyen con la desarticulación han proliferado desde el 11-M hasta nuestros días, en especial, tras las numerosas y preocupantes emigraciones y reclutaciones de españoles a las filas de Estado Islámico (ISIS).

² Por otro lado, Kapuściński (2009) hace un magnífico análisis del papel de los medios de comunicación en tratamiento del terrorismo yihadista cuando arguye: «Por obra de los medios de comunicación occidentales, hasta se ha operado un cambio en la lengua: se dice “islamista”, luego “fundamentalismo islámico” y ahora “terrorista islámico”. Como resultado, la palabra “islam” deja de funcionar autónomamente, siempre va acompañada de un contexto amenazador...» (p.211).

de Irak y del Levante (ISIS), etc.

Por otro lado, el ideario fundamentalista de este renacido Islam político está basado en la práctica de la *iytihâd* o de la intervención de los criterios islámicos en el mundo moderno. Este intervencionismo religioso podemos resumirlo en cuatro tesis claramente diferenciadas. En primer lugar, la consideración de la universalidad del Islam para gobernar, controlar y dirigir al mundo al completo. Un segundo rasgo que diagnosticará en todo lo no musulmán una ignorancia y una ingenuidad sólo tratable desde los dogmas y el liderazgo del Islam. También, el reconocimiento de la necesaria lucha legítima, de la *al-yihâd*, como solución a la ignorancia y la herejía del mundo moderno. En suma, la idea de que la paz definitiva es la consecuencia lógica de la puesta en funcionamiento de los tres aspectos anteriores: universalidad del Islam, ignorancia del no musulmán y lucha legítima como vía.

Aunque esta comunicación esté centrada en un análisis de la estructura fundamentalista del yihadismo actual, no debemos perder de vista que la violencia y las tendencias fundamentalistas han acompañado a todas las formas de religiosidad a lo largo de sus vicisitudes históricas³. De algún modo y en mayor o menor grado, todas las religiones han dado cabida a sujetos que hoy etiquetaríamos como fundamentalistas, sujetos que han protagonizado usos y abusos del mensaje de la revelación divina en la consecución de determinados intereses. El teocentrismo imperante en la argumentación del fundamentalista sólo refleja el rechazo a la evolución y a la naturaleza histórica de su religión. Deifica el estatus trascendente de la espiritualidad, desconectando el fenómeno religioso de su contingencia histórica.

Del mismo modo, el fenómeno del fundamentalismo religioso se investirá de una naturaleza aún más reprochable cuando la diseminación de su mensaje se efectúe por medios violentos. Cristianos, judíos, musulmanes, hinduistas o budistas, todos ellos podrían ser acusados de haber tenido o de tener actualmente en sus filas a individuos de este talante. De este modo, si el fundamentalismo religioso nos dice cómo son los individuos, conocer las características del potencial terrorismo asociado nos dirá qué métodos van a usar para influir en términos socio-políticos, es decir, cómo van a instrumentalizar su ortodoxia y ortopraxis, volviéndolas violentas. Asimismo, a pesar de la dificultad entre los teóricos de diferentes disciplinas de encontrar de una definición de «terrorismo» consensuada, hallamos tres elementos centrales que nos permiten distinguirlo de otras formas de violencia política: en primer lugar, el uso o amenaza de la violencia; una motivación política y un tercer elemento de búsqueda de una audiencia general (Garrido et al., 1999).

³ Recomiendo encarecidamente el texto de Khoury, A. T. (1981), *Los fundamentos del Islam*, Barcelona: Herder, donde, cronológicamente, elabora una lista de estos movimientos fundamentalistas islamistas. Por otro lado, estos movimientos no son exclusivos del Islam, sino que están diseminados por todas las grandes religiones. En el cristianismo fundamentalista fue muy notable la figura de Carl McIntyre con la fundación de la *Bible Presbyterian Church* en 1932 en Estados Unidos o las «Asambleas de Dios» brasileñas en la década de los noventa, por poner algunos ejemplos. En el judaísmo ortodoxo, los jaredíes, jaseitas y kareitas difieren sobre cómo y qué fuentes divinas conviene leer. Así, de igual modo, podemos hallar corrientes fundamentalistas en el hinduismo de la mano de partidos políticos como el Bharatiya Janata Party (Partido Popular Indio), quienes abogan por la implementación del sistema tradicional de castas.

Para finalizar este apartado y por delimitar nuestro objeto de estudio en esta comunicación, quisiera resaltar la estrecha relación que se da entre los dos conceptos antes apuntados: fundamentalismo religioso y terrorismo. Los fundamentalismos, especialmente el religioso, son condición necesaria para el terrorismo yihadista, mientras que los terrorismos son condición suficiente de cualquier fundamentalismo; por ello, resulta lógico explicar con anterioridad el fenómeno de los fundamentalismos, comprendiendo, de este modo, el calado fundamentalista de los terrorismos como elemento clave de perfilación.

En nuestro caso, y debido a su interés más filosófico que criminológico, nos centraremos únicamente en el primero de los elementos, el fundamentalismo religioso, como caldo de cultivo estructural del que germinará cualquier forma de terrorismo inspirado en él. Esto es, todo yihadista es, en definitiva, un fundamentalista religioso.

Los fundamentalismos religiosos

Si examinamos a las diferentes dimensiones que forman parte de la realidad social, podremos dar cuenta de la pléyade de formas de fundamentalismos que nos rodean, activas en la actualidad. Podemos destacar, además del religioso, fundamentalismos políticos, económicos, científicos, sociales, etc. El gran problema lo encontramos en la dificultad de encontrar tendencias fundamentalistas aisladas, es decir, tendencias que se manifiesten de una manera totalmente pura. Por ello, y en la imposibilidad de la búsqueda de una definición del fenómeno fundamentalista *per se*, podemos decir que el fundamentalismo sólo es definible en relación al fenómeno social al que sirva de soporte, esto es, podemos intentar definir el «fundamentalismo religioso», el «fundamentalismo económico», el «fundamentalismo político», etc., pero no vamos a conseguir llegar a una acepción unívoca del término «fundamentalismo».

Klaus Kienzler (2002) nos cuenta que «fundamentalismo» es un término que aparece por primera vez en la literatura cristiana norteamericana del siglo XIX, intentando conseguir un consenso sobre algunos *fundamentals*, esto es, fundamentos o hechos fundamentales religiosos. Pero ¿qué queremos decir con *fundamentals*? ¿Qué hechos son tomados como fundamentales? Como elementos comunes a todo fenómeno religioso fundamentalista, veremos que se tratan de visiones soportadas sobre lo que llamaré a partir de ahora «tridente ortopraxis-ortodoxia-ontología». Esto sólo quiere decir que la religión es una «respuesta por el sentido de la vida, es una respuesta dotada de sentido» (Kienzler, 2002, p. 21)⁴.

En definitiva, ante los males y la multitud de incertidumbres que afligen al ser humano

⁴ Los desarrollos en materia de fundamentalismos religiosos son cuantiosos y haría falta una investigación paralela para poder abarcar todas las aportaciones relevantes. A pesar de ello, no queríamos dejar pasar la oportunidad de citar a otra autora de obligada referencia en los estudios sobre los fundamentalismos religiosos. En su libro *Los orígenes de los fundamentalismos en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Karem Armstrong (2009) caracterizará lúcidamente a los fundamentalismos como un fenómeno contemporáneo, un fenómeno surgido como reacción defensiva frente a una nueva estructuración social e individual de acuerdo a los principios instaurados por la modernidad. De tal modo que la reacción defensiva acaba tomando un matiz ofensivo, cristalizándose en movimientos políticos y sociales cuya meta es eliminar el *statu quo* dominante.

durante toda su existencia, la religión nos ofrece una ortodoxia, es decir, una garantía de saber, una fe correcta. Además nos aportará una ortopraxis: un referente conductual, tanto individual como comunal. De hecho, estos dos primeros elementos, ortopraxis y ortodoxia, van a constituir a un tercero globalizador, una concepción ontológica determinada. En resumen, cuando tratamos con este tipo de fundamentalismos nos enfrentamos a determinados sistemas de creencias religiosas donde la flexibilidad interpretativa brilla por su ausencia, basándose en textos revelados en los que las únicas definiciones posibles serán dogmáticas y procedentes de la existencia de magisterios incuestionados (Tamayo, 2004).

Detección de tendencias fundamentalistas

En Criminología, el *criminal profiling* o perfilación criminal ha estado fuertemente marcado por una metodología basada en el análisis estadístico de las características más frecuentes de la muestra a estudiar. En este sentido, Turvey (2011) entiende por perfil criminológico la técnica de investigación criminológica mediante la cual pueden llegar a identificarse y determinarse las principales y distintivas características personales, de personalidad, de relación social y de comportamiento de determinados delincuentes, basándose en las evidencias observables en el crimen, o la serie de crímenes que se han cometido, en la forma en la que se han llevado a cabo, y/o en el estudio de los diferentes escenarios en los que éstos han tenido lugar. Con ello, el objetivo principal de esta técnica es colaborar en la investigación de determinados delitos, aportando información de utilidad a la policía para la captura de un delincuente desconocido. No obstante, en la pretensión de perfilar a un yihadista, la principal crítica que podríamos hacerle es que, hasta la fecha, estas muestras han respondido a criterios psicosociales o fisiológicos que poco o nada nos pueden decir de la interpretación religiosa que el sujeto hace de su experiencia vital: los elementos que en mayor medida van a caracterizar los atentados de este tipo y suponen la clave de su interpretación. Indudablemente, los análisis psicosociales y fisiológicos se muestran sesgados y, en definitiva, necesitados de una ampliación⁵.

Nosotros nos proponemos cumplir este objetivo, pero desde una metodología poco frecuente en ciencia criminológica. Así, la dinámica que vamos a seguir para explicar dónde podemos hallar tendencias fundamentalistas tendrá como objeto la elaboración de un perfil filosófico del fundamentalista religioso genérico. Obviamente, este fundamentalista religioso genérico no tiene por qué responder a la figura de un terrorista, es más, puede que nunca se haya visto involucrado en ningún tipo de delito relacionado con el terrorismo; sin embargo, sí que constituirá el caldo de cultivo del que emanará cualquier forma de terrorismo de inspiración religiosa, como hemos indicado con anterioridad. En lo que sigue, partiremos del tridente ortodoxia-ortopraxis-ontología, anteriormente explicado, para analizar las diferentes tendencias que podríamos englobar dentro de cada categoría. Todo este análisis corresponde a

⁵ Para ver un ejemplo de ello, además de estar íntimamente relacionado con el objeto de estudio de la presente investigación, recomiendo el interesante artículo de Cano Paños, M. A. (2009). Perfil de autor del terrorismo islamista en Europa. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 11 (07), 1-38. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc>

lo que en bibliografía especializada se ha denominado «fenomenología del fundamentalismo» (Tamayo, 2004), pero que, a efectos prácticos, podemos llamar «fenomenología del fundamentalismo islámico».

En primer lugar, indicábamos que la ortodoxia es la certeza indubitada de un conjunto de conocimientos concretos. En la problemática religiosa se convierte en certeza clara y distinta sobre los contenidos de una fe, utilizando una terminología cartesiana. Veamos cómo se materializa el fundamentalismo religioso en clave de ortodoxia.

La primera de las tendencias que podemos analizar es la renuncia a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundamentales (Tamayo, 2004). Esta conducta se manifiesta en el aislamiento del texto fundamental de su contexto socio-histórico, sacralizándolo de tal forma que adquiere una naturaleza sobrenatural en la que la pluralidad interpretativa es desdeñada y acusada de amenazar la unidad religiosa a favor de una infalibilidad y una lectura única. La autoridad de la fórmula única se torna omníabarcante, rechazando los elementos de pre-comprensión que se dan tanto en la redacción de los textos sagrados, como en su lectura. Frente a esto podemos decir que, evidentemente, «a un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con unos prejuicios, en fin, con una comprensión previa» (Tamayo, 2004, p. 89). Pero esto último no será parte de la actitud del fundamentalista.

Es cierto que el bien máspreciado para una religión son sus fuentes. En el caso de los grandes monoteísmos, la revelación divina es el origen de las mismas fuentes. El Islam, al igual que el cristianismo y el judaísmo, tienen fuentes tanto orales como escritas. La gran diferencia subyacente estriba en que el Islam es un texto de revelación directa. Como argumentará Kienzler (2004): «En la teología cristiana, como en gran medida también en la judía, es corriente considerar que la palabra de Dios se pasó de forma completa a la palabra humana» (p. 28). Por el contrario, en el Islam, Alá, palabra por palabra, fue inspirando el mensaje recogido en el Corán. Efectivamente, el hecho de que el contenido semántico del Corán sea fruto de una revelación directa entraña un valor añadido a la lectura fundamentalista de la fuente, ya que no soporta una exégesis, *a priori*, igual de bien que otros textos fundamentales⁶. En definitiva, la sobrenaturalización de las fuentes y la desconexión de su contexto histórico es un punto capital en la comprensión del origen del fundamentalismo en el Islam (Küng, 2006).

Por otro lado, en nuestro análisis, el segundo pilar del tridente es la ortopraxis. Ésta contiene todo lo que el fundamentalista debe saber para comportarse según la «vía recta». En definitiva, ortopraxis será la praxis correcta. En un pasaje de las *Iluminaciones de la Meca*, Ibn Arabi (1996), citado en Fouad Allam (2005), dirá: «Has de saber —y que Dios te asista—

⁶ Este rasgo de la génesis del Corán es cuanto menos dudoso. Según pone de relieve Manuel Fraijó (2004), citando a Küng (1978): «Ya existen estudios que defienden que el Corán fue elaborado por la comunidad musulmana —siguiendo el modelo bíblico— para comentar determinados dichos del profeta. El proceso de formación del canon habría durado unos doscientos años» (p. 30). Como sigue explicando Fraijó, esto nos llevaría a distinguir entre un «Corán primitivo», preñado de elementos cristianos preislámicos, de un «Corán posterior al profeta» y actualmente en vigor

que la *shari'a* es el camino blanco, el camino de la felicidad, es la vía de la beatitud. Aquel que sigue esta vía está salvado, y aquél que la abandone está perdido» (p.23).

Toda religión nos va a indicar una vía práctica determinada, una experiencia vital basada en la fe asentada de la ortodoxia. El fundamentalista sostendrá que esta praxis será una manifestación inequívoca de la fe vivida (Kienzler, 2004) y el rigorismo moral encontrará sus raíces en una puesta en práctica de las certezas indubitadas contenidas en la ortodoxia. Los fundamentalistas van a estar convencidos de que la auténtica ortopraxis está de su lado, de que las respuestas que ellos ofrecen a los interrogantes sobre los límites del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo siniestro, son claramente las más acertadas.

La militancia de estos individuos toma su justificación en su particular contacto con la verdad praxica. Por ello, la vía de transmisión y colonización ideológica sólo conoce de métodos radicales, a veces bárbaramente violentos, como en los casos de las guerras de religiones o, para qué irnos más lejos, las noticias que nos llegan desde el autoproclamado Estado Islámico (ISIS). El diálogo interreligioso se hace imposible porque para el fundamentalista todas las esferas vivenciales caen bajo el dominio de su particular tridente, «de ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre la comunidad política y comunidad religiosa, entre ética política y ética privada» (Tamayo, 2004, p.91). El fundamentalismo en racimo, esto es, la sumatoria de diferentes formas de fundamentalismo, reaparece entremezclando fundamentalismo religioso y fundamentalismo político.

La modernidad ilustrada, y todo lo que ella conlleva, será el objetivo a derribar por el fundamentalista. Resulta interesante que la oposición no es a toda la modernidad, sino a determinadas parcelas, ya que la modernidad tecnoeconómica tiene buena acogida entre los integristas islámicos (Mardones, 1999)⁷. Los elementos que se van a criticar de la modernidad serán las dimensiones socio-culturales, esto es, elementos que, a juicio del fundamentalista, ponen en peligro la totalidad de su tridente. Entre estos elementos podemos destacar «la secularización, la teoría de la evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y de los grupos de creyentes, la emancipación de la mujer, los descubrimientos científicos, los avances en genética, los movimientos sociales, los métodos históricos-críticos, etc.» (Tamayo, 2004, p.94). En definitiva, aparece una clara oposición al pluralismo proveniente de la Modernidad, al tratarse de una amenaza al sistema de creencias único y de ser tachado de corriente relativista. No hay cabida para el relativismo desde esta óptica.

Por último y para finalizar nuestro perfil filosófico, nos vamos a detener en el análisis del pilar de la ontología. La ontología es el conglomerado de entidades puestas en interrelación que subyace a una determinada visión unificada del mundo. En el fundamentalista este conglomerado responde a una rigidez especial. La religión, desde esta perspectiva, constituye su principal fuente de donación de sentido y de respuestas a las preguntas existenciales de

⁷ En el trabajo de Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, se llama la atención sobre la formación académica de algunos de los líderes fundamentalistas más influyentes. En el terrorismo yihadista, Sayyid Qutb, importantísimo ideólogo de Hermanos Musulmanes, era ingeniero agrónomo; o Aymán al-Zawahiri, número uno de Al-Qaeda, tiene estudios en medicina y es cirujano.

mayor calado. Así, la ortodoxia y la ortopraxis son dimensiones incluidas dentro de una determinada ontología; por ello, la ontología reclama un nivel de análisis superior, que sea capaz de dar cuenta de tendencias que surgen como la suma de los dos elementos anteriores.

Uno de los primeros aspectos que reseñaremos será que en la actitud fundamentalista «el lenguaje simbólico, metafórico e imaginativo es suplantado por el lenguaje realista» (Tamayo, 2004, p. 89). Las consecuencias de esta actitud son devastadoras. La lectura que hará de las fuentes ya no albergará la posibilidad de una polisemia semiótica: los signos, los símbolos sólo son reconocidos desde la univocidad. Por esto mismo, el creyente va a estar convencido de la universalidad de su ontología; de que, en definitiva, la pluralidad de respuestas al sentido de la vida, propias de la modernidad, están sustentadas sobre el mal del relativismo. Ante esta situación, el fundamentalista, especialmente si se encuentra en una sociedad laica, encontrará en la comunidad religiosa un refugio en el que no teme por el desmoronamiento de su ontología (Kienzler, 2004).

La comunidad será uno de los conservantes más efectivos de una ontología de raíz fundamentalista. Pertenecer a una comunidad «suele ir acompañado de la conciencia de ser minoría selecta, de vivir una existencia separada del resto, y de estar en posesión de la verdad» (Tamayo, 2004, p. 95). Esta minoría selecta no es experimentada por el fundamentalista como una aristocracia superior, sino como minoría arrojada a los márgenes, sufridora de una división social, a veces fruto de la imaginación del fundamentalista, en la que el reconocimiento del «otro» está ausente. Por otro lado, la interpretación adecuada de las fuentes y la correcta praxis tendrá en las comunidades un mayor grado de cohesión. Mardones (1999) argumenta que «la comunidad es el lugar de la verdad y de la fe correcta. En ella se encuentra el micromundo donde se anticipa ya ahora lo que está llamada a ser la sociedad en un futuro próximo» (pp. 41-42).

La comunidad, en cuanto conservante de la ontología del fundamentalista, tiene un carácter intensamente marcado de interiorización y aislamiento respecto a los contaminantes exteriores. Es un baluarte de certezas que retroalimenta la intolerancia del fundamentalista y que verá en el desarrollo de los acontecimientos sociales, externos a la comunidad, manifestaciones de señales milenaristas y apocalípticas. Esta oscura óptica reclamará del fundamentalista un rechazo frontal del mundo moderno secularizado: fuente de todo mal y de la toma de decisiones del hombre al margen de la voluntad de Dios. El fundamentalista, desde su delirio mesiánico, cree materializar la voluntad de Dios y pertenecer al bando de la luz, bando cuyo objetivo es erradicar, incluso por la vía de la violencia, los grandes males —ej. guerras, degradación moral, derechos sociales, secularización, etc.— que acucian la sociedad moderna, especialmente, la sociedad occidental.

Pero, de hecho, el fundamentalista no es tan autónomo como cree ser. En la comunidad hermética en la que se siente protegido, la figura de la autoridad marcará la línea de interpretación de la voluntad de Dios (Mardones, 1999). El fundamentalista necesita encauzar tanto su pensamiento como su acción a las indicaciones de la autoridad, so pena de ser excluido de la comunidad.

Finalmente, también forma parte de la ontología fundamentalista la tendencia que

pone de relieve una absolutización de la tradición. Su concepción del mundo está anclada en otro momento histórico, «viven instalados en el tiempo pasado, convertido en norma de conducta para todo tiempo y lugar; más aún, se instalan en el tiempo pasado de su propia cultura, que consideran válido universalmente y pretenden imponerlo al resto de seres humanos» (Tamayo, 2004, p.97). El rechazo a todo lo nuevo, al dinamismo y a la evolución social es frontal, manifestando la descontextualización que caracteriza su visión del mundo. Garaudy (1990) denominará a esta exacerbación de la tradición «un culto idolátrico a la tradición».

Llegados a este punto, manejamos un concepto bastante amplio de las tendencias que podemos reconocer en sujetos a los que etiquetaríamos de fundamentalistas religiosos. Como indicábamos en la introducción a este apartado, el fundamentalismo religioso es condición necesaria de los terrorismos de inspiración religiosa. Así, en el perfilado del islamista radical, al tratarse de nuestro objeto de estudio, el análisis precedente se constituye como la lanzadera fundamental de las conductas terroristas dentro del marco del Islam radical. En cualquier caso, y como se ha manifestado en páginas anteriores, resultaría necesario considerar las aportaciones que podemos ofrecer desde la filosofía y poner en contacto a dos áreas de conocimiento, en este caso con la Criminología, ambas preocupadas por los mismos fenómenos y que, en demasiadas ocasiones, han obviado integrar las aportaciones de la otra.

Referencias Bibliográficas

- Amstrong, K. (2009). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona: Tusquets.
- Cano Paños, M. A. (2009). Perfil de autor del terrorismo islamista en Europa. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 11 (07), 1-38. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc>
- Fraijó, M. (2004). Fundamentalismos y religión: el caso del islam. En M. Fraijó y R. Román (coord.), *Fundamentalismo y violencia* (pp. 13-37). Córdoba: UNED.
- Fouad, K. (2005). *Carta a un terrorista suicida*. Barcelona: RBA.
- Garaudy, R. (1990). Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición, violación. *Concilium*, 228, 227.
- Garrido, V., P. Stangeland y S. Redondo (1999). La delincuencia organizada. En *Principios de Criminología* (pp. 635-658). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hesse, H. (2003). *Lecturas para minutos*, 2. Madrid: Alianza.
- Kapuściński, R. (2009). *El mundo de hoy: autorretrato de un reportero*. Barcelona: Anagrama.
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*. Madrid: Anaya-Muchnik.

- Khoury, A. T. (1981), *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder
- Kienzler, K. (2004). *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza
- Küng, H. (2006). *El Islam: historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
- Mardones, J.M. (1999). Modernidad. En J. M. Mardones (dir.), *10 palabras claves sobre fundamentalismos* (pp. 15-45). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta
- Turvey, B. E. (2011). *Criminal profiling: An introduction to behavioral evidence analysis*. Academic press.