

## TEMOR, TEMBLOR Y TERRORISMO SUICIDA

Javier Gil Gimeno  
Universidad Pública de Navarra

**Resumen:** *El terrorista suicida es una figura importante para comprender la realidad social en la que vivimos. Es una de las principales encarnaciones de la violencia y de la transgresión en el contexto actual. Partiendo del hecho de que es un sujeto social y moderno y que, por lo tanto, articula su identidad a través del fragmento, el presente artículo propone estudiar al terrorista suicida a través de tres tipos sociales: el caballero de la fe, el héroe trágico (estas dos primeras figuras son extraídas de la obra *Temor y temblor* de Søren Kierkegaard) y el mártir erostrático.*

**Palabras clave:** *Terrorismo suicida, caballero de la fe, héroe trágico, mártir erostrático, modernidad.*

**Abstract:** *The suicide terrorist is an important figure in order to understand today's society. In the current context, he's one of the main embodiments of violence and transgression. The present article suggests studying suicide terrorist as a social and modern subject –that articulates his identity from the fragment– through three social types: the faith's knight, the tragic hero (these two types are extracted from Søren Kierkegaard's book *Fear and trembling*) and erostratic martyr.*

**Keywords:** *Suicide terrorism, faith's knight, tragic hero, erostratic martyr, modernity.*

“La vida no excluye a nadie”

S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*

## 1. INTRODUCCIÓN

¿Cuándo y cómo cobró forma la intención de llevar a cabo una misión suicida? El deseo predominante, ¿era darse muerte a sí mismo, o matar a otros? ¿Qué pensó exactamente el suicida en el momento de desencadenar la explosión? ¿“Voy a matar a esos cerdos que mataron a mi hermano” o “Dios me recompensará porque muero por Su causa”, o simplemente, “no puedo seguir viviendo bajo esta ocupación”? ¿O quizá fue algo completamente distinto? ¿Había deseos inconscientes ocultos debajo de su lenguaje consciente? ¿Estaba en éxtasis o tuvo segundos de pensamientos, dudas, nostalgias, mientras se dirigía a su objetivo? De ser éste el caso, ¿de qué modo y en qué medida los superó? ¿Cómo hay que enfocar la respuesta a estas preguntas, siendo así que el que cometió el atentado ya no vive? No digo que estas preguntas hayan de ser siempre imposibles de contestar; lo que sí digo es que el asunto es mucho más complicado de lo que comúnmente se supone.

T. ASAD, *Sobre el terrorismo suicida*

En el terror y temblor que generan las acciones del terrorista suicida encontramos la raíz de la distancia que, como sociedad, tomamos en torno a su figura. El razonamiento que lleva a la articulación de esta distancia de seguridad es sencillo: yo –como la mayoría de personas que habitan en esta sociedad– jamás cometería esta acción; el terrorista suicida es capaz de cometerla, ergo el terrorista suicida no es como yo.

El alivio que los actores sociales experimentan cuando son capaces de establecer esta analogía (los demás son, al igual que yo, un miembro más de mi comunidad) aplaca el profundo desasosiego que les produciría interiorizar que en nuestra realidad existen, como señala Jostxo Beriain<sup>1</sup>, sujetos transgresores dispuestos a hacer saltar por los aires la convivencia pacífica y los valores sobre los que se instituye nuestro modo de ser en el mundo. Así pues, ante las serias dificultades que tenemos para identificar como propias aquellas cuestiones que atentan contra los valores sobre los que se articula nuestra sociedad –y, por lo tanto, nuestro sentido– tendemos a situarlos extramuros de la realidad en la que interactuamos cotidianamente. Reconocer algo humano en el terrorista suicida nos convierte en parte del problema, y eso nos produce un profundo temblor, estupor y temor.

Sin duda, no es fácil convivir con el Mr. Hyde que lleva asociado el Dr. Jekyll que produce toda sociedad. Lo que el actor social olvida es que lo extraño, como nos diría Georg Simmel<sup>2</sup>, revela que lo lejano está próximo. Por decirlo con otras palabras, no debemos perder de vista que el terrorista suicida es fruto de una realidad que no solo posibilita su figura, sino que deja un espacio abierto para la comisión de sus macabras acciones.

---

<sup>1</sup> Jostxo BERIANIN, *El sujeto transgresor (y transgredido)*, Barcelona, Anthropos, 2011.

<sup>2</sup> Georg SIMMEL, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.

Pese a que podamos comprender la reacción humana, demasiado humana, que lleva a tomar distancia social y cultural con respecto al terrorista suicida, esta actitud poco o nada revela de su realidad en términos de nuestra disciplina. Consideraciones morales aparte, el terrorista suicida es una figura radicalmente humana.

Toda sociedad produce tanto héroes como antihéroes. Ambos son dos caras de la misma moneda. Es más, el que es antihéroe en un contexto determinado puede ser héroe en otro, y viceversa. A través de la ejecución de sus monstruosas acciones y del elevado grado de transgresión que genera con ellas, el terrorista suicida se convierte en uno de los rostros que adopta el antihéroe en las sociedades actuales. La modernidad en su búsqueda del orden sin matices olvida en muchas ocasiones que héroe y *alter ego* tienen bastantes cuestiones en común. En los marcos de los cuadros medievales se tallaban monstruos para recordar que son los límites de la imagen –y como límite, parte de la misma–, y que todo lo que queda fuera es, por definición, el caos.

Antes de continuar con nuestra labor nos gustaría dejar clara una cuestión: una cosa es el análisis sociológico de la figura del terrorista suicida y otra la justificación moral de los actos que lleva a cabo. Que pueda ser catalogado como hijo de nuestra realidad social no significa que quede exculpado o justificado por sus acciones, sino todo lo contrario. Su radical *Geselligkeit* es lo que hace que sus acciones sean juzgables, aceptables o condenables.

Debemos ser conscientes de que en nuestro intento de delimitación de las motivaciones que mueven el comportamiento del terrorista suicida siempre quedará una duda por resolver (algo que el terrorista reconoce como su única ventaja competitiva): al morir a la par que activa su mecanismo de destrucción, al ser a la vez ejecutor y arma, nunca podremos saber cuál es la motivación fundamental que le ha llevado a desatar la caja de los truenos. De ahí que la labor de este trabajo no sea desentrañar estas motivaciones, sino articular una tipología –basada en tres arquetipos– que nos ofrezca una medida de la realidad y de la complejidad adscrita a esta figura y de la diversidad de tramas de significado que confluyen en ella, alejándonos de explicaciones mono-causales<sup>3</sup> que pretenden encorsetar el fenómeno dentro de una única categoría, ya sea ésta religiosa, política o, simplemente, narcisista.

Así, el punto de partida de este escrito es la comprensión del terrorista suicida como un ser moderno y, por lo tanto, como un sujeto que, en primer lugar, tiene la obligación de tomar las riendas de su destino y, en segundo, construye su relato a partir de fragmentos tomados de las distintas instancias que, en nuestro contexto<sup>4</sup>, ya no eligen a los individuos sino que pugnan por ser elegidas por ellos. La identidad de los actores y colectivos sociales se

<sup>3</sup> Emile DURKHEIM, *El suicidio*, Madrid, Akal, 2003.

<sup>4</sup> Cuando hacemos referencia a nuestro contexto nos referimos a lo que Zygmunt BAUMAN (*Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003) denomina modernidad líquida, una fase caracterizada por la intensificación de los procesos de individualización.

asemeja más a un *collage* formado por diferentes retales que a una imagen unitaria proporcionada por una única fuente de sentido. Por lo tanto y, para dar cabida en un constructo teórico a esta pluralidad de fuentes de las que bebe el terrorista suicida para construir su identidad, articulamos una tipología basada en tres arquetipos que reúnen los que consideramos son los fragmentos más significativos que ayudan a componer su *collage* identitario: el caballero de la fe, el héroe trágico y el mártir erostrático.

La hipótesis de fondo que hila el recorrido de nuestro trabajo es que, de acuerdo al contexto en el que vivimos, estos tres arquetipos nos ofrecen una medida más exhaustiva de la realidad del terrorista suicida que la que nos proporciona un análisis centrado en la búsqueda de un único aspecto definitorio de su identidad.

A la hora de establecer los dos primeros hemos acudido a la obra *Temor y temblor* del filósofo danés Søren Kierkegaard<sup>5</sup>, en la que trata de comprender y delimitar la misteriosa figura de Abraham, ensombrecida por el episodio bíblico del sacrificio de su hijo Isaac. Para ello, Kierkegaard articula dos figuras que se corresponden con nuestras dos primeras denominaciones: el caballero de la fe –representado por el propio Abraham– y el héroe trágico –representado por Agamenón–, estableciendo un ejercicio comparativo entre ambos a lo largo del texto.

El análisis tanto del caballero de la fe como del héroe trágico extrapolados a la realidad de las sociedades de comienzos del siglo XXI nos permite acercarnos al terrorista suicida como ser que, en la articulación de su identidad, atiende a claves religiosas y comunitarias, pero teníamos la sensación de que estas categorías dejaban sin abordar algunos aspectos esenciales, tanto de la construcción identitaria de los actores sociales en un periodo de modernidad líquida en general como del terrorista suicida como sujeto que habita este contexto en particular. Por este motivo presentamos nuestra tercera categoría: el mártir erostrático, que gira sobre la comprensión del terrorista suicida como un sujeto que busca la fama y el reconocimiento social a través de sus acciones.

Para llevar a cabo esta tarea, el modo de proceder va a ser el siguiente: comenzaremos estudiando cada uno de los tres arquetipos por separado para, finalmente y en el apartado reservado a las conclusiones, realizar una síntesis de lo estudiado tratando de confirmar o refutar –al estilo *popperiano*– la hipótesis de partida.

---

<sup>5</sup> Søren KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995.

## 1. EL CABALLERO DE LA FE

### 1.1. Abraham y Kierkegaard

*Temor y temblor* es el título tras el que se esconde un exhaustivo análisis de la figura bíblica de Abraham realizado por Kierkegaard. El filósofo danés se pregunta por qué un personaje tan crucial para las religiones monoteístas no goza de la trascendencia social que tienen otras figuras sagradas con misiones divinas menos significativas. La respuesta la encuentra en la denominación con la que normalmente se conoce a Abraham: Patriarca de la fe, esto es, como modelo a partir del cual se articula un modo determinado de relación con la divinidad. Como tal, Abraham pone el acento en lo que Kierkegaard denomina *lo Particular*, contraponiéndolo a *lo general*. Como él mismo señala:

“La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular, por encima de lo general”<sup>6</sup>. Y continúa explicando: “Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento. Reposa, inmanente, en sí mismo. No tiene nada exterior a sí mismo como su *telos*, sino que es *telos* de todo lo existente fuera de ello; y una vez que lo ha tomado para sí no puede ir ya más lejos. El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *telos* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Particular frente a lo general, peca, y solo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el particular, cae en una *Anfaegtelse*<sup>7</sup> de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como particular en lo general”<sup>8</sup>.

Como padre de la fe, Abraham es un sujeto que transgrede lo general, que va más allá de los principios y acuerdos socialmente compartidos, sencillamente porque la motivación que le mueve se lo impone. Para Kierkegaard, la fe exige esa transgresión. Por lo tanto, la profanación de lo general provoca una serie de distorsiones en la comunicación y aquí encuentra el filósofo danés la razón por la que sentimos esa distancia con respecto a la figura de Abraham.

Así, aunque la *anfaegtelse* de la que nos habla Kierkegaard hace referencia al absurdo que se produce en el encuentro entre lo humano y lo divino debido a la ausencia de un lenguaje común, también podemos argumentar –dando

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>7</sup> Kierkegaard denomina *Anfaegtelse* a un estado humano en el que se produce una conexión entre este y lo divino, y en el que se experimenta una sensación de absurdo debido a la inexistencia de un lenguaje común. Lo podríamos identificar con el periodo liminar en los ritos de paso al que hace referencia Victor Turner (*La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1990).

<sup>8</sup> Søren KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 45.

un giro más sociológico a su propuesta– que se produce una especie de *anfaegtelse* entre actores sociales cuando un individuo tiende a afirmarse en lo Particular dejando a un lado lo general.

Todos hemos participado en conversaciones en las que el consenso no llega debido a que las posiciones que se defienden parten de puntos de vista que, en esencia, son excluyentes o, por lo menos, difícilmente conciliables. En estas ocasiones la voluntad explícita de los interlocutores para llegar a acuerdos se revela fundamental, pero ésta no siempre es el motor de la interacción social. Cuando se pone el acento en el consenso, la conversación se mueve hacia lo general; mientras que cuando éste se pone en cada una de las posiciones que se defienden, la interacción se orienta hacia lo particular. Si la conversación se sitúa en esta segunda opción llega un momento en que es absurda; se genera una interacción que lo único que comunica es la no disposición de las partes a llegar a acuerdos. “Absurdo es que él, como particular –Abraham–, se halle por encima de lo general. Gracias al absurdo recupera a Isaac [...]. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico. Gracias a ella puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender<sup>9</sup>”.

En la conversación que Kierkegaard establece entre Abraham y el resto de la sociedad parece que el filósofo danés pone el acento en la huida del mundo que lleva a cabo el primero. Es Abraham el que rompe la comunicación imbuido por un bien que considera mayor que la propia interacción entre agentes sociales: la fe. Pero Kierkegaard parece hablar de la fe como una realidad no social, una idea que, como sociólogos, debemos rechazar. La fe es un hecho social y, por lo tanto, no es un afuera de lo humano, sino algo que le es propio. Del mismo modo, la individualidad humana es genuinamente social por lo que, como nos diría Peter Berger en *El dosel sagrado*<sup>10</sup>, la fe se construye y se profesa colectivamente. Esto no significa que debamos reducir los análisis de sociología de la religión a los parámetros que propone el funcionalismo, esto es, a las prácticas y a los ritos colectivos, sino que detrás de conceptos como divinidad y trascendencia –o de lo santo<sup>11</sup>– también existe un trasfondo cultural, histórico y simbólico que no debemos perder de vista.

Sociológicamente hablando, lo fundamental no es que Abraham se particularice sino que su acción provoca un cortocircuito en la comunicación social que se establece en torno a su figura. Entonces, ¿por qué sentimos tanta distancia con respecto a las acciones de Abraham?, ¿por qué Abraham no goza del brillo que poseen otras figuras religiosas? A la hora de responder la primera cuestión podríamos hacer referencia a la distancia socio-histórica que nos separa del relato abrahámico como sujetos que viven en sociedades de comienzos del siglo XXI y que poseen una serie de valores diferentes de los de aquellos que escribieron el Antiguo Testamento; pero la segunda cuestión nos

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>10</sup> Peter L. BERGER, *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairos, 2006.

<sup>11</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005.

obliga a estudiar la figura de Abraham transversalmente y éste, como atestigua Kierkegaard, siempre ha sido un personaje polémico.

Nos acercamos con *horror religiosus* a Abraham porque, como hemos comentado, sus acciones escapan de lo general, porque “rebasa la esfera de lo ético”<sup>12</sup>, situándose así en el nivel –también social– de lo absurdo o incomprendible para el resto de actores sociales. Por lo tanto, ¿qué es lo que hay detrás del hijo de Ur que nos inquieta, que nos aleja de él? Sin lugar a dudas, su condición de sujeto transgresor, su disposición para ir más allá de las reglas de juego social.

A través del acto de la transgresión, el sujeto transgresor abandona el círculo de la integración para situarse en el de la exclusión. Ahora bien, en ocasiones, es una situación de exclusión previa la que precipita y orienta la transgresión. En este segundo caso, podemos decir que el transgresor –él, su familia, su comunidad, su religión– se “ha sentido”<sup>13</sup> transgredido previamente.

No tenemos datos suficientes para afirmar que Abraham fuera un excluido social antes de “ser elegido” por Yahvé para encabezar su rebaño pero, como estamos argumentando, sí que podemos señalar tanto que es un sujeto transgresor que pone en cuestión determinadas convenciones sociales como que, a pesar de ser considerado el patriarca de la fe, siempre ha existido una distancia con respecto a su figura debido a lo incomprendible de su disposición a sacrificar a su hijo Isaac.

Nos gustaría realizar en este momento del escrito una observación que entendemos fundamental para el acercamiento al terrorista suicida como caballero de la fe. Como nos recuerda Max Weber en *Economía y sociedad*, más en concreto en su capítulo dedicado a sociología de la religión, el sujeto transgresor aparece con la profecía ética orientada a la acción. A diferencia del sacerdote, cuya función principal es el mantenimiento del dogma, el profeta “usurpa”<sup>14</sup>. A partir de esta disquisición, podemos clasificar a Abraham como uno de los principales profetas que aparecen en el Antiguo Testamento, pero nunca como un sacerdote.

Es en este punto donde confluyen los caminos del caballero de la fe y del terrorista suicida. La figura que analizamos es un sujeto transgresor que provoca *anfaegtelse* a nivel social. Lo que debemos dilucidar en las siguientes páginas es si detrás de sus acciones existen exclusivamente razones de tipo religioso y, si la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa, ¿de qué modo podemos hablar del suicida-bomba<sup>15</sup> como un caballero de la fe?

<sup>12</sup> Søren KIERKEGAARD, *op cit.*, p. 49.

<sup>13</sup> Decimos se “ha sentido” porque no solo la exclusión de facto, sino también el sentimiento subjetivo de exclusión pueden mover a sujetos y colectivos a actos como los que estamos analizando en este escrito.

<sup>14</sup> Max WEBER, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2003, p. 110.

<sup>15</sup> Suicida-bomba y terrorista suicida son utilizados como sinónimos en este escrito.

En este sentido, Kierkegaard parece querer ofrecernos alguna respuesta a estas preguntas cuando señala: “Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente<sup>16</sup>”. No podemos afirmar rotundamente que Abraham fuera un asesino, ya que aunque estuviera dispuesto a sacrificar a Isaac, finalmente no lo hizo; del mismo modo, tampoco podemos afirmar que fuera un creyente al uso, ya que es capaz de llevar sus creencias hasta el límite de sobrepasar las convenciones y acuerdos sociales. Lo que podemos afirmar es que, por una cuestión de fe, estaba dispuesto a convertirse en un asesino.

Cuando se analiza la figura del terrorista suicida es habitual encontrar unidos estos dos conceptos que Kierkegaard asocia a la transgresión abrahámica –asesino y creyente–. Es más, se tiende a pensar que existe una unión indisoluble entre ellos. A pesar de que existen elementos –y no precisamente baladíes, como veremos más adelante– que permiten establecer asociaciones sólidas entre el terrorista suicida y el fundamentalista religioso, consideramos que el fenómeno que estudiamos es más complejo y responde a una serie de variables y cuestiones que exceden el ámbito tanto de lo religioso en general como del extremismo de corte religioso en particular. En este epígrafe vamos a tratar de encontrar y explicar esas conexiones de las que hablamos.

En definitiva, Abraham y el terrorista suicida son dos sujetos transgresores que juegan con el par conceptual asesinato-creencia de modo diferente: Abraham pone el acento en la fe, la cual le orienta de tal modo que está dispuesto a asesinar a su propio hijo; en cambio, como señalan Beriain<sup>17</sup> o Joseba Zulaika<sup>18</sup>, el suicida-bomba pone el acento en el asesinato, en la acción destructiva esgrimiendo para ello –si lo analizamos desde esta perspectiva– motivaciones de índole religiosa.

La dialéctica del “muere matando” o “mata muriendo”, esencial para comprender la figura del terrorista suicida en general y su trasfondo religioso en particular, se resuelve en él a favor de la segunda. Como señala Beriain, “lo que hace particularmente salvaje la violencia religiosa es que sus perpetradores han situado tales imágenes religiosas de lucha divina –guerra cósmica– al servicio de batallas políticas intramundanas”<sup>19</sup>. Así, utilizando la terminología de Kierkegaard, el suicida-bomba es siempre más un asesino que un creyente. “El fundamentalismo apocalíptico –en los medios– y nihilista –en los fines– no es un simple retorno premoderno de relación con la religión, es la respuesta temerosa a la Modernidad, percibida (esta) más como amenaza que como oportunidad”<sup>20</sup>. Por este motivo, con su acción, el terrorista suicida da

<sup>16</sup> Søren KIERKEGAARD, *op cit.*, p. 47.

<sup>17</sup> Josetxo BERIAIN, *op. cit.*

<sup>18</sup> Joseba ZULAIKA, *Terrorism: The self-fulfilling prophecy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

<sup>19</sup> Josetxo BERIAIN, *op. cit.*, p. 83.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 82.



un paso más en la idea de *anfaegtelse* social que desarrollábamos un poco más arriba. Tanto la utilización de la religión como medio en vez de como un fin, como la ejecución del asesinato, desplazan la acción del absurdo del caso de Abraham al horror del terrorista suicida.

La tradición hebrea no nos presenta a Abraham como un ser con una tendencia a la destrucción y a la violencia colectiva. Convertirse en un filicida no es el objetivo que busca con su acción, sino un medio, una terrible consecuencia no deseada de la motivación real que le mueve: el cumplimiento de la voluntad divina. En cambio, detrás de la figura del terrorista suicida sí encontramos una vocación por la destrucción, una férrea voluntad de infligir un castigo a otros como un fin en sí mismo. El trasfondo religioso de esa acción violenta es uno de los argumentos que podemos ofrecer como estudiosos del fenómeno. Del mismo modo, también es una justificación que pueden ofrecer las comunidades de pertenencia de los suicidas bombas para dar un sentido a la comisión de sus actos.

Como decíamos en la introducción del presente escrito, es imposible conocer fidedignamente las motivaciones de fondo que llevaron, por ejemplo, a Mohamed Atta a estrellar el avión que secuestró contra una de las torres del WTC de Nueva York. La muerte del terrorista durante la comisión del asesinato nos deja sin respuestas definitivas. Ahora bien, esta circunstancia abre el abanico de la interpretación. Una de ellas es la religiosa, pero debemos ser conscientes de que dichas interpretaciones nos dicen más sobre los intérpretes y sobre la sociedad que habitan que sobre las motivaciones de fondo que llevan al terrorista suicida a perpetrar sus crímenes. Una vez dicho lo anterior, y para no faltar a nuestro compromiso con la honradez intelectual, también debemos señalar que éste modo de proceder es el que nos ofrece una perspectiva más cercana a la realidad del fenómeno que estamos estudiando.

### 1.2. *Sacer facere*

Independientemente de la interpretación que le demos a los actos del terrorista suicida, lo que es innegable es que decide poner fin a sus días a la vez que asesina a otros. Adquiere el papel de arma de destrucción masiva. Esta es la afirmación más rotunda que podemos hacer sobre él. En términos religiosos, la autoinmolación del suicida-bomba se puede interpretar de varias formas, pero hay una que debemos destacar por encima de las demás: como un sacrificio. Si consultamos el diccionario de la lengua de la Real Academia Española comprobaremos que inmolar significa “sacrificar a una víctima”. Es interesante señalar que, en términos de sacrificio, el terrorista suicida aporta una novedad con respecto a otros modos de inmolar sacrificio ya que aglutina el papel de víctima y sacrificador, añadiéndole un toque de modernidad a la

clásica distinción entre estas figuras llevada a cabo por Marcel Mauss y Henri Hubert en *Sacrifice*<sup>21</sup>.

La palabra sacrificio proviene del latín *sacer facere*, esto es, “hacer sagrado”. El estudio sociológico de la religión nos dice que, a través del sacrificio, los seres humanos tratan de conectar las orillas de lo mundano y lo extra-mundano, tratan de establecer una comunicación que les libere del sentimiento de absurdo (*anfaegtelse*). En este sentido, Marcel Hénaff nos habla de cuatro funciones asociadas al sacrificio –“cuatro buenas razones para sacrificar<sup>22</sup>”– en el capítulo dedicado a “The age of sacrifice” en su obra titulada *The Price of truth*: a) dar, b) comunicar, c) separar y d) realizar. Para Hénaff el sacrificio va más allá del puro acto ritual, encierra una cosmovisión, un sistema a partir del cual se explican las interacciones de los agentes sociales. Es el hecho social total<sup>23</sup> y “la primera iniciativa propiamente humana” según lo define René Girard<sup>24</sup>.

Pasemos a explicar brevemente estas cuatro funciones que Hénaff asocia al sacrificio. a) A través del acto sacrificial se establece un sistema de reciprocidades entre lo humano y lo divino: el sacrificado entrega su vida para provocar una respuesta divina que beneficie a la comunidad a la que pertenece; ahora bien, para que el sacrificio sea efectivo, la divinidad tiene que responder positivamente al derramamiento de sangre. Si no hay intercambio, esto es, si no hay don de intercambio, el sacrificio carece de sentido. b) Del mismo modo, a través del sacrificio se articula tanto una comunicación como una estructura concreta en la que la interacción comunicativa puede ser llevada a cabo. c) El sacrificio revela otra cuestión esencial: lo humano y lo divino son realidades diferentes que originariamente están separadas. Además, existe una estructura de desigualdad que define esta separación: Lo divino se sitúa por encima de lo humano. De ahí que para reducir la *anfaegtelse* debemos pagar un precio elevado (aquí es donde pone el acento Girard). Esto es, debemos sacrificar un bienpreciado. d) Finalmente, el sacrificio mueve a la acción, pero ésta no se desarrolla de un modo arbitrario sino bien estructurado y sistematizado.

Los sociólogos de la religión también suelen establecer una diferenciación entre la religiosidad basada en la práctica comunitario-ritual y la religiosidad basada en el culto dirigido hacia un ser superior que rige los destinos de la sociedad. Desde ambos puntos de vista podemos interpretar el acto del terrorista suicida entendido como sacrificio. Desde la perspectiva de la religiosidad basada en la práctica comunitario-ritual, el terrorista suicida ofrece su vida para mejorar las condiciones de existencia de su comunidad de fieles<sup>25</sup>,

<sup>21</sup> Marcel MAUSS, Henri HUBERT, *Sacrifice*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

<sup>22</sup> Marcel HÉNAFF, *The Price of truth*, Standford, Stanford University Press, 2010, p. 180.

<sup>23</sup> Marcel MAUSS, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

<sup>24</sup> René GIRARD, *Sacrifice*, Michigan, Michigan State University Press, 2011, p. 31.

<sup>25</sup> Cuando desarrollemos el arquetipo del héroe trágico volveremos a analizar la idea del terrorista suicida sacrificado por la comunidad. Es importante señalar que –por razones analíticas– hemos establecido una disquisición entre comunidad de fieles y comunidad política a pesar de que constatamos confluencias entre ambas en términos de motivaciones para la acción.

que experimenta colectivamente un sentimiento de ofensa y exclusión en el seno de la sociedad actual. Por otra parte, desde la perspectiva de la religiosidad basada en el culto dirigido hacia un ser superior, el suicidio del terrorista puede ser interpretado como el de un caballero de la fe que, en el contexto de una guerra santa –*yihad*–, se sacrifica. Es importante señalar que estas dos concepciones de tipo religioso pueden ser complementarias.

El sentimiento de ofensa y exclusión que mueve a la acción al terrorista suicida puede encarnarse de diferentes modos en términos religiosos (lo mismo ocurre con el resto de términos que estamos analizando en el presente escrito). Esto significa que existen formas extremas y moderadas, violentas y pacíficas de afrontar ese sentimiento de ofensa y exclusión.

### 1.3. Los lugares comunes

Ahora bien, como estamos analizando una figura que, por definición, utiliza medios violentos y extremos, debemos acudir a formas religiosas que también adoptan una postura de confrontación directa, fanática y extrema con la sociedad moderna. Aquí aparece el fundamentalismo. Una vez dicho esto y antes de proseguir, debemos señalar que no todo fundamentalista es un terrorista suicida ni todo terrorista suicida es un fundamentalista. Es decir, no podemos establecer una analogía directa entre ambos de la misma manera que no la podíamos establecer entre terrorista suicida y el ser religioso en general.

La asociación entre terrorismo suicida y fundamentalismo es un lugar común de la sociedad occidental desde que el velo del templo de las finanzas se rasgó aquella mañana del 11 de Septiembre de 2001 tal y como lo define Gustave Flaubert en su *Diccionario de los lugares comunes*: “¿se habrá terminado con la metafísica profunda y los lugares comunes? [...] Lo que debería estudiarse, se cree sin discusión. ¡En lugar de observar, se afirma!<sup>26</sup>” No hay duda de que existe una conexión real entre fundamentalismo y terrorismo suicida, pero no existe del modo en la que nos la suele presentar el lugar común<sup>27</sup>.

Del mismo modo, tendemos a pensar que no existe heterogeneidad en torno al suicida-bomba. Para el lugar común todos están cortados por el mismo patrón. Fhrad Josrojavar nos ofrece una medida de esa heterogeneidad en su obra *Los nuevos mártires de Alá*:

“Se han podido identificar dos tipos de martirio. El primero, bastante clásico, se refiere a los que aspiran a la construcción de una colectividad

<sup>26</sup> Gustave FLAUBERT, *Diccionario de lugares comunes*, Madrid, El Aleph, 1999, p. 4.

<sup>27</sup> Analizar detenidamente el fundamentalismo desbordaría los límites del presente trabajo. No obstante, señalamos una serie de referencias bibliográficas básicas para comprenderlo desde la perspectiva de las ciencias sociales: Shmuel EISENSTADT, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Karen ARMSTRONG, *Los orígenes del fundamentalismo*, Barcelona, Tusquets, 2004; Martin MARTY y Scott APPLEBY, *Fundamentalisms observed*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

soberana y que, ante la imposibilidad de lograrlo, adoptan la muerte sagrada, para aportar así su contribución a la edificación de una nación *después de ellos*, es decir, para suprimir *con ellos* al mayor número de enemigos. Así pretenden hacer compartir su profundo desamparo con aquellos a quienes perciben como un obstáculo para la edificación de la colectividad nacional que anhelan. Junto a este martirio clásico, existe otro, más desconcertante en sus aspiraciones. Reivindica la realización de una comunidad mundial encarnada por el universalismo islámico, que destruya la potencia del Mal que a ello se opone: el Occidente personificado por América pero también, en menor medida, por las demás sociedades occidentales<sup>28</sup>.

Josrojavar establece esta diferenciación de acuerdo al marco de actuación comunitario en el que el suicida-bomba circunscribe sus acciones. La primera fórmula queda supeditada a la reivindicación moderno-temprana de tipo estado-nacional; la segunda fórmula se identifica con las sociedades tardo-modernas afectadas por lo que Beck denomina *glocalización*<sup>29</sup>, proceso caracterizado por la progresiva pérdida de peso específico de la categoría estado-nación en la configuración de las relaciones globales. Ambas actuaciones son profundamente modernas, ambas pretenden provocar transformaciones en las condiciones de vida de la comunidad, ambas se producen simultáneamente en el tiempo, pero tanto el ámbito de actuación como los objetivos que mueven dichas acciones son diferentes. "Hay todo un mundo de diferencias entre el palestino que reclama una nación, el checheno que desea independizarse de Rusia, el bosnio que exigía la retirada del ejército serbio por una parte y, por la otra, los partidarios de Al Qaeda que pretenden destruir el imperialismo occidental<sup>30</sup>". Los dos comparten la idea de la *umma* (comunidad cultural islámica) como solución a los problemas que les aquejan; Los dos comparten una visión negativa del *statu quo* reinante, ahora bien, el marco de actuación del asesino del mercado de Beirut es local; mientras que el del terrorista del WTC es global. Según los términos en los que lo plantea, la primera fórmula se puede identificar con las reivindicaciones de corte nacionalista características de los siglos XIX y XX en Europa. Lo que en la mayoría de sociedades europeas se trataba de resolver mediante la conocida fórmula de *un estado para cada nación*, en términos de las sociedades de tradición cultural y religiosa islámica se articula del siguiente modo: *un estado para cada umma*.

Antes de proseguir debemos advertir que *umma* y nación no son lo mismo. Detrás de estos dos conceptos encontramos dos realidades socioculturales diferentes. Ahora bien, ambas reivindicaciones se revelan profundamente modernas, ya que comprenden que el único modo de articular una comunidad política desde el Tratado de Westfalia (1648) es a través de la asociación entre un constructo de corte político (estado) y un constructo de corte cultural

<sup>28</sup> Fhrad JOSROJAVAR, *Los nuevos mártires de Alá*, Madrid, Martínez Roca, 2003, pp. 325-326.

<sup>29</sup> Ulrich BECK, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>30</sup> Fhrad JOSROJAVAR, *op. cit.*, p. 326.

(nación, *umma*). Son dos respuestas moderno-sólidas<sup>31</sup> a la tarea humana de articular comunidades políticas.

A pesar de que la diferenciación que ofrece Josrojavar nos da una medida de la heterogeneidad que existe en torno a la figura del terrorista suicida, puede ser que, como bien ha analizado Beriain<sup>32</sup>, la vocación del terrorista suicida solo sea destructiva. Repetimos de nuevo que este es el único hecho totalmente constatable. Su acto de violencia es un acto de comunión y también una exigencia de reconocimiento a otras comunidades. Parecen decir: estamos aquí, existimos. Y no podéis terminar con nosotros porque no os pedimos nada, ni queremos nada para desaparecer. Se matan a sí mismos para “pegar” más fuerte, porque es un acto tan ilógico que genera un shock mayor en el adversario. Es como una mueca o una burla del escapista perfecto.

#### 1.4. El terrorista suicida como ser religioso y moderno

Antes de finalizar el presente apartado nos gustaría traer a colación una cita de Asad que nos obliga a seguir dándole vueltas a la vertiente religiosa asociada al suicida-bomba:

“He llegado a la conclusión de que esas razones (las que mueven la acción de la figura que estudiamos) son en parte religiosas, aunque no lo son en el sentido que dan al término los comentaristas occidentales [...]. Cuando aquí me refiero a razones religiosas, tengo en mente la compleja genealogía que emparenta los modos de sentir contemporáneos relativos a la inflicción colectiva de muerte y al valor de la condición humana con la cultura cristiana de muerte y amor, y pienso que esa genealogía debe ser examinada cuidadosamente. Porque lo que aquí debe ser examinado no es tan sólo la voluntad de morir o de matar, sino cómo entiende cada cuál la muerte: la propia y la de otros<sup>33</sup>”.

Con esta afirmación, el antropólogo sitúa la realidad religiosa del terrorista suicida en el contexto de un universo –el moderno– en el que cada individuo<sup>34</sup> debe ser protagonista en la articulación del sentido de su biografía. Asad enmarca su religiosidad en un contexto general de modernidad tardía, en el que los procesos de individualización son su rasgo más característico. Es un giro totalmente acorde con la argumentación que defendemos en este escrito y que pone el acento, en términos religiosos, no solamente en el extremismo de sus acciones (lo que le lleva a emparentar con el fundamentalismo y lo incluye en el grupo de los comportamientos radicales asociados al contexto en el que vivimos), sino en una forma concreta (radical y extrema) de cumplir con la tarea

<sup>31</sup> Zygmunt BAUMAN, *op. cit.*

<sup>32</sup> Josetxo BERIAIN, *op. cit.*

<sup>33</sup> Talal ASAD, *Sobre el terrorismo*, Barcelona, Laertes, 2008, p. 111.

<sup>34</sup> Como se desarrollará en el epígrafe reservado al mártir erostrático.

moderna de dotar a nuestra existencia de sentido<sup>35</sup>. Con su actuar religioso, el terrorista suicida hace saltar por los aires la conjetura sociológica moderna que decía: cuanto más moderna es una sociedad, más secular y cuanto más secular, menos religiosa.

Consideramos pertinente realizar una matización en este momento del escrito. El sentido y la trascendencia de las que hablamos en este epígrafe son de corte religioso. No se deben confundir con otros tipos de trascendencia (comunitaria, individual y social) que analizaremos más adelante y que también están relacionadas con la identidad del suicida-bomba. Pero, para entender las acciones del terrorista suicida tenemos que ir más allá de la idea de *beruf*, “llamada” religiosa. En el caso de que se produzcan la llamada y la promesa divina –cosa que no podemos comprobar debido a que el terrorista mata muriendo– hay otras intimidaciones –y no todas santas– que motivan sus acciones como hijo de la modernidad que es.

Esto no es óbice para señalar que existen determinadas conexiones de sentido que vinculan al terrorista suicida y al caballero de la fe. Son las que hemos expuesto, y en los términos en los que lo hemos hecho.

## 2. EL HÉROE TRÁGICO

### 2.1 *Agamenón y Kierkegaard*

Una vez analizados los rasgos que comparte el terrorista suicida con el caballero de la fe nos centraremos en estudiar aquellos que le identifican con el héroe trágico. Lo primero que debemos señalar en este sentido –con el objetivo de situar este arquetipo en el contexto del pensamiento de Kierkegaard– es que el héroe trágico es el complemento del caballero de la fe. Ahora bien, se trata de una complementariedad descompensada a favor de este último. Como ya hemos señalado, lo que le interesa fundamentalmente a Kierkegaard es comprender a Abraham. Esto hace que el héroe trágico aparezca como un elemento secundario en la ecuación que plantea. Esta circunstancia se revela central para comprender *Temor y temblor*, pero no así para llevar a buen puerto nuestra labor, ya que nuestro objetivo no es situar un arquetipo por encima del otro, sino afirmar que para alcanzar un conocimiento exhaustivo de la figura del terrorista suicida debemos analizar las diferentes y múltiples tramas de significado que lo traspasan y configuran. Una vez señalado lo anterior, presentaremos, en primer lugar y en los términos que plantea Kierkegaard, al héroe trágico para posteriormente ponerlo a dialogar con el terrorista suicida.

---

<sup>35</sup> Para Asad la vertiente religiosa del suicida-bomba está circunscrita al papel fundamental que el individuo desempeña en el imaginario colectivo moderno. Esta perspectiva ha sido definida, entre otros, por Thomas LUCKMANN, *The invisible religion*, London, Macmillan, 1967; o Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, París, Les éditions du Cerf, 1993.

Lo característico del héroe trágico es que “nunca abandona la esfera de lo ético<sup>36</sup>”, “se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, por lo general; todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética<sup>37</sup>”.

Abraham abraza la fe; Agamenón abraza la ética. Sin duda, dos valores diferentes, dos sentidos u orientaciones diferentes que les llevan a la comisión de acciones, en principio, similares –la disposición a sacrificar a sus vástagos– pero que provocan reacciones sociales diferentes.

Como relata Homero en *La Ilíada*, Agamenón es un personaje fundamental en la génesis y desarrollo de la guerra de Troya debido a dos razones: como cabeza del poderoso ejército de Micenas y como cuñado de Helena de Troya –cuyo rapto por parte de Paris provocó el enfrentamiento–. La historia narra que, durante los preparativos de la confrontación entre griegos y troyanos, Agamenón ofendió a la diosa Artemisa matando a un ciervo previamente consagrado a ella. Como consecuencia, cuando los barcos de su ejército estaban a punto de zarpar hacia Troya, una epidemia de peste y una ausencia de viento en el mar impidieron su partida. Para aplacar lo que parecía un claro caso de *orghé* de la diosa, Agamenón debía someterse a su voluntad. La muerte del ciervo sagrado requería otra muerte. Esto, que en principio podría parecer un equilibrado ejercicio de magia simpática según lo define James Frazer en la *Rama dorada*<sup>38</sup>, adquiere tintes dramáticos cuando los oráculos anuncian a Agamenón que el sacrificio exigido por Artemisa no es el de otro animal, sino el de su hija Ifigenia. Por definición, como nos recuerda Rudolf Otto<sup>39</sup>, las reacciones de la divinidad ante las ofensas humanas no suelen ser proporcionadas. Así, la diosa plantea a Agamenón un profundo dilema ético: o es un mal padre o es un mal rey. Como bien sabemos, finalmente Agamenón actúa como un buen rey. Como decíamos un poco más arriba, es en el terreno de la ética donde se desarrolla la tragedia del rey micénico.

Podríamos pensar que las historias de Abraham y Agamenón guardan bastantes similitudes. Ambos son impelidos por la divinidad a ofrecer en sacrificio a sus vástagos; ambos acceden a ello y, tanto en el caso de Isaac como en el de Ifigenia –aunque en el caso de esta última existen diferentes interpretaciones dependiendo de las tradiciones a las que acudamos–, las víctimas sacrificiales son salvadas en el último momento por la propia divinidad que había exigido su muerte.

A pesar de estas confluencias, también es cierto que las motivaciones que mueven la acción tanto de Abraham como de Agamenón son diferentes. Si anteriormente señalábamos de la mano de Kierkegaard que Abraham podría

<sup>36</sup> Søren KIERKEGAARD, *op cit.*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>38</sup> James FRAZER, *La rama dorada*, México, FCE, 2011.

<sup>39</sup> Rudolf OTTO, *op. cit.*

ser considerado o bien un asesino o bien un creyente, en el caso de Agamenón esta dialéctica variaría en uno de sus extremos: o bien es un asesino, o bien actúa como un rey.

En el caso de Agamenón existe un motivo comprensible que escapa de la *anfaegtelse* que produce la situación planteada en el sacrificio de Isaac. “Ifigenia puede comprender a su padre porque lo que éste pretende expresa lo general<sup>40</sup>”. Al rey de Micenas se le presenta un conflicto ético de primer orden en el que está obligado a elegir una de las dos opciones: salvar a su hija o conseguir que sus naves zarpen para combatir en Troya. Lo ético del conflicto elimina la *anfaegtelse* y, a su vez, articula el espacio de la tragedia.

El drama de Agamenón –desde el asesinato del ciervo de Artemisa hasta la disposición al sacrificio de Ifigenia– nos revela los débiles hilos que sostienen la fronteriza naturaleza humana, nuestra limitada capacidad de maniobra ante los límites y nuestra obligación de elegir. Por el contrario, Abraham no puede elegir. Yahvé no le permite escoger entre dos opciones, sino que le impone el sacrificio como prueba de su fe. Tampoco existe una ofensa previa a la divinidad. No hay nada que comprender detrás de la petición del sacrificio de Isaac porque escapa de “lo general”. Lo que actúa es el capricho de la divinidad, esos caminos inescrutables.

Al fin y al cabo estamos presentando dos formas diferentes de comprender las interacciones entre lo sagrado y lo profano. Desde este punto de vista cabría realizar una crítica al planteamiento de Kierkegaard ya que, si bien es cierto que las acciones de Abraham y Agamenón son diferentes, también lo es que ambas tienen repercusiones sobre la realidad social. La distinción que hace entre lo particular y lo general no es del todo satisfactoria desde un punto de vista sociológico, ya que si entendemos la religión –y, por lo tanto, la fe– como una construcción social, como un modo de articular un *nomos* con sentido, tanto la imagen de Yahvé como la de Artemisa están diseñadas por los seres sociales, y no al revés. Esto es lo que Nietzsche nos explica en su principio de resentimiento<sup>41</sup>. Lo comentado significa que, desde la perspectiva de nuestra disciplina, tanto la acción de Abraham como la de Agamenón, parten de lo general (social) y generan consecuencias en dicho nivel.

En definitiva, Agamenón –que significa etimológicamente “muy resuelto”– condena a su hija a la muerte pero, a la vez, hace posible la victoria de los griegos sobre los troyanos. Aquí encontramos el cénit de la tragedia: cualquiera de las dos soluciones al dilema planteado por la divinidad genera consecuencias negativas. La ofensa provoca la aparición del mal como resultado de la búsqueda del bien, una inversión de los términos con respecto al Mefistófeles

<sup>40</sup> Søren KIERKEGAARD, *op cit.*, p. 98.

<sup>41</sup> Norman BIRNBAUM y Gertrud LENZER, *Sociology and religion*, New Jersey, Prentice Hall, 1969, pp. 101-109.



que nos presenta Johann W. Goethe en su *Fausto*<sup>42</sup>: aquél que buscando el mal generaba el bien.

Una vez señalado lo anterior, debemos entrar a analizar una doble cuestión: ¿quién es verdaderamente el héroe trágico: Agamenón o Ifigenia?, y relacionado con ello, ¿cuál de las dos figuras nos permite hablar del suicida-bomba como héroe trágico?

En *Temor y temblor* Ifigenia representa un papel secundario, siempre a la sombra de su padre. Agamenón es quien comete la falta, a quien se le presenta el dilema ético y quien toma la decisión de matar a su hija para que su ejército pueda zarpar hacia Troya; pero, como acabamos de señalar, la vida que se pide en sacrificio no es la suya, sino la de su hija, que se convierte en un chivo expiatorio de los pecados cometidos por su padre. Agamenón se sacrifica por la comunidad indirectamente, luego no sería descabellado pensar que la verdadera heroína es Ifigenia.

Ambos –terrorista suicida e Ifigenia– se sacrifican por el bien de su comunidad. La diferencia fundamental estriba en el papel que desempeña cada uno de los sujetos en la toma de decisiones: Ifigenia es obligada debido a una serie de rocambolescas y catastróficas desdichas, todas ellas relacionadas con las actuaciones llevadas a cabo por su padre; el terrorista suicida, en principio, es un sujeto más autónomo, auto-determinado y determinante. Tampoco debemos perder de vista el desenlace de sus respectivas historias, ya que Ifigenia es salvada por aquélla que le había condenado. Lo es, entre otras cosas, por su inocencia, por su papel de convidada de piedra en la situación; en cambio, el terrorista suicida muere, esto es, no accede a la salvación física porque está profundamente implicado, porque simplemente no es inocente. ¿Puede convertirse en héroe alguien que no puede elegir?

Su profunda implicación aleja al terrorista suicida de Ifigenia y le acerca a Agamenón, resolviendo la duda que nos planteábamos dos párrafos más arriba. Ahora bien, ¿en qué términos se produce el acercamiento del que hablamos?, ¿en qué términos puede ser considerado el terrorista suicida un héroe trágico?

De la misma forma que en la historia de Agamenón, la acción del suicida-bomba puede desencadenarse para salvaguardar o restaurar el honor y las condiciones de vida de la comunidad a la que pertenece. Así, a pesar de que no es un concepto clave en el estudio que planteamos, debemos aclarar a qué nos estamos refiriendo cuando decimos que el terrorista suicida se sacrifica por su comunidad.

---

<sup>42</sup> Johann W. GOETHE, *Fausto*, Madrid, Alianza, 2006.

## 2.2. La comunidad del terrorista suicida

Para dar respuesta a esta cuestión, acudimos al clásico estudio de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*<sup>43</sup>. A pesar de que el autor elabora el concepto para arrojar luz sobre la realidad del nacionalismo, consideramos que su definición trasciende dicha realidad y se adapta perfectamente a la idea de comunidad que defendemos en este escrito.

En este sentido, la comunidad es “imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión<sup>44</sup>”. La idea que presenta Anderson de la *com-unidad* creada, vinculada y continuamente renovada a partir de la existencia de un imaginario colectivo compartido es un fiel reflejo de la instancia colectiva por la que matan y mueren los suicidas bomba. La unión que establece entre lazo social e imaginario colectivo es una robusta base a partir de la cual podemos realizar cualquier análisis de una comunidad concreta. “De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizás incluso estas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con que son imaginadas<sup>45</sup>”.

Una vez delimitado el marco de lo que en este escrito entendemos por comunidad, prosigamos con el análisis del terrorista suicida como héroe trágico. La contrafigura que estamos estudiando lleva a cabo un ejercicio de asesinato y destrucción que pretende ser una brutal llamada de atención contra aquellas instancias que (él entiende) le han dejado fuera de juego. Aquí aparece de nuevo la idea de que tanto el suicida-bomba como la comunidad a la que pertenece experimentan un sentimiento de crisis, de dificultad para desarrollar su identidad en el contexto moderno. Esta crisis la experimentan como una amenaza, y este es el motivo por el que luchan contra ella. En palabras de Weber, las comunidades a las que pertenecen los terroristas suicidas han sido “negativamente privilegiadas<sup>46</sup>”.

Así, como portavoz autoproclamado y no siempre legitimado de su comunidad, el terrorista suicida lanza una severa y horrible advertencia: por mejorar nuestras condiciones de existencia como comunidad cultural estamos dispuestos a matar y a morir. En resumidas cuentas, tanto el terrorista suicida –entendido desde esta perspectiva socio-comunitaria– como Agamenón sitúan lo que ellos interpretan como intereses de sus respectivas comunidades por encima de su propia vida –en el caso del suicida-bomba– o de la vida de sus seres más queridos –en el caso de Agamenón–.

---

<sup>43</sup> Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>46</sup> Max WEBER, *op. cit.*, p. 162.

Pero, ¿cuál es realmente su comunidad? La respuesta a esta pregunta vuelve a quedar bloqueada por la muerte del asesino en la comisión de su acción. Ahora bien, llevando nuestra interpretación al extremo podríamos llegar a pensar que la única comunidad a la que pertenece el suicida-bomba es a la de los terroristas suicidas, comunidad que vive y muere sólo en los actos puntuales en los que se manifiestan y que, por lo tanto, no existe, sólo “brota” de vez en cuando. Sólo muriendo y matando el suicida pertenece realmente a su comunidad. Una gran paradoja. La comunidad de los terroristas suicidas es brutalmente posmoderna ya que está definida total y exclusivamente por el fragmento: no es continua como las ciudades de Ítalo Calvino<sup>47</sup>, aparece justamente cuando desaparece y genera un caos a su alrededor que fragmenta las otras comunidades con las que coexiste.

Desde luego que detrás de su acción hay algo de rebelión contra las condiciones impuestas por la Modernidad a la comunidad imaginada a la que pertenece el terrorista, pero, por un lado, no es la única motivación que puede llevarle a la acción; por otro lado, no podemos saber si esa motivación tiene más peso que las otras que estamos estudiando en el presente escrito, ya que el terrorista muere cometiendo sus terribles actos. Finalmente, tampoco podemos definir certeramente cuál es esa comunidad por la que los terroristas suicidas se sacrifican.

Para terminar, cuando analizamos al suicida-bomba como héroe trágico no debemos perder de vista otro rasgo que se revela esencial: lo es exclusivamente para su comunidad. Debido a nuestra naturaleza limitada y ambivalente, el movimiento de conversión del terrorista suicida en héroe genera la aparición de su *alter ego*. Para los miembros de su comunidad, para aquellos que comparten sus fines y formas, será el Dr. Jekyll; para los afectados por sus terroríficos actos no podrá ser otra cosa que Mr. Hyde.

Lo ambivalente de su figura, sin duda, revela otra de sus características. Sólo se puede ser héroe en y a través de la tragedia porque se necesitan unas fuerzas adversas grandiosas a las que sobreponerse a través de una gran personalidad y lucha. El bien que pueda hacer a su comunidad nunca borrará el reguero de asesinatos que deja tras de sí. La mitología griega está plagada de ejemplos que nos hacen conscientes del alto precio que estamos obligados a pagar por transgredir los límites establecidos.

### 3. EL MÁRTIR EROSTRÁTICO

#### 3.1. *El terrorista suicida como sujeto moderno*

Las vertientes comunitaria y religiosa ya han sido estudiadas en los epígrafes anteriores, por lo que ahora vamos a desarrollar la que tiene que ver con la búsqueda individual de sentido y de trascendencia social. La hipótesis

<sup>47</sup> Ítalo CALVINO, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 2014.

de partida que se sostiene en esta sección es que, a través de sus acciones, el suicida-bomba busca realizarse como individuo de una sociedad que le exige esa tarea. En definitiva, busca sentido y trascendencia social –dos fenómenos absolutamente interconectados–. El problema es que lo hace transgrediendo cosas sagradas o sacralizadas modernamente<sup>48</sup> como son el respeto por la vida y la libertad de las personas y colectivos.

La modernidad sitúa al individuo en el lugar central del imaginario colectivo sustituyendo a la divinidad. Esta circunstancia obliga a que el actor social se convierta en mayor de edad y tenga que tomar las riendas de su existencia. Este es el origen de los procesos de individualización.

Hemos definido al suicida-bomba como una figura moderna, dentro de un contexto espacio-temporal caracterizado por los procesos de individualización. A partir de ellos el actor social adquiere la ineludible tarea de construir su propio relato biográfico. Además, este protagonismo del individuo en la articulación de la realidad social se ha intensificado en las últimas décadas debido a una serie de factores en los que no entraremos en este escrito por motivos de pertinencia argumental. Así, no estudiar al terrorista suicida desde la perspectiva de un sujeto moderno que trata de articular su propia biografía comprometería gravemente nuestro análisis.

Podemos construir nuestra historia de diferentes modos, pero no podemos eludir la obligación de llevar a cabo dicha tarea. Como actor social transgresor que es, el terrorista suicida busca articular el sentido de su existencia de un modo profundamente violento y destructor.

Se nos puede acusar de esnobismo al definir los actos terroristas suicidas como un modo particular –horroroso e injustificable– de dar respuesta a la obligación moderna de construir la propia biografía, pero si no lo hiciéramos estaríamos situando tanto su figura como sus acciones fuera de la realidad social en la que vivimos y esto, sociológicamente hablando, sería inaceptable. Así pues, también podemos estudiarlo como un actor social que trata de dejar su sello. Ha seguido la máxima de Goethe cuando en *Fausto* señala que al principio está la acción.

La comunidad es importante en nuestro contexto espacio-temporal; la pertenencia y/o creencia religiosa también; pero la tarea de dar respuesta a la pregunta por el sentido es primordial. Y esta es, como hemos comprobado, una labor que, en la tardo-modernidad, debemos desarrollar de un modo individual. El terrorista suicida también.

---

<sup>48</sup> Hans JOAS, *The sacredness of the person*, Washington DC, Georgetown University Press, 2013.

### 3.2 *Mártir y Eróstrato*

Nos podríamos preguntar por qué en este epígrafe hemos denominado al suicida-bomba como mártir erostrático. Para explicarlo vamos a llevar a cabo un breve análisis por separado de cada uno de los conceptos que lo componen para, posteriormente, observarlos como unidad.

1. “Mártir” proviene del griego μάρτυς υρος, que significa “testigo”. Normalmente asociado al ámbito de lo religioso y a la idea de sacrificio, con su acción el “testigo” ofrece testimonio de una situación concreta. Como desarrollaremos más adelante, sociológicamente hablando el terrorista suicida ofrece un testimonio tanto de desequilibrio, de un sentimiento de desintegración social –ya sea suyo o de su comunidad– como de las formas en las que se puede encarnar la violencia en el contexto espacio-temporal actual. Aquí aparece una vez más la idea de Beriaín, al afirmar que todo sujeto transgresor es, a la vez, un sujeto que siente que ha sido transgredido.

Dando testimonio consigue voz, que se le escuche a la vez como portavoz de su comunidad y como sujeto moderno que busca ofrecer respuestas a la pregunta por el sentido. Buscando el sentido se forja su identidad; transformado en mártir se convierte en portavoz, en figura destacada de su comunidad.

2. Dice la tradición que Eróstrato pasó a la historia por incendiar uno de los templos dedicados a la diosa Artemisa. Pero su condición de pirómano, de sujeto con vocación destructiva, no es el único punto que le une con el suicida-bomba. Hay otra razón que le convierte en un personaje ideal para denominar al arquetipo que estamos construyendo en este epígrafe: según él mismo confiesa en su relato, lo hizo para alcanzar fama y reconocimiento. Sin lugar a dudas, Eróstrato fue un sujeto transgresor. Esta historia arroja conocimiento sobre las motivaciones que pueden llevar a la acción al terrorista suicida: a través de la destrucción de un objeto simbólico y, por lo tanto,preciado, consigue ser recordado, permanecer en la memoria social y, de paso, su vida adquiere un sentido de tipo trascendente.

### 3.3 *Mártir erostrático*

Como mártir erostrático, el suicida-bomba es un agente social que busca dar testimonio de una realidad a la vez que accede al sentido a través de la ejecución de un acto macabro que, en primer lugar, le da voz –aunque sea de un modo efímero– en una realidad que parece negársela y, en segundo, le permite permanecer en la memoria colectiva como solo pueden hacerlo los agentes que “positiva o negativamente<sup>49</sup>” transgreden los márgenes de la normalidad social.

Es aquí donde aparece otra cuestión asociada tanto al relato de Eróstrato como a la realidad de la figura del terrorista suicida: la búsqueda de la fama

<sup>49</sup> Emile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 5.

como forma de acceso al sentido en las sociedades actuales. Y es que, ¿conocería alguien el nombre de Mohamed Atta si no hubiera estrellado el avión que secuestró contra una de las *twin towers*? Sin duda, como hemos señalado a lo largo de este escrito, la ambigüedad e indefinición que genera son algunos de los efectos deseados de su actuación. Otro es que a través de la misma se convierte en una persona famosa.

Las etimologías latina y griega de “fama” nos permiten profundizar en la idea de que el terrorista suicida la busca a través de sus acciones. En términos latinos fama proviene de *famā*, que literalmente significa “reputación”; en la etimología griega deriva del vocablo *fēmi*, que podemos traducir por “hablar”. Es innegable que, a través de sus acciones, el suicida-bomba adquiere reputación y también consigue una notoriedad de la voz propia y un reconocimiento o difusión en las voces ajenas. En definitiva, consigue sentido a nivel personal a la vez que trascendencia social.

Como señala Beriain, “el factor decisivo de la celebridad es la *notoriedad*, la abundancia de sus imágenes y la frecuencia con que sus nombres son mencionados en la difusión pública y en las conversaciones privadas que les siguen y les persiguen. Las celebridades están en boca de todos [...]. La celebridad se convierte en una medida de éxito en una cultura preocupada con la personalidad<sup>50</sup>”. Los pájaros de los *Upanishads* sabían que existían porque el uno le miraba al otro mirarle a él. Una vez más, la caracterización de su fama, o lo que es lo mismo, su denominación como héroe o villano, está profundamente condicionada por la singularidad de lo famoso con respecto a lo que no lo es, por la interpretación que cada persona o colectivo haga del acto: asesinato-martirio, justificado-injustificado, y por la posición que ocupa en la realidad social moderna: integrado-desintegrado.

Señalábamos un poco más arriba que, a través de sus acciones, el terrorista suicida también adquiere voz. Esta tiene una naturaleza efímera ya que muere en el propio ejercicio de adquisición de voz. Esto significa que la comunicación se inicia e interrumpe al mismo tiempo. “No hay nada de qué hablar, que hable la acción por sí misma<sup>51</sup>”. Sin duda, el arquetipo del mártir erostrático es el que más se acerca a la concepción que defiende que el suicida-bomba es un nihilista que con su acción solamente busca la destrucción. Es a través de la acción destructiva como adquiere resonancia y sentido.

El terrorista suicida sabe, como Aquiles, que la batalla en la que va a participar será largo tiempo recordada y es ese el motivo por el que participa en ella. La mitología nos enseña que la consecución de la trascendencia a través del recuerdo ha sido siempre una fuente de sentido social y personal. La fama y el recuerdo forman un binomio inseparable. Muchos agentes sociales lo saben y, hoy en día, buscan desesperadamente su momento de gloria en los *talk*

<sup>50</sup> Josetxo BERIAIN, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 121.

*show* o *realities* de turno. Evidentemente estas personas no son terroristas suicidas, pero, en ocasiones, detrás de ellos percibimos esa desesperación que se esconde detrás del grito y la furia de las acciones del suicida-bomba y, sobre todo, esa necesidad de ser reconocidos y reconocibles de cara a los demás.

#### 4. CONCLUSIÓN

En la introducción del presente escrito señalábamos que estudiar al terrorista suicida como un ser ajeno al contexto espacio-temporal en el que vivimos es más una muestra de nuestros miedos y de nuestra incapacidad para acabar con ellos que de nuestra destreza analítica.

Señala Beriain que “podríamos decir que el espejo cóncavo que refleja la cosmovisión descentrada moderna se ha cuarteado sin hacerse añicos, y que cada fragmento produce su propia perspectiva total, sin embargo la superficie del espejo con su miriada de pequeñas fisuras es incapaz de producir una imagen unificada<sup>52</sup>”. La construcción de la unidad a través del fragmento es una de las características que definen el periodo tardo-moderno en el que vivimos y en el que el suicida-bomba habita y desarrolla sus terribles acciones. A la hora de ponerle delante del espejo debemos ser conscientes de que la imagen devuelta va a depender tanto de la fisonomía del terrorista como de la del espejo. A lo largo del presente artículo hemos estudiado la fisonomía del suicida-bomba. Hablemos pues de los espejos. Sabemos que existen cóncavos y convexos, también existen espejos rotos y no por ello dejan de ser espejos. Así es el de la época en la que vivimos. De este modo, una vez el terrorista suicida está delante de él observamos fragmentos de lo que, en principio, entendemos como unitario (aunque no lo olvidemos, también cóncavo o convexo). La imposibilidad de obtener una imagen única y nítida de este espejo –que es el que tenemos- nos hace conscientes también de otra cuestión esencial: existe una serie de zonas de las que no podemos obtener una imagen.

El símil del espejo nos sirve para abordar una doble cuestión fundamental para comprender la figura que estudiamos: como hijo de la modernidad que es construye su identidad a partir de retales. Para ello acude puntualmente al mercado de las instancias de sentido, donde éstas se visten con sus mejores galas para convencer al comprador. Como señala Berger en términos religiosos: “El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del marketing. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado<sup>53</sup>. Por este motivo, consideramos que intentar enclaustrar al suicida-bomba en un único compartimento estanco es no entender cómo articulan los sujetos su identidad en la actualidad.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>53</sup> Peter BERGER, *op. cit.*, p. 198.

Teniendo en cuenta lo señalado en el presente escrito y confirmando la hipótesis que planteamos en la introducción, el caballero de la fe, el héroe trágico y el mártir erostrático son tres categorías que nos ofrecen una medida más real tanto del sujeto como del fenómeno que estamos estudiando, de las múltiples instancias y agencias implicadas en el mismo, y de la heterogeneidad de conexiones de sentido que pueden desencadenar un acto terrorista suicida.

Como diría Rainer M. Rilke, “nada representa mejor a los seres destrozados que un montón de añicos<sup>54</sup>”. Es, sin duda, una cita apropiada para definir tanto al terrorista suicida como nuestra labor como investigadores.

---

<sup>54</sup> RILKE, Rainer M., en Zygmunt BAUMAN, *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 7.