RdL Revista de Libros

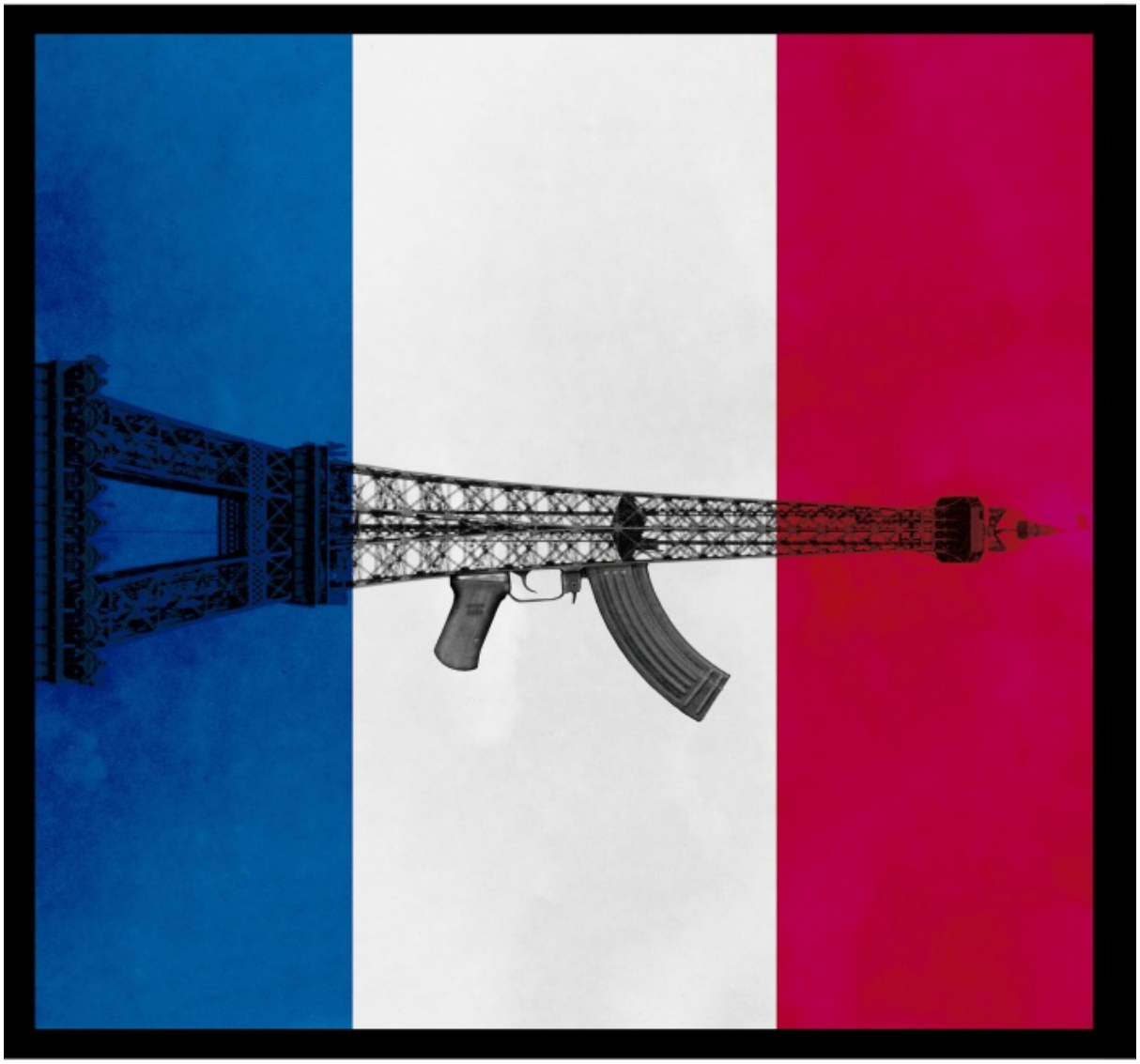
El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia
Gilles Kepel (con la colaboración de Antoine Jardin)
Barcelona, Península, 2016 320 pp. 20,90 €
Trad. de Silvia Furió

El yihad francés

Emilio González Ferrín
29 noviembre, 2016

Revista de Libros.com ISSN 2445-2483

PENÍNSULA ATALAYA



Gilles Kepel

El terror entre nosotros

Una historia de la yihad en Francia

Con la colaboración de Antoine Jardin

El hexágono

Tres lados terrestres y tres marítimos configuran *el hexágono* que dibuja la geografía continental de Francia. De ahí que tal expresión –el hexágono? haya servido, desde hace siglos, para representar al territorio francés en un imaginario más de propios que de ajenos, y en un uso similar al que pudiera hacerse en España de la expresión *piel de toro*, o bien la *bota* italiana. *El hexágono*, todo sea dicho, se presenta en un grado menos orgánico y más cartesiano que sus equivalentes de otros países; puede que ostensiblemente esquemático, pragmático. Cuentan que, a principios del siglo XIX, los temibles *húsares negros*, los clónicos maestros públicos, preceptores del espíritu jacobino, ya instruían en la asignatura de Geografía –en todas las escuelas públicas, a la misma hora, y con mapas idénticos? sirviéndose de un ilustrado territorio francés constreñido en los límites de un hexágono, de gran utilidad mnemotécnica. Con el tiempo, la expresión fue cargándose en positivo y en negativo, y me consta que Gilles Kepel ?autor principal del libro que nos ocupa, publicado por Gallimard en diciembre de 2015 con el título de *Terreur dans l'Hexagone* y ahora publicado en nuestro país? baraja esa bipolaridad desde el título: en positivo se usó el hexágono en tiempos de De Gaulle, como racional limitación, salvando los muebles de un orgullo nacional que iba perdiendo colonias. Francia, en última instancia, era el hexágono, por más que aún quedasen Córcega y los escasos territorios de Ultramar. Y el recuerdo de esa concreción poligonal acompañó al general hasta bastante después de su fallecimiento, en el homenaje que se le brindó en 1988, con la emisión especial de la moneda de un franco, en cuya cara aparecía De Gaulle, y en cuya cruz se dibujó un sencillo hexágono.

Por su parte, la carga negativa también tiene ya solera: en 1975, el cantante Renaud Séchan rentabilizaba el descontento social contra lo *petit-bourgeois* –exitosa alteridad creada por el marxismo?, y lanzaba su canción *El hexágono* como azote de infieles, como vituperio de Francia. En su letra, lo hexagonal había perdido ya toda consideración positiva o emotivo-patriótica, sustituida por una versificación biliar, cuya traducción nos saltamos: «*Être né sous le signe de l'Hexagone / C'est vraiment pas une sinécure / Et le roi des cons sur son trône / Il est français, ça j'en suis sûr*». Esas piedras contra el tejado, ese recién nacido antipatriotismo –antihexagonismo, en el caso que nos ocupa? surgía de una izquierda meteórica que confundió –y seguramente aún confunde? el internacionalismo como el rechazo a las nacionalidades clásicas, y no como su lógica superación por suma. Y entiendo que Gilles Kepel entronca ahí esta magnífica disquisición sobre el yihad francés: un yihad antihexagonal emanado desde dentro, que no inoculado desde fuera. Gestado, que no implantado. Cuando, en 1999, Baaziz lanzó una versión en árabe de aquel vituperio cantado por Renaud, *Hexágono*, la puerta del antisistema se abría un poco más para incorporar a un elemento que Gilles Kepel ya había estudiado en otros países (en concreto, Egipto): los desheredados que se agarran al clavo ardiendo del islam. Si Renaud y Baaziz habían arremetido contra el sentido patriótico del símbolo hexagonal en tiempos de De Gaulle, la siguiente vuelta de tuerca fue una moraleja, cargada de cuestionamiento y emotividad: en 2015, tras los asesinatos en la redacción de *Charlie Hebdo*, Jean-Baptiste Bullet compuso su canción *#JeSuisCharlie* con tono, acordes y versos que recordaban a Renaud y Baaziz. El sentido estaba claro: el desprecio al Hexágono, a la Nación, había provocado aquella ruptura civil sin precedentes. Algo se había estado gestando en Francia; algo se cocía a fuego lento. Un proceso que Gilles Kepel analiza con agudeza y comedimiento en el libro que nos ocupa, con la dificultad añadida de tener en contra al ruido mediático y al inhóspito rumiar tertuliano de toda una generación.

El islam de barrio

Ese algo en gestación es un producto autóctono, nacional francés que, en términos generales, comparte una misma denominación de origen en toda Europa. Se trata de lo que nuestro autor describe, sin ambages, como *el yihad francés*, que nació por el desgarro étnico-religioso de un tejido social. La importancia de este libro estriba en su agudeza: analiza un territorio concreto y un proceso histórico limitado: Francia, y unas tres generaciones. Por lo mismo, no estudia vaguedades próximo-orientales, y no cita, ni de pasada, literatura fundacional de sistemas religiosos, porque entiende su autor, inteligentemente, que un buen analista para el balón no lo despeja, despeje que sí practican legiones de recién nacidos «expertos en yihadismo», con sus guantes de Wikipedia y unos excursos lisérgicos de choques de civilizaciones; excursos que empiezan en Meca y acaban épicamente en la puerta de Tannhäuser, entre lágrimas en la lluvia. Y es que, en la era de la información masiva gratis, ha hecho mucho daño a la formación ese ensayismo incendiario *new age*, continuación del permanente cabreo literario de blogueros que buscan una oportunidad de ser populares.

Pero nuestro autor lleva curtiéndose más de treinta años. Para los que nos formamos en la islamología de los años ochenta, Gilles Kepel era ya un icono desde su libro *El profeta y el faraón*, al que más de uno debemos los primeros pasos por el Egipto del juicio a Jalid al-Istanbuli, asesino de Anwar el-Sadat. Una década después, regresó Kepel con su contundente *La venganza de Dios*, expresión que aprovecharía el propio Samuel Huntington para balizar su cambio de era, y la apertura de un nuevo tiempo-viejo gótico, teniendo hasta en la sopa a Dios o, al menos, las barbas de sus ventrílocuos. Entre ambos libros, entre el asesinato del faraón y la venganza divina, Gilles Kepel también había lanzado un premonitorio *Los arrabales del islam* (1991), cuyo subtítulo arroja luz suficiente, no sólo sobre la coherencia analítica del autor, sino sobre el modo en que ya se palpaba un cierto estado de la cuestión que nos ocupa. Ese subtítulo fue «El nacimiento de una religión en Francia».

En realidad, por más que expertos como Kepel lleven avisando décadas, la cosa no deja de encerrar cierto misterio. Vale que el caldo de cultivo social viene de lejos, pero, ¿cómo es posible el salto repentino en lo personal, experimentado por gente corriente que se levanta un día yihadista y por la tarde graba un vídeo en el que saborea la hecatombe? Me refiero a que una cosa es cierto ambiente propicio para la emergencia del yihadismo, y otra la percepción de que éste es como una relampagueante posesión infernal: eso que llaman *radicalización exprés*. Un caso paradigmático es el del célebre Rachid Kassim, rapero francés y asistente social de profesión. Kassim nunca pisaba las mezquitas, pero tras una visita a la tierra de sus ancestros –en su caso, Argelia?, volvió a Francia y se enredó en una vorágine de ciberradicalización que acabó situándolo en los círculos de los últimos asesinatos en Francia. Su salto a la fama se produjo en 2011, cuando aunó vocación de rapero y de las otras, para lanzar al mercado sus éxitos musicales «Soy terrorista» y «Atentado rap». En sus páginas, Kepel teje muy bien ambas tramas: las décadas de desarraigo social y las repentinas posesiones infernales, o el misterio de convertirse en terrorista como si fuera el efecto de haber recibido un naranjazo en la cabeza. Ese cambio de PH cerebral, esa subida de tensión, calentura, reacción alérgica social que nunca olvida el guiño *selfie* de un buen vídeo testimonial. ¿Dónde se aprende el telurismo, que sitúa al incauto demonio más cerca del Apocalipsis que del vecino, ese convencimiento de que la modernidad es algo ajena, la toma de conciencia de que uno ya no es uno

sino el Otro? Misterio.

Escribe Kepel que la clave está, probablemente, en un cierto absolutismo francés que nunca fue deshijado, pese al tópico de la revolución: ya saben, aquello del principio de Lampedusa. En Francia, nos dice, los dos grandes mitos fundacionales ?el jacobino y el napoleónico? eran ambos, a la postre, herederos de aquella vieja monarquía absoluta. Ese mismo absolutismo habría planeado en la forja del partido comunista más poderoso de Europa occidental, que se acabó convirtiendo en lo que llama Kepel un vector contracultural. Y es ese mismo absolutismo el que ha mutado, en ciertos sectores, desde aquel desgarrado tejido social. Pero ahora se trata de la versión yihadista, del yihadismo como ideología mutante de un islam francés de tercera generación, alimentado en las redes sociales ?el islamismo es virtual?, que hoy abandera el absolutismo contracultural.

El libro tiene, así, el gran mérito de interiorizar un problema, frente a la tendencia natural –española, por ejemplo? de externalizarlo sin discusión. Kepel vuelve una y otra vez a la contestación social, a la insumisión civil que debió saltar de asidera identitaria, desde el fracaso del comunismo al yihadismo, pero no sólo a éste; el fiasco histórico del comunismo y el traslado ideológico de la contestación social acabaría produciendo dos reacciones no siempre opuestas o exclusivas. Por una parte, los barrios musulmanes de las grandes ciudades enarbolaron su propia autoexclusión; y aquí caben mil matices, pero ni con todos ellos juntos puede armarse un argumento consistente acerca de que el yihadismo haya nacido por islamofobia, aunque ésta pueda existir hoy día, por haber surgido, de un modo reactivo, después del islamismo.

Por otra parte, se produjo la reacción del Frente Nacional. Porque no puede eludirse la realidad de que, tras aquel fracaso del comunismo como bandera de la contestación social, el Frente Nacional ha surgido como primer partido «obrero» en intención de voto. Uno de los grandes problemas de Francia ?y entiendo que de toda Europa?, y que *guadianea* por las páginas de este libro, es pensar que los absolutismos y el conservadurismo son sólo de derechas, o que los populismos o la desobediencia civil son coto vedado de la izquierda: el paro masivo inhabilitó al partido de los trabajadores –escribe Gilles Kepel?; a aquel poderoso Partido Comunista, convertido así en mero –decía antes? «vector contracultural» elitista, intelectual. A la postre, tan *petit bourgeois* como el mundo contra el que había nacido. Ello dio paso a ideologías realmente contestatarias de sustitución. La bandera cambió su color rojo por el verde islámico y por el marrón facha –dice literalmente?, que entiende la solidaridad como enemistad.

En el libro se habla de una cierta *yihadosfera* frente a la *fachosfera* [sic], alimentadas ambas por un amplio nerviosismo social bipolarizador, que es probablemente la preocupación que revolotea por todas sus páginas: el temor a la radical y final confrontación nacional entre dos absolutismos. Al narrar la polarización de la sociedad, con el auge del Frente Nacional, por un lado, y con el yihadismo, por otro, Kepel localiza discursos animosos y enfrentados que coinciden en coquetear con la idea de una guerra civil. No lo cita el autor, pero tampoco es corta la tradición de guerracivilismo francés; otra cosa es el arte con que se elude su mención en la narración histórica de lo propio. Guerra civil francesa fue la Segunda Guerra Mundial, por más que esa narración histórica haya inflado el salvavidas de la Resistencia. Como igualmente fue guerra civil la independencia argelina, que no se planteaba en términos de nativos frente a metropolitanos, sino como la escisión compleja de una determinada Francia africana. Y en ese espíritu de confrontación arroja Kepel el guante: ¿es que toda

solución a la fractura social debe partir de la especificidad del islam? ¿Es que estamos obligados a elegir entre demonizarlo –unificando al resto de los franceses, frente a tal alteridad maligna? o bien considerar que dentro de Francia hay ciudadanos con un régimen especial, una identidad colectiva islámica, a modo de reserva social, un apartheid religioso-político autónomo? ¿No hay soluciones que no pasen por el cisma de las sociedades europeas? No es baladí la diatriba, y nuestro autor distingue muy bien la natural presencia de franceses musulmanes, por una parte, y la pretensión de que esas sociedades musulmanas deban dar paso a una sociedad islámica, por otra, siendo aquí musulmán lo personal, e islámico lo jurídico-político.

La era retrocolonial

«Saint-Denis, sepultura de reyes, es, hoy por hoy, la capital del islam francés», escribe Kepel. Este barrio periférico ejemplifica, para el autor, el proceso orgánico en que se forjó ese yihadismo francés del que nos habla. En Saint-Denis, unos diez kilómetros al norte del centro de París, se encuentra la basílica que sirvió históricamente como necrópolis de los reyes de Francia. Se trata del templo en que, tras la Revolución de 1789, se produjo la sistemática profanación de tumbas que nos narra Alexandre Dumas, con profusión de detalles, en su obra *Los mil y un fantasmas*. Título de no poca evocación oriental, por cierto. Ese mismo barrio fue el primer destino escogido por los miles de argelinos que eligieron quedarse en la Francia metropolitana, y es el mismo barrio en que la psicóloga Malika Mansouri ubica su libro *Revueltas poscoloniales en el corazón del Hexágono*, una obra que debe leerse en paralelo a la que nos ocupa. La simbología de Saint-Denis es relevante, porque hay un elemento que siempre debe destacarse en su configuración como *banlieue* de mayoría musulmana, que se resume en una pregunta: ¿equivale, en Francia, barrio musulmán a barrio de inmigrantes?

En realidad, cuando se evidencia la realidad de sociedades mixtas en países que fueron potencias coloniales, incluso cuando se lamenta la cerrazón de determinadas bolsas poblacionales con voluntad de aislamiento, no debería argumentarse que esa situación sea la deriva de una inmigración descontrolada. La presencia masiva de argelinos, marroquíes o tunecinos en Francia, así como la presencia equivalente de indios y paquistaníes en Gran Bretaña, responde a la lógica reciprocidad de un tiempo de fronteras abiertas, por voluntad impuesta de una metrópoli y aceptación obligada de unas colonias. Los imperios son siempre multiculturales; su combustible es la circulación de bienes y personas. Unas personas ocupantes que viven en las colonias, y ocupados que viajan a la metrópolis. Una vez descolonizados los territorios, esas bolsas de población se quedan estancadas. Ya no se mueven al ritmo del régimen colonial: los primeros musulmanes franceses eran ciudadanos del imperio, no inmigrantes. De ahí que Malika Mansouri, al igual que Gilles Kepel en estas páginas, hable más de sociedades poscoloniales que de inmigración, palabra ésta, por el contrario, preferida en los discursos populistas del Frente Nacional.

Dicho de otro modo, en palabras de nuestro autor: puede que el yihadismo internacional naciese en el Afganistán de los años ochenta, como herramienta occidental contra la invasión soviética, pero el islam integrista francés, esa *yihadosfera* de la que habla Kepel, nació entre una juventud crecida en las bolsas poscoloniales de población estancada. La vida política de esas poblaciones ha seguido una evolución interesante, desde el ocultamiento hasta la desobediencia civil, pasando por una etapa de participación en la República que no vino mal, por ejemplo, al Partido Socialista. Aun cuando ya se dejaba sentir la progresiva islamización social de Saint-Denis y sus barrios congéneres, su voto iba

destinado masivamente a la izquierda, por ser barrios obreros y sindicales. Voto de barrio trabajador, previo al posterior panorama de paro, radical redistribuidor de identidades sociales. Por contraste, y pese a su voto obrero a la izquierda, esos barrios mostraban, dice Kepel, su diferenciada inquietud social mediante una constante participación masiva musulmana en aquellas «*manifs pour tous*» –manifestaciones para todos? convocadas por la ultraderecha lepenista –por Jean-Marie Le Pen, adalid del Frente Nacional?, en contra, por ejemplo, del matrimonio homosexual.

Unidos por un rechazo común a una cierta Francia permisiva, esos compañeros de viaje no duraron mucho juntos, y Kepel señala hasta tres ámbitos políticos entre los que fue debatiéndose la presencia musulmana poscolonial, alimentada por más bolsas de población que siguieron llegando, extensiones demográficas protagonizadas por quienes –ahora ya sí? emigraban a Francia. Porque aquella primera oleada de franceses musulmanes no era de emigración, como veíamos, sino de ciudadanos de las colonias que no quisieron abandonar la Francia continental. Esta segunda oleada, ya de inmigrantes ?decía? saltó desde un Magreb que alternaba asfixia económica con años de plomo, el modo en que se denominaron las épocas de dura represión. Esos tres ámbitos políticos en los barrios musulmanes fueron lo que nuestro autor denomina el universo mental de Alain Soral –boxeador, ensayista y tertuliano, homófobo, machista y populista autor de un célebre *Comprender el Imperio* en que se situaba entre Hugo Chávez y Vladímir Putin?, o bien el de Dieudonné –cómico camerunés, polemista, antisemita y conspiranoico? o ya, finalmente, la retórica islamista.

En el libro, los barrios musulmanes se vieron, ante tal tesitura, forzados a entrar en la que denomina Kepel una era retrocolonial: si en la época colonial se manifestaban en Argel los blancos que querían seguir siendo la Francia africana, ahora se manifiestan los posargelinos que no quieren esta Francia europea. Nacía, así, el yihadismo francés, cuyo precedente de desobediencia civil sería la llamada marcha de los *beurs* de 1983. *Beurs* es un modo de llamar a los norteafricanos; se puso de moda en Francia –también en Marruecos? hablar de un modo críptico descomponiendo y desordenando las sílabas de las palabras: *a-ra-beu*, el modo de pronunciar«árabe», se desordenaba y aparecía *beu-ra-a*, resultando finalmente la contracción «*beur*» para «árabe» (existe también la variante «*rebeu*»). Pues bien, tales modos y semejante marcha de 1983 ponían de manifiesto dos cosas: una sensación de buscado aislamiento, ejemplificado en el modo críptico de comunicarse, así como una cohesión social que ya no era ni francesa, ni de izquierda trabajadora, ni siquiera de paro compartido. Estaba poniéndose en marcha la islamización social.

Aquella marcha del 83 llevó a miles de *beurs* desde Marsella hasta París, entre consignas en contra del racismo, aproximadamente unos veinte años después de la independencia argelina (la Francia africana, decíamos). Los que fueran niños *pieds noirs* eran ya jóvenes de más de veinte años, y esos *beurs* eran hijos del célebre Frente de Liberación Nacional argelino. Como dato curioso, aquella manifestación terminó en una reunión en París con François Mitterrand, por entonces presidente de la República. El mismo Mitterrand que en 1954 –siendo ministro del Interior? había comentado sobre ese FLN que la única negociación posible era la guerra. ¿Realmente estaba reuniéndose el presidente de la República con franceses? ¿Realmente se consideraban aún franceses aquellos *beurs* que caminaron desde Marsella hasta París? La tesis de Kepel es que la fractura social francesa ya se había producido, y sólo quedaba intensificar el grado de descontento social.

Los *blédards*

Avanzando en su coherente narración, Kepel nos sitúa entonces a comienzos del siglo XXI, en los llamados barrios HLP (*Habitations à loyer modéré*), los barrios de renta subvencionada que acabarían siendo el gran polvorín social de Francia. Si eres propietario de un piso que te ha regalado el Estado, a poco que prosperes puedes venderlo, y saltar a otro barrio mejor. Pero si no eres propietario, y tu alquiler es mínimo, hagas lo que hagas no te moverás del barrio. Ese siglo XXI descubrió ?decía? unos barrios HLP estancados y rodeados, como si de un cordón policial se tratase, por lo que llama el autor «el fantasma endémico de la islamofobia», que nacía entonces. Esos barrios habían venido votando mayoritariamente a la socialista Ségolène Royal, pero ya no mostraban interés, ni siquiera por el hecho de votar. La desubicación social era creciente. Y lo que acabaría uniéndoles es precisamente ese citado «cordón»: no había sólo una cohesión islámica interna que podían compartir, sino la impresión de una islamofobia circundante cada vez que salían de sus barrios. Lo decía Hanna Arendt, judía nada sionista: «Cuando en el colegio se metían conmigo por ser judía, me defendía como judía». Las claves del sionismo contemporáneo, o de las revueltas raciales en Estados Unidos, resultan servir también para explicar un cierto islamismo de cohesión por amenaza externa.

Y, entonces, llegaron los *blédards*. Son los que vienen del «*bled*», el terruño, los musulmanes franceses que se han reintegrado temporalmente en las sociedades de que provenían sus padres y abuelos. El *stage* norteafricano de jóvenes parados y sin interés o acceso a la formación en Francia los devuelve a los barrios HLP con un cierto «orgullo de estirpe». Ejemplificado en la célebre novela y película *No sin mi hija*, con el papel del moderno médico iraní en Estados Unidos que, al volver a Teherán, recibe de golpe todo el peso de una tradición adormidera, lorquiana en sus tensiones sociales, sexuales, familiares. Los *blédards* serán los ejemplos vivos de una tensión poscolonial y social no resuelta, planteada en términos de islamización exprés. Malika Zeghal lo llamó *islam de bricolaje*: de «hágalo usted mismo» en casa, delante del ordenador.

Comenzaba en esos barrios HLP un voluntario apartheid cultural. Una nueva Yahiliya, lo llamó Sayyid Qutb, ideólogo de los Hermanos Musulmanes egipcios, ejecutado en 1966. En el imaginario dogmático islámico, la Yahiliya es el tiempo de oscuridad previo a la revelación coránica, y la expresión sirve para encapsular a unos nuevos musulmanes que ya no rezan con los otros, a los que consideran colaboracionistas del sistema. Esos *blédards* ya no se sienten en su tierra en Europa, por más que tres generaciones de residencia apuntasen a ello. Se mueven entre occidentales y descreídos, promovidos por un control salafista de las organizaciones islámicas a través de predicadores de barrio o ciberpredicadores. Ese islam retrocolonial, para Kepel, ese neoyihadismo –se lucha en tierra ajena, hostil? convierte a los *blédards* en muyahidines, guerreros de Dios, así como reserva espiritual del mundo.

Es, en ese momento, cuando Gilles Kepel destaca la célebre quema de coches de 2005, cuando la CNN tituló el reportaje con un célebre e impactante «*Paris is burning*» («Arde París», como la célebre pregunta novelada de Dominique Lapierre y Larry Collins, después llevada al cine). Pero no ardía París, dice nuestro autor; porque la policía no permitió la quema de coches más allá de algunos barrios (Clichy-Montfermeil). No había ni organización previa ni coordinación nacional, pero culminó la desconexión social de esos barrios. Lo que ocurrió en ese año 2005, con la quema de coches, es motivo de reflexión en las páginas que nos ocupan, y debería serlo más allá: el reportaje mediático continuado es lo que ofrece al público la sensación de una acción incesante y universal, cuando en

realidad fueron acciones entrecortadas y circunscritas a una zona, explica Kepel. Y no puede estar más cerca de la verdad: como todo en la historia, es la narración la que ofrece la conexión, algo que debe destacarse hoy día al trazar los nexos entre este problemático euroislam con el islam bandolero de Boko Haram en África y –de un modo definitivo? con la guerra en Siria e Irak.

Los jóvenes nacidos en Francia acabaron, así, por arrebatar a sus abuelos magrebíes la hegemonía de la representación musulmana. Su alcance es infinitamente superior al de los círculos salafistas, porque ese islam contestatario no se inocula desde fuera –como el salafismo?, sino que se reconoce masivamente desde dentro. Ese islam integrista europeo, esa *yihadosfera*, en este libro, acabará siendo exaltada definitivamente por la épica del campo de batalla sirio-iraquí. Con más de mil franceses en Siria ?ciento cincuenta de ellos muertos allí?, el discurso ciberislamista aprovecha las «noticias del frente» para plantear un orwelliano enfrentamiento en bloque. Los yihadistas luchan en una «*gazua mubaraka*»: la bendita algazúa, que se decía antes en español, o razzia, que viene de lo mismo. El infiel kafir –el plural en árabe es *kuffar*, infieles? será el nuevo malo justiciero, alimentado por el sistema, y la comunidad imaginaria –islam? se define ya sistemáticamente mediante una certidumbre moral amenazada en tierra hostil. Y cabe un añadido aquí, que Kepel destaca oportunamente: la gran sorpresa final de la conversión, el éxito de ese ciberyihadismo que atrae a individuos ni cultural ni tradicionalmente musulmanes, pero que acaban reconociendo en el islam a la ideología de contestación definitiva. Su comportamiento, tanto en Europa como –muy especialmente? en Siria, será acorde con el siempre demostrable furor del neófito.

#jesuis

Este libro ofrece una clara disquisición sobre el yihadismo, alejada y equidistante de la ignorancia islamófoba y la apologética islámica. Su permanente alusión e hipótesis general gravita siempre en torno a la existencia de un yihad francés –francófono, por la extensión a la Bélgica valona?, distinto de un yihad en Francia. Ese yihad francés emanaría de la historia de una radicalización social en tres generaciones de musulmanes, de una conflictividad social sin comunismo, y acabará siendo retroalimentado por estancias en el norte de África. También se alimentará de una narración continuista, una larga ambientación internacional de pretendida lucha islámica contra el poder: la retórica de los muyahidines desde Afganistán y Bosnia, o hasta la Argelia de los años noventa, al-Qaeda y Daesh. En paralelo, iría surgiendo también una retórica occidental de lucha contra el islam como tal, que no hace sino sustentar el patente grito de insumisión social islámica y la creciente fusión o, al menos, la simbiosis ocasional entre el yihad francés y el salafismo internacional.

Kepel nos ofrece, como giro final, un Saint-Denis y Mol-embeck (en Bélgica), capitales del yihadismo francófono en las que, sin embargo, resulta que el 95% de sus habitantes rechaza la violencia en el islam, si bien prácticamente el 100% sería favorable a un tipo de régimen islámico. Es una cuestión de grados, y de ahí que no sea un problema solucionable de un plumazo o con fuegos de artificio en el extranjero. Kepel nos cuenta que, tras los asesinatos en la sede de Charlie Hebdo, aquel célebre y mediático *#jesuisCharlie* fragmentó aún más a una sociedad cuya parte constituyente musulmana difícilmente podía solidarizarse con las caricaturas de Mahoma, siendo también cierto que tampoco pudo hacerlo entonces ni el papa ni gran parte de los cristianos europeos. Trae Kepel a colación a Pierre-Jean Luizard, cuando comenta que el objetivo final de todo esto es un repliegue identitario: «blancos» frente a musulmanes, al fin y al cabo alimentado por unas instituciones que, cuando

exteriorizan su política de «guerra contra el ejército yihadista» ?Hollande *dixit*?, parecen dar la razón a la pretensión universalista de Daesh.

Como apartado final del libro, en un confuso capítulo titulado «Entre kalash y Martel» –por el fusil de asalto soviético Kaláshnikov, la AK-47, y el célebre Carlos Martel, supuesto freno europeo al islam medieval en Poitiers», el autor alude al testamento político-poético de Jean-Marie Le Pen, padre de la ultraderecha nacionalista francesa, que al final de su vida ha logrado encontrar, por fin, al Otro que durante décadas no acababa de cuajar, para fracaso sistemático de los discursos populistas de extrema derecha. Tantos años buscando la alteridad que provoque el ansiado repliegue racista y nacionalista, y no habían caído en lo útil que podía llegar a ser el islam.

Emilio González Ferrín es profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Sevilla. Sus últimos libros son *Historia general de Al Ándalus* (Córdoba, Almuzara, 2006), *Rumbo al Renacimiento. Ciencia y tecnología en al-Ándalus* (Sevilla, Fundación Corporación Tecnológica de Andalucía, 2007), *Las bicicletas no son para el Cairo* (Sevilla, En Huida, 2012) y *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam* (Córdoba, Almuzara, 2013).