

FELIPE MEDINA GUTIÉRREZ

CAPÍTULO 5

*Algunos conceptos clave en la historia
y el presente del islām**

RESUMEN

La religión islámica, a pesar de que sus seguidores sobrepasan los mil trescientos millones en el mundo, sigue permaneciendo desconocida y es objeto de muchos prejuicios en la sociedad, especialmente en Colombia. Algunos medios de comunicación y académicos, como grandes protagonistas de la difusión de la información, hacen mención de diferentes conceptos propios de la historia y del presente del islām sin el conocimiento ni la debida profundidad; estos, infortunadamente, llegan a un público diverso y generan prejuicios en la sociedad. De allí la necesidad de un escrito que ponga en contexto a algunos de los principales conceptos clave en la historia y el presente del islām, desde diferentes fuentes e historiografías, para facilitar el acercamiento, la comprensión y el debate sobre esta religión, siempre desde una perspectiva crítica. Así, el presente capítulo intenta contribuir a llenar este vacío académico y a un mejor conocimiento sobre distintas facetas de esta religión, protagonista en un mundo globalizado.

Palabras clave: islām, *yāhiliya*, sectas en el islām, derecho islámico, integrista religioso.

INTRODUCCIÓN

Un texto de esta índole necesariamente debe iniciar por plantear una definición del islām (*al-islām*). Su raíz en árabe es *sa-la-ma* que significa paz y deriva de la cuarta forma del verbo *aslama* o “someterse”, por lo que aquel que acepte esta confesión (o se “somete” a Dios) se le conoce como musulmán (*muslim*). Se trata de una religión de carácter monoteísta abrahámica revelada a Muḥammad (570-632) en el año 610EC, en la cueva Ḥirā en la montaña de la luz (Ābān-Nur) en la península arábiga. Difundida en todo el mundo, es una religión que hoy cuenta con más de mil trescientos millones de seguidores, incluida una comunidad en Colombia.

* El presente texto utiliza la transliteración del árabe al español usada por Cortés (1996), a excepción de los nombres de países y las citas. Además, con el objetivo de representar lo más fielmente posible la lectura de los sonidos árabes, hemos optado por transliterar el artículo árabe “al” siguiendo las reglas de asimilación que se aplican a él, según las cuales, cuando este va precedido de ciertas consonantes, la letra “l” se transforma, en la pronunciación, en dichas consonantes.

Mucho se ha escrito acerca de esta religión y de su historia, y parte de nuestro conocimiento deriva de la literatura conocida como “orientalista”, criticada en los años sesenta por autores como Anwar Abdel Malek y Edward Said, producida en Europa y Estados Unidos, y en los últimos años replicada por medios masivos de comunicación. Para ellos, en líneas generales, el “Orientalismo” fue una forma de producir conocimiento acerca del “oriente” (Asia y África) en el contexto del colonialismo europeo. La aparente “autoridad” (de los países de Europa), en medio de una clara desigualdad (de los territorios colonizados), permitió crear un *sistema de representación* y convertir al “oriente” y al islām en un objeto de análisis y estudio, caracterizado por su “exoticidad, diferencia y complejidad”. Así, en la manera como Europa se aproximó a estos temas durante los siglos XVIII y XIX, y años más tarde Estados Unidos (estudios de área), involucraba necesariamente una relación de conocimiento y poder, pero también atada a un *discurso hegemónico*¹, a un entramado de intereses económicos, políticos (*geopolíticos*), y culturales (arte, pintura, música y más tarde el cine, especialmente Hollywood). Muy pocas obras y estudios de este periodo escapan a esta crítica, en razón de su vasta profundidad y dedicación; algunas de estas excepciones son incluidas en este texto, contrastadas siempre con otras fuentes.

Hoy, en un mundo interconectado, influenciado por aquel *orientalismo*, reforzado por otras tesis como el *choque de civilizaciones*, en la que Samuel Huntington identificaba en el periodo de pos-Guerra Fría al islām como el nuevo enemigo de la “civilización occidental”, y por la etapa posterior al 9/11 y la “Guerra contra el Terror” (que alimenta a la islamofobia), en la actualidad que viven tanto el mundo islámico como el mundo árabe, y las relaciones cada vez más próximas con América Latina, se encuentran menciones y explicaciones de conceptos propios de la tradición islámica sin el debido contexto y profundidad histórica, y a veces tergiversando su significado, especialmente en nuestro país. De ahí que sea importante para la sociedad y la comunidad académica contar con aproximaciones más profundas y con espíritu crítico.

El presente texto plantea que temas cruciales en la historia y presente del islām como la *yāhiliya*, el califato, el origen de las diferentes “sectas”, el derecho islámico y el “fundamentalismo yihadista”, al ser analizados con profundidad y en su correspondiente contexto histórico e ideológico, contrastan con los

1 Said (1994, pp. 3-7) acude a la definición de discurso y poder planteada por Michel Foucault, además del concepto de “hegemonía” de Antonio Gramsci.

múltiples mitos que sobre esta tradición se han generado y que afectan el entendimiento de la configuración social y cultural del Medio Oriente y Norte de África, fuertemente influenciados por el colonialismo europeo y su etapa posterior. El objetivo es demostrar que este ejercicio, sumado a una mirada crítica de las historiografías islámica y árabe, contrastadas con otras fuentes y análisis generalmente de musulmanes y no musulmanes, provee al lector un entendimiento mucho más amplio y general para que, a partir de allí, realice su evaluación de diferentes fenómenos y no se siga perpetuando la tendencia actual de análisis simplistas y reduccionistas despojados de contexto.

La primera parte plantea una revisión crítica de la *ḡahiliya*, que remonta a tiempos de la arabia preislámica, y un contexto del origen y la evolución del califato (*al-ḡilāfa*), que recobra importancia a partir de 2014 con la aparición de la organización del Estado Islámico en Siria e Irak. La segunda, se ocupa del gran cisma entre sunníes y ši'íes y de las diferentes “sectas” que aparecieron en la historia del islām como fueron los jariyíes (*al-ḡamāriḡ*), sufíes, y grupos como los alawíes y zaydíes, cuya elección como objeto de estudio deriva de las situaciones de conflicto en las cuales los países donde son mayoría están inmersos, y que justifica por qué otros grupos (ismaelíes, drusos) no están incluidos de manera profunda. La tercera, es un estudio general sobre distintos conceptos del derecho islámico. En ella se analizan términos como la ley (*ṡarī'a*), las mal llamadas “escuelas jurídicas” (*maḡāhib*) y las fuentes de interpretación en temas jurídicos.

La última parte se ocupa de uno de los temas más polémicos relativos al islām: el denominado “fundamentalismo” o “yihadismo”, como usualmente se le conoce, que ocasiona mucho debate en nuestras sociedades y merece, aunque de manera breve, una explicación y contextualización a la luz de diversos conceptos como el terrorismo, el ḡihād, y corrientes ideológicas como el salafismo y el wahabismo.

DE LA ḡAHILIYA O LA ARABIA PREISLÁMICA AL CALIFATO

LA ETAPA DE LA “IGNORANCIA”

En la historia del surgimiento del islām y de la prédica del profeta Muḡammad hay importantes conceptos que hoy aparecen en nuevos contextos. Tal es el caso, por ejemplo, de *ḡahiliya* conocido a partir del uso de Seyyed Qutb, un pensador radical egipcio del siglo XX, quien recuperó este término para describir la

“ignorancia” y el “paganismo” que caracterizaban sus tiempos, con un claro propósito político². Sin embargo, el origen y significado de este concepto en la historia es otro, que también difiere de la postura según el islām. Ello hace que hoy haya una confusión alrededor de su verdadero significado.

De acuerdo con la historiografía islámica, los periodos más importantes en la historia de los árabes son tres: la *yāhiliya*, época anterior a la llegada del islām; la *Nubumma*, aparición y prédica de Muḥammad; y la etapa posterior a la muerte del profeta³. El primer concepto tiene una subdivisión. Una primera parte que hace referencia al periodo de Adán a Noé y Abraham, y una segunda, de Jesús a Muhammad (Goldziher, 2006, p. 202). En líneas generales, el concepto de *yāhiliya* se asocia a la “época de la ignorancia”, lo que crea un imaginario equivocado, y por ende negativo, de los tiempos preislámicos. Dicha aseveración representa varios problemas.

En primer lugar, tal descalificativo deriva de una mala traducción de la palabra en árabe. Su raíz es *Y-h-l*, siendo su sustantivo *Yahl* y el sujeto activo *Yāhil*. El error deriva en la interpretación de conocimiento (*‘Ilm*) como antónimo de *Yahl*, cuando en realidad debería contrastarse con el concepto de *ḥ-l-m* y *ḥālim*, hombre “civilizado” o sujeto con “suavidad” o mansedumbre. Así, el *Yāhil* fuera del contexto religioso, es el mal llamado “bárbaro” (Goldziher, 2006, p. 203).

De acuerdo con la historiografía islámica, cuando Muḥammad y el Corán mencionan a la *yāhiliya*, describen el periodo en el cual el *yahl* prevalecía, entendiéndose como “barbarismo”, crueldad o poca disciplina. Una mención a una mentalidad “salvaje” que caracterizaba al paganismo árabe anterior al islām. Fue además un tiempo de “arrogancia” donde primaban cuestiones de honor y orgullo tribal, peleas históricas, culto a la venganza y rechazo al perdón (Goldziher, 2006, p. 206). Sin embargo, el concepto recae más en la dimensión religiosa, cuyo énfasis y crítica se dirigen a la multiplicidad de dioses y la adoración especialmente de piedras e ídolos venerados en arabia. Así se planteaba un contraste entre *yāhiliya* y *dīn* (religión, en este caso islām), y *mu’min* (creyente) y *yāhil*.

En segundo lugar, si seguimos la línea de la historiografía islámica, resulta imposible que el islām haya sido influenciado por religiones o ideologías pre-

2 Para una traducción en español de una de sus obras más importantes, véase Qutb (2007).

3 Para detalles de la vida de Muḥammad véase Ibn Ishaq (2004), Ibn Hisham (2000), Ibn Kathir (2007) o al-Tabari (1989).

existentes como fue el caso del judaísmo y el cristianismo, también presentes en arabia por aquel entonces, pues se trata de un mensaje totalmente “nuevo”. Si bien hace parte de un tema que la literatura ha tratado extensamente y no es el objeto del presente escrito, es muy probable que dicha influencia se haya presentado, por ejemplo, en el campo del derecho, especialmente con la influencia romana⁴. Goldziher propone más bien que la originalidad del mensaje del islām estriba en el hecho de que estas enseñanzas fueron puestas por primera vez en contradicción a la forma de vida árabe (2006, p. 21). En su estudio, el autor contrapone *dīn* (mensaje revelado al profeta) y *murūmā* (virtudes fundadas en la tradición árabe), donde destaca el desarrollado sistema que organizaba a las tribus en aquel momento, y en alguna medida en la actualidad, vinculado a temas de derecho consuetudinario o costumbre (*‘urf*)⁵.

En tercer lugar, entender *ŷahiliyya* como etapa donde reinaba la “ignorancia” omite —y de manera grosera— el importante legado de tradición oral de los árabes. Es el caso, por ejemplo, de la poesía (oral) en su variante más conocida, la *Qasīda*, uno de los elementos que más se destacan de la arabia pre y posislámica, siendo Imru’ al-Qays (500–540) su mayor exponente, y otras figuras destacables como Hasān bin Tābit (563–674), quien fue compañero del profeta.

Por ello, es importante considerar que la llegada del islām no representó el fin de todo lo que caracterizaba a la *ŷahiliyya* y no cabe duda que la sociedad posterior al mensaje revelado conservó algunos rastros de paganismo (Goldziher, 2006, p. 32) y costumbres fuertemente arraigadas de naturaleza preislámica. En el fondo, también esconde un problema de historiografías enfrentadas.

LAS HISTORIOGRAFÍAS ÁRABE E ISLÁMICA

La división de la historia según el islām se ve relacionada también con la historiografía árabe, ampliamente desarrollada bajo los nacionalismos contemporáneos. Coincidiendo en algunos puntos y en otros no, resulta confusa y se termina por pensar que los árabes fueron los únicos que aportaron al desarrollo de esta religión y se omite la contribución de los no árabes.

4 Como ejemplo de estudios sobre esta materia, se encuentran Schacht (1982), Crone (2002) y Hourani (1983).

5 En el mismo sentido puede encontrarse la reflexión de Ibn Jaldún (2005), quien precisamente señala la importancia de las tribus y su sistema, haciendo hincapié en su papel en la historia y el orden social.

Una de las debilidades más fuertes del nacionalismo árabe es el hecho de que originalmente confunde la historia de los árabes con la historia del islām. Es sabido que los árabes deben su reputación en la historia de la humanidad al islām, pues antes, como vimos, había una diversidad marcada por un particularismo tribal y regional. Los árabes comparten una historia común al caer bajo la soberanía del islām en diferentes periodos, sumado al hecho de que la gran mayoría son musulmanes, por lo que esta religión refuerza el sentido de identidad entre ellos y otros pueblos musulmanes (iraníes o turcos) (Salibi, 1998, p. 210).⁶

Históricamente, el judaísmo y el cristianismo florecieron entre los árabes mucho antes de la llegada del islām, e incluso algunas comunidades no árabes fueron importantes en materia de enseñanza. Muchos, por ejemplo, fueron maestros de escuelas en comunidades árabes donde después aprendieron a leer y escribir en Medina (antiguamente Yaṭrib), ciudad comercial en Arabia e importante en el islām. Sin bien es cierto que allí la escritura era más común que en otras partes de la península, era practicada solamente por una minoría, principalmente poetas educados y aquellos que interactuaban con Hira (antigua ciudad griega de Mesenia) y la corte Gasánida (dinastía cristiana, 220–638, que ocupó geográficamente parte de los territorios de la actual Siria, Palestina, Jordania y Arabia Saudita).

El contacto con los persas y los griegos estableció una cultura refinada y elitista que permitió el florecimiento de la civilización árabe y probablemente fue la fuente de donde ciertos árabes aprendieron esta cultura. Como ejemplo se encuentra lo primitivo que era el Ḥiṣṣā (el noroeste de la península arábiga) en aquellos tiempos, comprobado por los materiales donde grabaron las palabras del Corán y con el hecho de que, por ejemplo, en la batalla de Badr, muchos prisioneros fueron liberados para dar lecciones de escritura en lugar de pagar rescates (Goldziher, 2006, pp. 106–107).

A través de tiempos de preponderancia musulmana, estas comunidades continuaron prosperando en diferentes partes del mundo árabe, incluso bajo ciertas restricciones sociales y legales. Hoy, por ejemplo, los árabes cristianos

6 Lo anterior no implica desconocer que los árabes tienen un lugar especial en la historia del islām, pues, como recuerda Hourani (1983, p. 260), el Corán está en árabe, el profeta fue un árabe y predicó primero a esta comunidad, y el árabe se convirtió –aun hoy– en el idioma de la devoción, la teología y el derecho.

aún son importantes y constituyen comunidades relevantes en países como Líbano, Siria, Palestina, Jordania y Egipto⁷.

Las conquistas islámicas de los árabes en el nombre del islām fueron representadas como conquistas “árabes”, lo que resulta debatible, pues cabe preguntarse si el imperio islámico de las dinastías Omeya y Abasí, que se extendió por las fronteras de Asia central y del océano Índico al Atlántico, fue un imperio árabe. La civilización imperial que alcanzó su apogeo bajo los califas abasíes de Bagdad fue una civilización islámica, pues tenía muchos de los centros de referencia afuera del mundo árabe⁸.

En las líneas del nacionalismo árabe, que agrupa a gran parte de su historiografía, se lamenta la pérdida de la soberanía árabe del mundo del islām en el 1258, año en el que los mongoles saquearon Bagdad, pues siguió una fase de “degeneración”, versión que a veces coincide con la de algunos musulmanes, que describen al periodo subsecuente cuando los árabes cayeron bajo gobiernos como el turco o el persa, y donde eran política y culturalmente inactivos⁹.

Los árabes musulmanes tampoco conforman un bloque homogéneo, pues no siguen la misma corriente del islām, al contrario de los iraníes quienes son mayoritariamente ši‘íes, o los turcos, de mayoría sunníes¹⁰. Otras corrientes o

7 En el caso de Palestina e Israel, el movimiento sionista fue exitoso en erradicar el arabismo judío. Además, es importante señalar que estas comunidades árabes cristianas también fueron importantes en territorios como Sudamérica donde, por ejemplo, se desarrolló la literatura del *Mahyar*, expuesta con detalle en el capítulo 7, “From Khalil Gibran to Meira Delmar: Reflections on the literature of the Colombian mahjar”.

8 Es interesante que a medida que el islām se fue expandiendo fuera de las zonas tradicionalmente consideradas “árabes”, un nuevo reto apareció a la hora de ver la “igualdad” de las comunidades conversas, por ejemplo, en el caso de los matrimonios entre ellas y, en general, su integración con los árabes bajo la bandera de la *Umma* (comunidad de creyentes). Así se habló de conceptos como *Mawālī* y *Šu‘ubīyya*, o aquel movimiento de intelectuales musulmanes que abogaban por la completa igualdad entre creyentes sin importar si eran de origen o no árabe. Además, entre los mismos árabes se presentaron diferencias como se ve en el caso de los *Muhājyīrūn* (todos aquellos que emigraron de La Meca junto con el profeta en el 622 debido a persecuciones y amenazas) y los *Anṣār* (partidarios) o seguidores de Muḥammad en Medina. Ambos grupos reivindicarían una importancia especial y a lo largo de la historia del islām se vería una rivalidad latente entre estos últimos y la aristocracia de La Meca, quienes destacaban su origen *qurais* para resaltar su prevalencia e importancia sobre los *aṇṣār* de Medina.

9 Lejos de esto, en realidad se trató de un “declive”. En el caso del islām, este continuaría evolucionando y mostrando dinamismo y, en el caso de los árabes, la lengua árabe fue el medio a través del cual ellos pudieron formar parte de la vida pública de la comunidad (Hourani, 1983).

10 Si bien no se enfatiza el aspecto religioso de los kurdos, resulta interesante acudir al planteamiento del capítulo 1, “Kurdistanes en el Kurdistán: el derecho a la existencia”, pues trata el

“sectas”, que trataremos con posterioridad, son usualmente rechazadas, perseguidas y no incluidas entre los árabes ni los musulmanes.

El mal llamado “fundamentalismo” islámico, tanto en el sunnismo como en el ši‘ísmo, agrega otro ingrediente a la discusión: el arabismo y el nacionalismo es un invento dirigido a romper la unidad de los musulmanes en el mundo árabe. Dicho discurso, más allá de incrementar el sectarismo, termina por darle la razón a otros extremos, como algunos sectores cristianos árabes, que afirman que los musulmanes, políticamente, no son de confianza y que la coexistencia en términos iguales no es posible sin garantías especiales (Salibi, 1998, p. 214). Ello ha provocado que cuando este tipo de musulmanes radicales se definen como árabes musulmanes, algunos árabes cristianos sientan que deben excluirse, separarse y disociarse del arabismo.

La del islām es una historia de imperio y civilización que provee un marco de referencia para el entendimiento de la historia del mundo árabe. El islām no es solo una religión, sino una sociedad mundial cuya historia influye en todas las comunidades y pueblos que han participado en ella durante siglos, como sucede con los cristianos árabes. A lo largo y ancho del mundo árabe hay una conciencia de identidad común. El “arabismo” sigue siendo una realidad política importante que todos los árabes y las personas que tienen que ver con el mundo árabe tienen que tener en consideración (Salibi, 1998, p. 222).

La historia árabe no estuvo restringida a la historia del califato, que analizaremos a continuación, como la institución soberana en el islām, sino que estuvo involucrada en una serie de rebeliones complejas regionales, “sectarias” y tribales contra el establecimiento islámico, a veces desde la “periferia”. Una vez que acabó el ascenso árabe en el islām, la historia de estos fue, en todos los efectos, convertida en diferentes experiencias regionales, como fue el caso antes del islām.

EL CALIFATO (*AL-JILĀFA*)

No hay duda que, a partir de 2014, cuando Abū Bakr al-Baghdādī, líder de la organización del Estado Islámico (*Tanzīm ad-Dawla al-Islāmiyya*), decide proclamarse califa con el consecuente retorno del califato para los musulmanes, el debate sobre el origen y la importancia de estas instituciones recobró

caso de estas comunidades en los diferentes territorios donde habitan frente a los discursos nacionalistas árabes. Allí se comentan los numerosos intentos para asimilar a los kurdos dentro de la sociedad árabe y, sobre todo, de su “turquificación”.

importancia. De nuevo, diversos analistas y formadores de opinión jamás consideraron rastrear su origen, lo que permitió al público en general crear conjeturas y prejuicios en torno a este concepto. Un breve repaso histórico de su evolución y significado permitirá contextualizarlo y entenderlo mejor.

Con la muerte del profeta, y al no designar ni dejar instrucciones para elegir sucesor, el tema del liderazgo de la comunidad de creyentes quedó vacante y se optó por el califato como forma de gobierno, y el *Jalīfā* como sucesor. El hecho de si hubo nombramiento expreso y la forma como fue solucionado determinaría dos historiografías diferentes. Del lado de los que años más tarde se conocerían como la “ortodoxia” sunní, o seguidores de la *sunna* (costumbre del profeta), Muḥammad no designó a nadie y a su muerte se procedió a convocar la Asamblea Saqīfā, en la cual se eligió a Abū Bakr como nuevo *jālīfā* (quien gobernó del 632-634) entre otras razones debido a su experiencia (edad) y a haber sido uno de los primeros conversos y compañero del profeta con el cual emigró de La Meca a la futura Medina. Abū Bakr sí nombró a un sucesor, ‘Umar bin Jatāb (de 634-644) y este, por medio de la *šūra* (consejo) designaría a Uṭmān bin ‘Affān (de 644-656), considerados (junto con ‘Alī) como los califas rectamente guiados (*al-ḥulafā’ ar-Rāšidūn*).

Sin embargo, otro grupo, que más tarde sería reivindicado como los *šī‘īes* (o partidarios de ‘Alī), plantearían que esta asamblea no procedió como debía, y que, en su lugar, debía reconocerse que Muḥammad en vida designó a ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (598-661), su primo y yerno (casado con su hija Fātima)¹¹. Ello sucedió durante el hecho conocido como Gadīr Jum, cuando en el regreso del último peregrinaje a La Meca, el profeta se detuvo en un lugar llamado Jum (actualmente en Arabia Saudita) y procedió a dirigirse a su audiencia: “De quien yo haya sido su *mawla*¹², entonces ‘Alī es su *mawla*” (*man konto mawlah fa ‘Alī mawlah*), que además hizo parte de su discurso de despedida: “Hoy he completado su religión” (*Al-yawm akmalu lakum dīnakum*) (Corán 5,3).

De igual forma, ‘Alī, quien por aquella época era un hombre joven y de poca experiencia, a pesar de que participó junto al profeta en las batallas de

11 De allí deriva la enemistad en gran parte de los círculos *šī‘ī* a compañeros cercanos del profeta como Abū Bakr y su hija ‘Ā‘īša (una de las esposas del profeta), reforzado por los hechos del *Faddak* con Fātima a la muerte del profeta, y con ‘Umar y Uṭmān.

12 Diversas interpretaciones debaten el concepto y significado del término *mawla*, y del lado *šī‘ī* se sostiene que la importancia de reunir y dirigirse a la audiencia no fue para enfatizar que ‘Alī era su “amigo”, sino para señalar algo más importante. Algunas fuentes sunníes reconocen que el hecho ocurrió pero no implica una designación explícita.

Badr, Uḥud y Jaybar, tuvo que esperar su turno y solo hasta después del homicidio de Uṭmān (656) tuvo la oportunidad de ser el cuarto *jaliḥ* del islām por poco tiempo. A su muerte, y con la división subsecuente, la institución del califato cambió (para algunos terminó) con ocasión de la llegada al poder de la dinastía de los Omeyas (*ad-Dawla al-ʿUmayyīya*) (661-750)¹³, quienes implantaron un reino (*mulk*) de sucesión dinástica con capital en Damasco, después legitimada por algunos teólogos, y posteriormente con la llegada de los Abasíes (*ad-Dawla al-ʿAbbāsīyya*) (750)¹⁴, quienes se trasladaron a Bagdad, y cuyo fin estaría marcado por la conquista de esta ciudad por los mongoles en 1258. Si bien el califato subsistió, por ejemplo, como una sombra en la corte de los sultanes mamelucos en Egipto (Hourani, 1983, p. 11), es hasta la aparición del Imperio otomano (1299-1922), cuando sería abolido¹⁵.

La abolición de la institución del califato es un hecho histórico poco conocido, pero de alta relevancia para nuestro estudio. En líneas generales, su origen se sitúa en el pronunciamiento de la Gran Asamblea General de Turquía en 1924, y Enayat (2005) comenta el impacto que tuvo dentro de la comunidad musulmana. Afirma que tuvo raíces en la regeneración del pensamiento político islámico entre tradicionalistas y modernistas a partir del final del siglo XVIII, sumado al fin del Imperio otomano en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial, y la secularización de Turquía en cabeza de Mustafa Kemal (*Atatürk*, padre de los turcos), fundador de la Turquía moderna.¹⁶ El autor recuerda que el título de califa, como soberano de la comunidad musulmana, solo fue usado por el sultán a partir del siglo XVIII para dotarlo de una autoridad espiritual proporcional sobre los musulmanes (p. 53).

Su eliminación supuso dos fases: una en noviembre de 1922, cuando la Gran Asamblea General decide separar el sultanato del califato, y después reemplazarlo con un régimen republicano, y otra que implicó la abolición total.

13 En teoría inició con Uṭmān y se expandió, aunque con cierto grado de independencia del poder central, hasta el Norte de África y posteriormente el sur de la actual España o al-Ándalus.

14 Es importante aclarar que el “gran imperio musulmán” estuvo marcado por fragmentaciones y entidades políticas semiindependientes del poder central de Bagdad a partir del siglo IX, como sucedió por ejemplo con al-Ándalus y el Emirato allí fundado por Abd al-Rahman I en 756. Para un análisis detallado y minucioso de la historia y el desarrollo del islām véase Hodgson (1974) y para la “España” islámica, Watt (1986).

15 Al-Suyuti (1881) realiza un recuento detallado de los distintos califas hasta los Fatimíes.

16 Para un interesante análisis de los kurdos véase el capítulo 1, “Kurdistanes en el Kurdistan: el derecho a la existencia”.

Las razones varían de autor a autor, sin embargo, las esbozadas por Nallino parecen sensatas:

La incompatibilidad entre el nacionalismo turco y el panislamismo; el conflicto entre el concepto de un Estado occidentalizado moderno basado en la voluntad del pueblo y la noción de un Estado musulmán supranacional; la contradicción entre la naturaleza del Estado moderno, que requiere la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de sus creencias, y la de un Estado islámico que supone la superioridad de los creyentes a los no creyentes y, finalmente, lo absurdo de un califato por mucho tiempo sin autoridad. (1924)¹⁷

El califato nunca fue una figura homogénea y su importancia y evolución siguieron de cerca el desarrollo de la historia del islām. Más de 90 años después, la idea de que los musulmanes de todo el mundo desean vivir bajo el califato genera un nuevo debate y discusión, que ya se venía dando durante décadas. Sin embargo, lo que quedó claro a partir de la recuperación de esta figura por parte del Estado Islámico en tierras sirias e iraquíes en 2014, fue que la gran mayoría de musulmanes rechazó su legitimidad (aunque su audiencia y convocatoria no fueron un asunto menor) debido a su nivel de violencia, sectarismo y radicalismo, elementos que nunca fueron constantes de la institución en sus orígenes, y desde luego, porque ni el proyecto de la organización ni su “*jaliḥa*”, Abū Bakr al-Baghdādī, representan al islām¹⁸.

CISMA Y “SECTAS” EN EL ISLĀM¹⁹

LOS JARIYÍES (AL-JAWĀRIY)

La importancia de estudiar a los jariyíes (*al-Jawāriy*) antes que a otros estriba en que son reconocidos a lo largo de la academia como responsables del primer gran cisma dentro del islām, incluso anterior a los grupos que se conocerían

17 Aunque la institución del *jaliḥa* subsistió durante los otomanos, en su estructura política jerárquica la figura principal era la del sultán. Por ello el califato quedó relegado a cuestiones religiosas.

18 Según fuentes oficiales, al-Baghdadi murió en una operación militar el 26 de octubre de 2019.

19 Si bien para algunos autores como Hodgson y Cook el término en árabe *Ṭāʾifa* (o *firqa*) puede traducirse como *sect* (en español secta) para señalar a aquel grupo menor escindido de otro y que aparece en el Corán, en el contexto colombiano tiene una connotación peyorativa, por lo cual llevará comillas. Para un detallado estudio véase Friedman (2000), Khuri (2000), Laoust (1965), así como las diferentes definiciones en la *Enciclopedia del islam* o Ibn Khallikan (1843).

más tarde como sunníes y ši‘íes (“ortodoxia” y “heterodoxia”), aunque ya desde el califato de Abū Bakr había un movimiento de ciudadanos de Medina que apoyaba a ‘Alī.

Históricamente, el origen de los jariyíes se remonta al tiempo del homicidio de Uṭmān, tercer *jalīfa*, a manos de una rebelión de egipcios en el marco de un fuerte descontento por los impuestos y la manera de redistribución de los ingresos generados a partir de las conquistas, que continuaría en un conflicto abierto entre sus seguidores y los de ‘Alī, quien asumió como cuarto *jalīfa* (656), acusado de estar detrás del homicidio y de encubrir a los autores materiales. Los que apoyaron al líder asesinado hicieron énfasis en la venganza por la sangre de su pariente (remanentes tribales de la *yāhiliya*) y reconocieron a Mu‘āwiya (m. 680), gobernador omeya de Siria, como su líder y pretendiente al trono que disputaría el lugar a Ali (Goldziher, 1981, p. 169)²⁰.

Durante la batalla de Siffīn (657), si bien ‘Alī mostró destreza militar, fue superado por la habilidad política de Mu‘āwiya. Algunos autores relatan que cuando la balanza se inclinaba hacia una victoria de ‘Alī, el líder omeya ordenó a sus soldados poner en la punta de sus lanzas hojas del Corán, lo que obligó al yerno del profeta detener sus ataques y trasladarse a un escenario de arbitraje para finalizar la guerra y que la comunidad eligiera a su líder²¹. Este hecho, sumado al homicidio de ‘Alī—paradójicamente no a manos de un partidario del líder omeya, sino de un antiguo miembro de su campo de batalla—, permitió a Mu‘āwiya convertirse en líder absoluto.

Al aceptar el arbitraje, ‘Alī provocó que un sector importante de sus seguidores sintiese malestar y rechazo, y optara por la desertión. A este grupo se le conoció como jariyíes (*al-jawāriy* o “los que se separan”) para designar a todos aquellos que no estuvieron de acuerdo con el arbitraje, abandonaron las fuerzas y decidieron combatir tanto a ‘Alī²² como a los omeyas, quienes se establecerían como el poder dominante²³.

20 Cabe recordar que ‘Alī perteneció a la familia y casa de los Hāšim (clan del profeta), mientras que Mu‘āwiya era miembro de los omeyas (quienes fueron en el pasado rivales y enemigos de Muḥammad). Esto en parte explica los conflictos crónicos entre las dos casas.

21 Comunicación personal de Manuel Ruiz Figueroa, profesor del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, en 2016, antes de su fallecimiento. Esta historia también está en al-Tabari (1989, pp. 382–387).

22 Especial impacto tuvo la batalla de Nahrawān (659), donde ‘Alī derrotó sin piedad a los jawāriy.

23 Algunos autores (Cook, 2004, p. 393) sostienen que los jariyíes eran comparables en números y significado a los que se conocerían como ši‘íes en aquel tiempo.

Se dice que fueron los primeros en elaborar una doctrina política en el islām²⁴ pues entre las razones que esbozaron para repudiar el arbitraje era que el juicio no estaba en manos de los hombres sino en Allah “la ḥukm illa lillah” (no hay juicio excepto el de Allah) (Corán 4, 141; 13, 41), de ahí también llamados *Muḥakkima*. Su postura frente al califato es interesante pues sostuvieron que debe ser conferido al candidato más digno mediante una elección libre de la comunidad. En ello se ve intrínseco su rechazo tanto a la predilección de un clan (los *quraiṣ*) o grupo étnico en particular, como a cualquier obligación derivada de lazos de sangre o afinidad²⁵. Además, es interesante su postura frente a las calidades y cualidades del *jalīfā*, pues si no se sometía enteramente y aplicaba la ley islámica, la comunidad tenía el derecho de deponerlo. Estas aproximaciones a actitudes democráticas le permitirían ganar muchos adeptos.

Los jariyíes no fueron un grupo homogéneo pues en su interior se vieron distintas corrientes y posturas. Si bien algunos los llaman movimiento reformista (Ruiz, 2005), generalmente su práctica rígida de los mandamientos del islām, con austeridad, ética, justicia y puritanismo (Goldziher, 1981, p. 171), los hace ver como un grupo “más ortodoxo” que la “ortodoxia” y, en efecto, fuera del *Iḥmā* ‘ o consenso sunní. Además, en su pensamiento también se refleja cercanía a las posturas de la *Mu ‘ tazila*²⁶.

Posterior a la victoria de los omeyas, continuaron sus campañas militares contra la dinastía y debido a que fueron expulsados y forzados a retirarse de los centros urbanos, estos jariyíes se ubican en las periferias. Por ello, actualmente encontramos grupos derivados como los ibadíes (*Ibāḍiyya*), ubicados en la

24 Sin embargo, Ruiz Figueroa aclara: “Al decir que fueron los primeros en elaborar una concepción sobre el gobierno islámico o califato, no queremos decir que con ellos empezaran los conflictos políticos. La lucha por el poder supremo de la comunidad empezó durante la vida misma del profeta; aún no había sido enterrado y ya se planeaba la imposición de un candidato” (2005, p. 56).

25 Para autores como Salibi (2009), se ve una influencia del pensamiento de los *Anṣār* que, como explicamos con antelación, es el nombre dado por el profeta a hombres de tribu en Medina que lo ayudaron a su llegada. Ellos se opusieron fuertemente a la determinación de los *quraiṣ* de reservarse el califato para sí mismos, argumentando precisamente que todos los musulmanes, como creyentes, eran iguales y que el califato debía asignarse al más competente sin importar si pertenecía o no a este clan.

26 Corriente fundada por Wasil ibn ‘Atā’ (m. 748) y Amr ibn ‘Ubayd (m. 761), ambos de Basora en Irak. Tuvo como mayor obra *al-uṣūl al-jamsa* y, en líneas generales, realizan una interpretación racional de la doctrina religiosa islámica; constituyen el primer intento de conciliar razón (*al-‘Aql*) y tradición/revelación en este pensamiento. Para un análisis detallado en español véase Yabri (2001) y Ruiz Figueroa (2005).

costa oriental de la península arábica (actual Estado de Omán), y en el Norte de África (Yerba en Túnez, Monte Nafūsa en Libia y Valle del Mzāb en Argelia), además de algunos casos en África oriental como Zanzíbar en Tanzania.

SUNNISMO Y ŠI'ISMO

Fue solo hasta muchos años después de la muerte del profeta, que las identidades y, por ende, el gran cisma de sunníes y ši'íes iniciaría y marcaría fuertemente la historia del islām. Aunque tratado por diferentes autores, sigue generando dudas, sobre todo hoy en un contexto donde abundan análisis simplistas de un “conflicto eterno entre estas dos comunidades” como forma de explicar los problemas que vive hoy la región, principalmente en el marco de las dos hegemonías regionales de Irán y Arabia Saudita.

Los sunníes derivan su nombre de la palabra *sunna*, hoy entendida como costumbre o práctica del profeta y sus primeros seguidores (*aṣ-ṣahāba*). Sin embargo, el concepto tiene origen antes del mensaje de Muḥammad, y hace referencia a las tradiciones y los precedentes de los antepasados dignos de ser imitados (Schacht, 1982, p. 17). En el mismo sentido se expresa Goldizher (1971), al sostener que el término no fue inventado por los musulmanes y que, con la llegada del islām, el concepto de *sunna*, revisado, vino a establecer un modo de vida y orden de sociedad de acuerdo con las creencias religiosas islámicas (p. 25), que iría evolucionando a la par de la expansión del islām. Es gracias al imām Idrīs aṣ-Šāfi'ī (m. 820), que por primera vez se estableció a la *sunna* como el modelo de comportamiento del Profeta²⁷, incluido todo aquello que dijo, hizo y acordó por inspiración de Allah, en contraposición a la “tradición viva” de los antepasados de los árabes, quienes según esta narrativa, habían muerto no creyentes²⁸.

Lo anterior es prueba de que había un concepto de *sunna* en tiempos de la *yāhiliya*, que da cuenta de la mentalidad árabe que prevalecía y que siempre buscaba favorecer la costumbre de los ancestros y su gloria²⁹. Este no desapareció

27 Para un estudio detallado de la evolución de la *sunna* así como de la teoría de aṣ-Šāfi'ī, véase Schacht (1967).

28 Ello generó una fuerte oposición de los habitantes de La Meca que se ve reflejada en la siguiente narración: “Oh Abū Talīb (tío del profeta), tu sobrino (Muḥammad) insulta nuestros dioses, critica nuestros hábitos y declara nuestras costumbres como bárbaras y condena a nuestros padres” (Ibn Hisham, 2000, p. 43; al-Ṭabari, 1989, pp. 77-78) (paréntesis agregados).

29 En árabe se habla de *Hasab*, enumeración de las hazañas o también aquella “nobleza” de los ancestros.

y, como explicamos, sería retomado por distintos sectores en el islām desde el movimiento tradicionalista a grupos tribales, estableciendo narrativas como la de “descender de un ancestro común”, basada en el orden y la membresía a una tribu. Ello le permite hoy, por ejemplo, a la monarquía jordana plantear que son descendientes de Muḥammad (Hašemíes), al igual que algunos reinos en el Norte de África (Marruecos)³⁰. Así terminan fusionando tribu, religión y poder, factor importante en algunos conflictos del Medio Oriente y Norte de África en la actualidad³¹.

El sunnismo se caracteriza, además, por la creencia en distintas cadenas de transmisión de los *aḥādīṭ* (sing. *ḥadīṭ*) o tradiciones y narraciones orales del profeta (expresadas en público o en privado), siendo las colecciones más importantes las de al-Bujārī (m. 870) y Muslim (m. 875). Presente también en la *yāhiliya*, sería retomado por la historiografía islámica para emular dichas enseñanzas del profeta y de los *ṣahāba*, de origen árabe y otros provenientes de Persia, Abisinia y Grecia.

El *ḥadīṭ* constituyó una ciencia compuesta por una cadena (*silsila*) de personas que atestiguaban la originalidad y veracidad de su contenido, desde el origen hasta su última transmisión, llamado *isnād* (apoyando al *ḥadīṭ*). La mayoría lidia con las prácticas religiosas y legales que se desarrollaron bajo el tiempo del profeta y fueron consideradas precedentes para todo el mundo islámico. Sin embargo, autores como Goldziher dejan abierto el interrogante de la fabricación de una serie de *aḥādīṭ*, al plantear que no sirven como documento de la historia de la infancia del islām, sino como una reflexión de las distintas tendencias que aparecieron en la comunidad durante las etapas más maduras de su desarrollo (1971, pp. 18-19)³².

Los šī‘íes, por su parte, de quienes ya hemos hecho alguna referencia, derivan de la palabra en árabe *šī‘at ‘Alī* (seguidores de ‘Alī), señalando al grupo que cree fervientemente en su elección como nuevo líder de la comunidad. El califato de ‘Alī, ya radicado en Kufa, enfrentó una fuerte oposición, que incluyó a antiguos compañeros del profeta y a una de sus esposas, ‘Ā‘iša, a los cuales venció en la batalla del Camello (656). A su muerte y la de Mu‘āwiya, la

30 La ficción sobrepasa las esferas del poder, pues ha llegado hasta algunos musulmanes que afirman que su familia viene del profeta, creando toda una línea genealógica difícilmente comprobable si se somete a un riguroso análisis histórico.

31 Esta retórica sería recuperada por los salafíes en el siglo XVIII, que analizaremos con posterioridad.

32 Para un análisis detallado del *ḥadīṭ*, véanse los capítulos 1-8 de la obra referenciada.

rivalidad continuó y es importante recordar que el hijo menor de ‘Alī, Hussein, intentó reclamar el califato, infructuosamente pues Yazid I, hijo y sucesor de Mu‘āwiya, lo mató en Karbalā’, Irak (680), martirio que se recuerda con gran lamento entre esta comunidad durante el mes de *Muharram* (primer mes del calendario islámico) conocido como ‘Āšūrā’.

Como fue una alternativa a la “ortodoxia”, y, por ende, en cierto grado minoritaria, tuvo gran aceptación entre los marginados y los oprimidos (*mawālī*), aunque ello no implicó que todos ellos abrazaran el chiismo (Khuri, 2000, p. 40), y quienes a causa de la represión y persecución tuvieron que practicar la *Taqiyya* (ocultamiento de su fe). El ši‘ismo cree, además, que Muḥammad le confió a ‘Alī el significado secreto de las revelaciones (*waṣiyya*), de allí la mención al *Bāṭin* (interpretación esotérica de los textos coránicos opuesta al *Zāhir*, interpretación literal), que solo puede ser determinado por los *ai‘ma* infalibles (con un conocimiento religioso especial) que lo suceden mediante la doctrina del *naṣ*, transmisión de padre a hijo en el marco de *Ahlul Bayt* (la familia o casa del profeta). El ši‘ismo no es un bloque homogéneo, y se diferencian entre sí dependiendo de en cuál imām se centra su creencia (ver figura 1).

En su interior se pueden ver importantes variantes, siendo la doctrina mayoritaria la *imāmiyya* o *iṭnā‘aṣariyya* (duodecimana o que cree en doce *ai‘ma*)³³. Si bien parte desde ‘Alī, inicia con Muḥammad al-Bāqir (quinto imām), aunque asignan un papel importante a Ū‘far aṣ-Ṣādiq (sexto imām, de allí que también sean conocidos como la corriente Ū‘fari) y culmina con la ocultación de Muḥammad al-Mahdi (874), una especie de mesías del que aún aguardan por su retorno antes del fin de la historia. Están presentes en la República Islámica de Irán³⁴, algunas partes del Líbano³⁵ o incluso en la

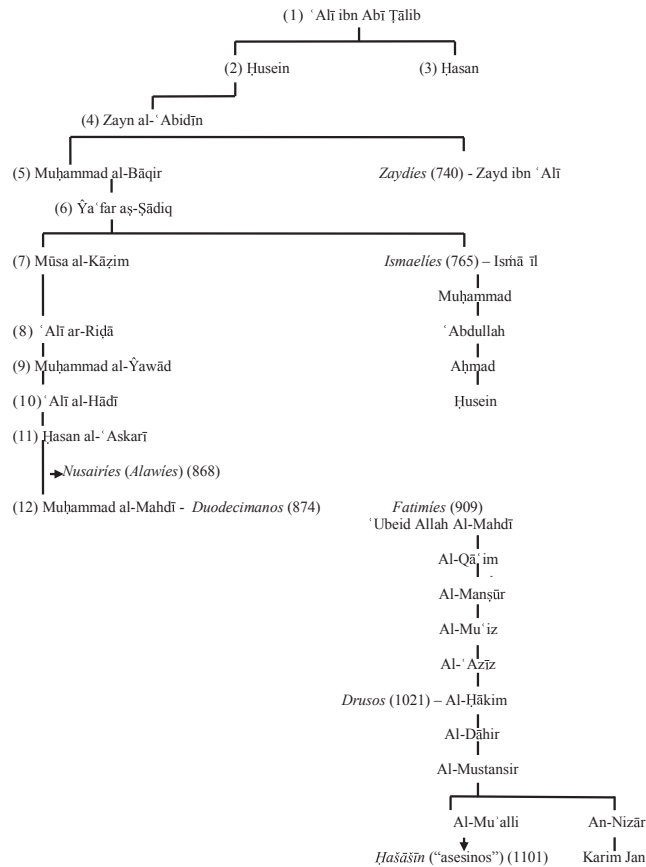
33 Otra corriente es la septimana o ismaelies (siete *ai‘ma*), nombrados así en razón de Ismā‘īl, hijo del sexto imām, Ū‘far. Para un resumen de su pensamiento véase Ruiz Figueroa (2005, p. 72). Es generalmente aceptado que el califato Fatimí (*ad-Dawla al-Fāṭimiyya*) (909 a 1171) derivó de esta “secta”.

34 Tras la ausencia del Mahdi, y esperando a su aparición, los encargados de gobernar son los expertos religiosos, como sucede en el caso de Irán en la actualidad bajo los ayatolas. Véase, por ejemplo, el caso de Jomeini y la doctrina del *Velayat e-fāqih* (el gobierno del jurisconsulto) en Algar (1981). Si bien no se realiza un examen profundo de la teoría desarrollada por Jomeini, el capítulo 10 del presente libro “República Islámica de Irán: cambios, desafíos y relaciones con América Latina”, aporta un importante análisis de la evolución histórica del país y del Gobierno que desde 1979 asume en Irán.

35 Especialmente el caso de Hezbolá. En Líbano también están los drusos, de igual forma presentes

península arábiga, siendo el caso de Arabia Saudita, Bahrein y otros países del golfo, donde son fuertemente reprimidos³⁶.

FIGURA 1. GENEALOGÍA DE LOS AI 'MA ENTRE LAS "SECTAS" ISLÁMICAS



Fuente: elaborado por el autor a partir del esquema de Khuri (2000, p. 39).

en Siria, Jordania e Israel, y que derivan de los ismaelíes. Para un análisis detallado de su creencia véase Khuri (2000).

³⁶ Resulta muy oportuno el enfoque que se le da a este tema en el capítulo 6 de este libro, “Chiismo en tierra wahabí: sectarismo, adaptación y coexistencia en el reino saudí”, pues el texto destaca que la “arraigada presencia de grandes comunidades chiíes en la Provincia del Este constituye una de las más sobresalientes características de la diversidad y complejidad del Estado saudí; no solo porque constituyen la población chií árabe más grande después de la que existe en ‘Iraq, sino también la más excluida y marginalizada en relación con cualquier otro Estado árabe”.

ALAWÍES (NUṢAYRĪYYAH) Y ZAYDÍES

Interesa aquí, además de la curiosidad histórica y religiosa, contextualizar a otras dos vertientes derivadas del ši‘ismo a causa de situaciones políticas actuales donde configuran un sector importante en la población. El caso de los alawíes (*al-‘Alamiyya*), variable que figura en la guerra en Siria a partir de 2011, aunque desde los años setenta recobra importancia en la academia³⁷, es un grupo escindido de la corriente ši‘í mayoritaria al final del siglo IX. En realidad, su nombre correcto es nusairíes (*an-Nuṣayrīyyah*), término que deriva de Ibn Nuṣayr y de la prédica de al-Jasibi, quien se trasladó de Kufa a *Bilād aš-Šām* (la Gran Siria histórica) y allí sembró esta comunidad³⁸.

El principal punto en su doctrina es la interpretación esotérica de los textos coránicos. Si bien creen en Muḥammad, sostienen que la divinidad tuvo lugar a través del imām ‘Alī y el Pueblo de la Casa (*Ahlul Bayt*) en quienes como lo expresa al-Rawil, “la fuente de la voluntad de Dios”, se ha manifestado. Así, le asignan un papel religioso casi equivalente al de los libros sagrados (Khuri, 2000, pp. 138, 139). Para ellos, el imām tiene un papel totalmente distinto en materia de religión. Creen que la divinidad no ha “cesado” sino que fluye indefinidamente en la sociedad humana en seis ciclos o estados evolutivos (pp. 133, 134). Además, celebran muchos ritos cristianos, como Año Nuevo, Pascua (Semana Santa) y el día de santa Bárbara, así como el Año Nuevo persa, llamado Nawruz (Khuri, 2000, p. 135). Igualmente, realizan visitas a los santos cristianos locales, usan velas e incienso en el culto y está permitido beber vino, actividades todas de origen cristiano.

Debido a esto y otros elementos, es que a los ojos de la “ortodoxia” y en un ejercicio puramente académico³⁹, se puede plantear que en cuanto su creencia (*‘Aqīda*) y en comparación con otros ši‘a, como los duodecimanos o zaydíes, están lejos del islām, aunque el debate continúe en la literatura. Como apunta Khuri, no es fácil vincular a los alawíes a ninguna tradición específica. Por lo que se refiere a los aspectos jurídicos, invocan las fuentes chiíes; para la organización, fuentes ismaelíes; y ambas para algunas de sus creencias (2000, p. 139).

37 En Marruecos también es posible encontrar alawíes, sin embargo, estos pertenecen al sunnismo vinculados a la monarquía de aquel país sin relación con los de Siria.

38 La mención “alawíes” deriva del nombre que en 1930 los franceses y, en consecuencia, algunos autores le dieron a esta colectividad durante el colonialismo europeo en dicha región.

39 Y no de “excomulgar”, concepto ausente en el islām.

Por su parte, en la península arábiga se presenta el caso de los zaydíes, mayoritariamente en la zona norte de Yemen, país también en guerra a partir de 2014, y en razón de la desinformación en algunos medios y autores, merece una explicación general. En la doctrina zaydí se evidencia una fuerte influencia de la escuela *mu'tazilí* y se diferencian del pensamiento duodecimano en dos aspectos principales: respecto a quien de los alíes debía gobernar, argumentando que el imamato nace con 'Alī y termina con Zayd ibn 'Alī (m. 740, cuarto imām rivalizando con al-Bāqir y de donde deriva su nombre, ver figura 1), y en que no creen en el imām oculto y la tradición generada hoy en Irán (p. ej., *Velayat e-faqih*).

En las guerras de Siria y Yemen, cuyas causas son diferentes, la convivencia pacífica de estas “sectas” con las diferentes comunidades religiosas se resquebrajó a partir de 2011 y 2014, respectivamente, y por la difusión de discursos sectarios, las más de las veces procedentes de grupos wahabíes. En ello ha contribuido también la lucha por el poder, como lo es la familia gobernante al-Ásad en Siria y la actividad del movimiento Ḥūṭī en Yemen⁴⁰.

SUFISMO (AT-TAṢAWWUF)

No cabe duda que el ascetismo (*zuhd*) y la espiritualidad fueron elementos presentes y fundamentales en la llegada y el desarrollo del islām. Sin embargo, la presencia de valores mundanos atados a las circunstancias propias de la expansión a zonas más fértiles fuera de la península arábiga como Siria, Irak y Egipto, sumado al contacto con comunidades cristianas, y a la aparición de recursos económicos, impulsaron la idea de amasar fortuna. Aunque no fuera el objetivo principal de las campañas, debido al valor que siempre el profeta y su mensaje le dieron a la “otra vida”, las ideas ascetas y espirituales quedaron en un segundo plano.

Así, relegados también de las discusiones políticas, se fue gestando un movimiento cuyos adeptos centraban su práctica más que todo en ejercicios de devoción y de *dīkr*, enseñanza coránica de “recordar frecuentemente a Dios” (Corán 33,21). Su ascetismo también se materializó en la racionalidad a la hora de comer, pero, sobre todo, en la forma de vestir usando prendas de lana áspera (*suf*), tradición que se remonta al menos al tiempo del califa Abd al-Malik

40 Para un análisis de la guerra desarrollada a partir de 2014 en este país véase Medina Gutiérrez (2018 y 2017), y para un estudio sobre los Ḥūṭī, Medina Gutiérrez (2020).

(685-705) (Goldziher, 1981, 134). Este grupo de musulmanes desarrolló un ascetismo que se convirtió en una filosofía particular y que sería conocido como sufismo (*at-Taṣawwuf* en árabe), aunque también eran llamados *mutawakkilun* para hacer referencia a su confianza excesiva en Dios (*tawakkul*), por lo que dejaban todo el devenir en las manos del creador (Goldziher, 1981, p. 132)⁴¹.

En líneas generales, los sufíes buscan la disolución del individuo en la existencia divina con Dios, siendo importantes la danza y el significado del amor (*maḥabba*, dedicado a Allah), reflejado en la actividad de grandes poetas como ‘Umar ibn al-Fāriḍ⁴² y los persas Abū Hamid al-Ġazālī (1058-1111)⁴³ y ‘Yālāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273)⁴⁴ e incluso andalusíes como Ibn Arabī (1165-1240)⁴⁵. También tienen la concepción de que detrás de la interpretación de las escrituras y del significado literal yace una verdad oculta que puede ser revelada mediante una interpretación alegórica (*ta’wīl*) y esotérica que se asimila mucho a la doctrina šī‘ī de mensajes secretos⁴⁶. En efecto, este fue un camino enteramente diferente al tomado por el islām ortodoxo (Goldziher, 1981, p. 138).

El sufismo no es homogéneo y está desplegado en varios territorios y sociedades en la forma de órdenes o cofradías (*turuq*, sing. *tariqa*), cuya historia

41 Sin embargo, un tema interesante respecto a muchos ascetas es que el profeta mismo estableció como *sunna* contraer matrimonio, y anti-*sunna*, la *rahbāniyya* o tradición del celibato monástico. En el fondo, como plantea Goldziher (1981), esconde una crítica en contra de la vida cristiana y de los musulmanes que se dedicaban exclusivamente a la religión (oración, prédica, memorización) en perjuicio de las actividades diarias, entre ellas, tener una familia y esposa. Es por ello que ascetismo y sufismo no son lo mismo.

42 Nació y murió en El Cairo en el 1234. Fue el poeta sufí místico más famoso que escribió en árabe al punto de conocerse como *sultān al-‘Aṣqīn* (príncipe de los enamorados).

43 Uno de los más grandes en la historia del islām. Famoso maestro de teología y derecho (Universidad an-Nizāmiya en Bagdad), hacia 1095 dio un giro rotundo a su vida pues decidió renunciar a su trabajo para retirarse a contemplar la vida desde el sufismo. Desde allí observó críticamente el pensamiento religioso de su tiempo y, a través de su obra *Ihyā’ ‘ulūm ad-Dīn* (la revivificación de las ciencias religiosas), propuso el camino para una mejor relación de la “ortodoxia” y el sufismo.

44 Nació en Balj, actual Afganistán, y murió en Konya, hoy Turquía, donde se puede visitar su mausoleo. Su influencia se evidencia en la literatura persa, turca y urdu. A su muerte, sus seguidores fundaron la *tariqa* Mevlévī, conocidos más comúnmente por los derviches giróvagos.

45 A diferencia de los autores anteriores, este erudito sufí fue oriundo del sur de España (al-Ándalus) durante el gobierno de la dinastía Almohade (1147-1269). Es conocido como el más grande de los maestros (*aṣ-Šeiḥ al-Akbar*).

46 Lo anterior, a la luz de algunas opiniones de la “ortodoxia” sunní, resulta objeto de repudio, pues el profeta nunca guardó secretos para su comunidad, por lo que algunos fueron acusados de *zanādiq* (sing. *zindiq*) o herejes.

y práctica varían del contexto y del lugar, con Turquía como uno de los países con mayor influencia. El sufismo presenta una diversidad de actitudes frente a un legalismo islámico, en especial, frente al tradicionalismo de los *‘ulamā*’ (sing. *‘alim*), de los expertos en *ḥadīṭ* y de los *fuqahā*’ (juristas, sing. *faqih*), dentro de los cuales la observancia de las leyes variaba entre la aceptación y el rechazo por completo de las normas en el islām. Sin embargo, para la mayoría de los sufís la ley (*ṣarī‘a*) es el punto de partida del camino (*tariqa*) hacia la verdad (*haqīqa*) y la certeza (*al-yaqīn*). En síntesis, representa una liberación espiritual, una expansión del limitado horizonte religioso, frente al sistema legal y doctrinal oficial del islām desarrollado por los juristas y los *mutakallimūn*⁴⁷ (Goldziher, 1981, p. 150).

EL DERECHO ISLÁMICO

En el universo que representa el islām, otro aspecto que presenta confusiones y estereotipos es su sistema jurídico, al cual llamaremos derecho islámico. A pesar de que hay un desarrollo en la literatura y hoy día no son muchos los países de tradición musulmana que aplican en su totalidad estas disposiciones jurídicas, es un campo bastante elaborado y de larga evolución histórica, por lo que conviene realizar un estudio general de sus principales postulados.

EL CORÁN (AL-QUR’ĀN)

Al tratarse de un derecho religioso, la primera fuente a la que hay que remitirse es al libro sagrado que ocupa junto al profeta un lugar central en el establecimiento de un tipo particular de sociedad y Estado. Si bien contiene elementos referentes a la organización sociopolítica de la comunidad y la autoridad que la preside, en realidad no tiene una distribución orgánica:

El Corán no es un tratado ni sistemático ni mucho menos científico de teología dogmática sobre la esencia y atributos del ser divino. En realidad, es una mezcla desorganizada de exhortaciones, prohibiciones, mandamientos y enseñanzas sobre los temas más variados que atañen a la vida de la comunidad; así, sobre fe y moral, ritos y costumbres, higiene personal y régimen alimentario, y en general

47 Son los que tenían como oficio el *kalām* o ciencia de teología musulmana que se ocupa de estudiar, analizar, explicar y defender, mediante el uso de la razón humana y de la lógica —una ciencia predilecta de la filosofía—, las enseñanzas coránicas reveladas (Ruiz, 2005, p. 113).

sobre aspectos sociales, económicos, legales y políticos importantes para la vida individual y, sobre todo, social de la comunidad de los creyentes. (Ruiz, 2005, pp. 18-19)

Aunque no hay una sección sistemática de legislación, y en su lugar prevalezca como sanción “la ira de Dios”, sí hay un contenido jurídico reglamentario que podríamos llamar *aḥkam* y, como apunta Coulson: “La llamada materia jurídica del Corán consiste principalmente en proposiciones amplias y generales sobre lo que deberían ser los objetivos y aspiraciones de la sociedad musulmana. En esencia, es la formulación escueta de la ética religiosa islámica” (2000, p. 21).

Tampoco está organizado cronológicamente pues se compiló en desorden hacia tiempos del tercer *jalīfā*. Está dividido en ciento catorce *sumar* (capítulos, sing. *sūra*) y más de seiscientas *āyāt* (versículos, sing. *āya*), revelados en distinto tiempo en La Meca y Medina, e inicia con la *Sūra al-Fātiḥa* y culmina con la *Sūra an-Nās*. Interpretado de maneras diferentes por sus seguidores, es un texto que implica necesariamente una autoridad: “¡Oh, creyentes! Obedezcan a Dios, al Mensajero y a aquellos de ustedes que tengan autoridad” (Corán 4,59), y que además está vinculado a la justicia (*‘adl*), centralizada en la máxima coránica de “ordenar el bien y prohibir el mal” (*al-amr bil ma ‘ruḥ wa Nahī ‘an al-Munkar*), a la ley (*šarī‘a*) y a castigos (*ḥudud*) o penalidades para sus infractores.

LA ŠARĪ‘A, EL FIQH Y LAS “ESCUELAS” JURÍDICAS

La *sunna* y los *aḥādīth* se suman al Corán y permiten que la ley islámica, *šarī‘a*, (literalmente camino o sendero) regule casi todos los campos de la vida del creyente en materia civil, familiar, penal, económica y hasta la forma de relacionarse con los demás y su creador. Su importancia la enfatiza Ruiz Figueiroa: “La soberanía de Dios en la tierra se encarna, por así decir, en la palabra de la revelación y su extensión, la sharía. No es una autoridad personal, sino impersonal, y a ella están sujetos gobernantes y gobernados” (2005, p. 94). Como vimos cuando discutimos la *yahiliya* y la originalidad del mensaje de Muḥammad, una de las facetas que más controvierte la idea de aquel periodo como “ignorante” es la latente influencia que en materia jurídica y religiosa ejercieron distintos sistemas como el romano, el judío y el cristiano en el desarrollo del islām, así la historiografía islámica establezca lo contrario.

La administración de justicia antes del islām estaba a cargo del *hakam* (árbitro) y el *kāhin* (sacerdote que afirmaba poseer poderes sobrenaturales de

adivinación), con fuerte influencia del derecho consuetudinario (‘urf), especialmente en las relaciones de intercambio comercial. Una vez Muḥammad se consolidó como líder, también ejerció como juez interpretando y explicando las disposiciones generales de la revelación divina (conocido años después como *qāḍī*, un juez especial). Posterior a su muerte, se abriría el camino para una “ortodoxia” legal.

La teoría clásica de la *šarī‘a* fue el resultado de un complejo proceso histórico que floreció durante un periodo de aproximadamente tres siglos, ligado a una evolución social, política y económica (Coulson, 2000, p. 12). Parte importante es el método jurisprudencial (ciencia del *fiqh*) o de “entender” y determinar la ley y las denominadas “fuentes del derecho” (*uṣūl al-fiqh*) que, de acuerdo con el imām aṣ-Šāfi‘i⁴⁸, son: el Corán, la sunna (y los *aḥādīth*), el *iymā‘* (consenso) y el *qiyās* (razonamiento por analogía)⁴⁹.

Este método partió de que el razonamiento se volvió más sistemático y la opinión subjetiva (*ray*) cedió lugar paulatinamente a la deducción lógica (*qiyās*). Regula con meticuloso detalle, no solo las prácticas rituales de la fe y otros asuntos que podrían ser clasificados como de higiene médica o etiqueta social, sino que también constituye una ciencia compuesta de derecho y moralidad donde los *fuqaha* eran los guardianes de la conciencia islámica (Coulson, 2000, pp. 48–92)⁵⁰.

Desde la llegada de los abasíes (750), la *sunna* fue vista como la doctrina ideal establecida por las mal llamadas “escuelas jurídicas” (*maḏāhib*, sing. *maḏhāb*), expuestas por sus actuales representantes, que en realidad son corrientes de pensamiento, en las cuales las diferencias (*ijtilāf*) radican en la diversidad de doctrinas en cuestiones de rito y práctica y, por ejemplo, en qué prioridad les dan a las fuentes, especialmente al *iymā‘* y al *qiyās*⁵¹. Dentro del

48 Quien como vimos, además de darle un sentido específico a la *sunna*, elaboró la exposición de la teoría de las fuentes de las cuales deriva la ley, principalmente en su obra *Risāla*. Para un análisis detallado en inglés véase al-Shafi (1997).

49 Vinculado al concepto del *iṭihād* o el uso de la razón humana en la interpretación de la ley.

50 A los especialistas en temas jurídicos se les conoce como *fuqahā‘*, pero también ‘ulamā’, principalmente teólogos, o *mufti* (jurisconsulto), pues sus opiniones legales (*fatāwā*, sing. *fatwā*) también interpretan el derecho. Si bien usualmente se sostiene que el profeta y los *ṣahāba* fueron los primeros en emitir estas disposiciones legales, las *fatāwā* del profeta están a otro nivel, pues respondían generalmente a cuestionamientos de ciudadanos, y no estaban basadas en su esfuerzo racional sino en la inspiración (*al-Aḥya*) de Allah (conversación con el šejj Lyes Marzougui, 10 de octubre de 2018).

51 Sin embargo, hay autores que opinan que en realidad sí se trata de escuelas, como se plantea en

islām sunnī dichas fuentes son cuatro, las cuales sobrevivieron desde el siglo xv: *Ḥanafīyya*, *Šāfi‘īyya*, *Mālikīyya* y *Ḥanābila*, derivadas del nombre de cada uno de sus fundadores: Abū Hanīfa, aš-Šāfi‘ī, Mālik Ibn Annas (m. 796) y Ahmad ibn Ḥanbal (m. 855)⁵².

La *šarī‘a*, en un principio, se caracterizó por ser estática e inmutable, pues englobaba normas de una validez absoluta y eterna, las cuales no eran susceptibles de modificación por ninguna autoridad legislativa, sumada a la concepción de ser válida para todos los tiempos y lugares (*fi kolo zamān wa makān*). Sin embargo, el uso del *īytihād* (realizado por un *muṣṭahid* o por cualquiera de los especialistas antes mencionados) será importante para tomar en consideración las variables impuestas por las situaciones fluctuantes de la sociedad musulmana (al-Alwani, 2003, p. 67).

El derecho islámico incluye los principales campos conocidos en el hemisferio occidental: derecho privado (familia y sucesiones), público (generalmente aplicado a la ley y el gobernante)⁵³, penal y económico. En parte, deriva de la experiencia imperial y colonial a partir del siglo xix, asentada sobre nociones e instituciones fundamentalmente extrañas a la tradición islámica y al derecho que expresaba esta tradición. Ello provocó una importante interacción e intercambio que hizo, ya desde el Imperio otomano y las reformas *tanzimat*⁵⁴, que el derecho europeo fuera ampliamente acogido y materializado en lo que se conoce como *qānūn* (leyes generales).

el capítulo 6 de este libro, “Chiismo en tierra wahabí: sectarismo, adaptación y resistencia en el reino saudí”, y donde se examinan posturas como la de la *Ḥanābila* frente al ši‘ismo, especialmente en el Estado saudí.

52 En la actualidad, como referencia geográfica, el derecho Ḥanafī llegó a predominar en Oriente y el subcontinente indio, el derecho Mālikī (véase Santillana, 1926) en el norte, oeste y centro de África, y la ley Šafa‘ī en África del este, Arabia del sur y el sudeste de Asia. La escuela Ḥanbalī, fuerte en algún tiempo en Siria, no logró ganar ningún territorio real hasta que sus dogmas fueron adoptados relativamente por el movimiento wahabí durante el siglo xviii, de manera que hoy es la oficial en Arabia Saudita. Para un estudio riguroso del origen, la formación y los postulados de cada corriente véanse las dos obras de Schacht (1967, 1982) e Ibn Jaldún (2005).

53 Véase el trabajo de autores como al-Mawardi (972-1058), obra traducida al francés (1915) e Ibn Taymiyya (2015), en torno al gobierno de acuerdo con la ley revelada (*As-Siyāsa aš-Šarā‘īyya*).

54 Estas reformas cambiaron definitivamente la historia del Imperio. Si bien algunos autores plantean que se trató de reformas para dotar al poder otomano de estructuras modernas y eficaces inspiradas por “Occidente”, fueron las ideas del secularismo y del nacionalismo (en este caso turco), las que lo transformaron y marcarían el camino hacia la dictadura militar turca en 1913.

Dicho desplazamiento de la *šarīʿa* por las leyes europeas se dio en la forma de un paradigma de cinco círculos concéntricos de “penetrabilidad” explicados así: la ley comercial se ubica en la parte más alejada, lo que significa que fue la primera y la más expuesta a la ley europea; es seguida de la ley penal, cuestiones de Estado, contratos y agravios; y el campo del derecho de familia y sucesiones, círculo más interno y menos afectado (al-Naim, 1996, p. 6; Liebesny, 1975, p. 56). Así lo sostiene Coulson (y ello refleja parte de la situación actual): “A partir de fines del siglo XIX, la sharia tradicional había quedado en gran medida confinada en el Oriente Próximo al ámbito del derecho familiar” (2000, p. 163). A lo anterior debe sumársele la ley tribal pues durante algunos años la *šarīʿa* fue incapaz de adaptarse a la vida diaria, por lo que la ley consuetudinaria continuó aplicándose preferentemente en la práctica hasta el presente sobre todo en territorios donde el componente tribal es preponderante e influyente en el poder central (p. ej., Yemen).

DEL “FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO” Y EL “SALAFISMO-YIHADISTA”

Es innegable que mucha de la atención hacia el islām se centra en los grupos o individuos denominados “fundamentalistas”, término que usualmente va acompañado de “salafistas”, “yihadistas” y “terrorismo”, sobre todo a partir del siglo XX, y del discurso de la “Guerra contra el Terror”, favoritos en medios de comunicación y algunos académicos. Una mirada general al origen y concepto de estos términos demuestra lo debatible que resulta su aplicación en la actualidad.

El concepto de “fundamentalista” es usado hoy como el calificativo indicado para describir exclusivamente a partidarios de un “islām violento, intolerante y agresivo”. Sin embargo, muy pocos recuerdan que el concepto se empezó a utilizar para describir a fanáticos cristianos en Estados Unidos a principios del siglo XX y, en su sentido más amplio, supone acudir o tener compromiso con los fundamentos o bases de una doctrina en particular. Así, en el caso del islām, aquel musulmán que regrese a los fundamentos, no hace nada diferente que acudir al Corán y la *sunna*, conducta que no tiene relación con la violencia y el delito. El problema radica más bien en la lectura e interpretación de estas bases fuera de contexto, errada y, en algunos casos, mentirosa⁵⁵.

55 Por ejemplo, es común encontrar entre algunos profesores, estudiantes y medios de comunicación,

Por ello, si se quiere estudiar a ciertos movimientos de activistas al interior de la historia del islām, que exigen un comportamiento de conformidad con sus preceptos, a su manera, incluyendo la total e inmediata aplicación de la ley pública de la Shari'a (al-Naim, 1996, p. 3), es más acertado utilizar el concepto de "integrismo". Este indica la actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la intangibilidad de una doctrina tradicional, sin mención expresa a ningún movimiento o religión. Ello permite mayor amplitud y precisión, pues da cabida para incluir movimientos integristas en el judaísmo y cristianismo, contrario a lo que sucede con "fundamentalista", usado exclusivamente para el caso del islām y que resulta poco útil para identificar e individualizar la conducta de grupos o individuos determinados.

Asimismo, resulta valioso considerar que, en efecto, el mundo islámico se encuentra en una etapa crítica derivada de problemas de identidad, crisis de valores, intervenciones (especialmente militares de algunos países del hemisferio occidental en territorios de mayoría musulmana), y temas internos como corrupción y crisis políticas y económicas. En efecto, como plantea al-Naim: "No es sorprendente, entonces, que los musulmanes busquen reafirmar su identidad cultural y generar fuerzas a partir de su fe y tradición para impugnar las causas de la desorganización social, impotencia política y frustración económica" (1996, p. 4). Es por ello que algunos movimientos plantean como solución un retorno a su creencia y práctica, pero que requiere de un activismo y acción política, en la mayoría de casos, acompañada de la vía armada.

Aquí es donde aparece la mención de estos grupos como "salafíes", pero que de nuevo denota imprecisiones. El salafismo, mencionado cuando tratamos el tema de la *sunna*, debe ir de la mano necesariamente de una reflexión del movimiento wahabí (*al-Wahābiyya*). Ambos encuentran origen en un contexto general: el del colonialismo europeo y los dilemas de los siglos XVIII y XIX como lo fue el "choque con la modernidad". Sin embargo, también hay aspectos locales. Mientras el salafismo tuvo su origen en Ŷamāl ad-dīn al-Afgānī, Muḥammad 'Abdu y Muḥammad Rašid Riḍā, como sus mayores exponentes (conocidos como reformistas) principalmente en Egipto; el wahabismo, por su parte, nació en la península arábiga previo, pero íntimamente relacionado,

la referencia del pensador medieval Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328) como el "padre del fundamentalismo islámico". Dicha aseveración, bastante infundada, la procuro debatir en otro texto. Véase Medina Gutiérrez (2019).

a la formación de Arabia Saudita, a partir de la prédica de Muḥammad ibn ‘Abd-al-Wahāb (m. 1792)⁵⁶.

Los salafíes se caracterizan por su fuerte apego a la sunna⁵⁷, el reconocimiento de la costumbre de los ancestros piadosos (*as-Salaf as-Ṣālih*) y el retorno a dichas prácticas en su propio tiempo. En él se ve cómo recordar y refugiarse en aquel “pasado glorioso” permite reafirmar la identidad y encarar los desafíos del presente y el futuro⁵⁸. Si bien muchos wahabíes son salafíes, su uso extendido de conceptos como *Kāfir* (incrédulo, pl. *Kuffār*) para señalar a todos los que no comparten sus ideales (derivando en el uso del *takfirismo*⁵⁹), de *Ramāfiḍ*, para designar de manera peyorativa a las comunidades šī‘a,⁶⁰ y de *Bid‘a* (toda innovación es negativa), marcan una diferencia trascendental con aquel reformismo musulmán salafí. Sin embargo, tal como plantea El Fadl (2001), la era liberal del salafismo terminó en la década de los sesenta, y después de 1975 el wahabismo cooptó al salafismo hasta que los dos prácticamente se hacen indistinguibles en la actualidad.

Por último, encontramos la referencia de “yihadistas”, que involucra el concepto de *ḡihād*, casi como sinónimo de “terrorismo”⁶¹. Conocido erróneamente entre medios de comunicación y algunos “especialistas” como “la *ḡihad*”, mal traducido como “Guerra Santa”, en realidad se trata de un término masculino en árabe, pues el *ḡihād* traduce esfuerzo. Siendo este parte de un debate mucho más amplio, lo importante aquí es entender que ese esfuerzo, generalmente aquel que todo musulmán debe realizar en su vida para agradar

56 Activista religioso que mediante una alianza con diferentes miembros de la familia al-Sa‘ud, lograría extender por toda la península, a excepción de Yemen y Omán, una ideología con alto contenido sectario, racista, intolerante, y que se vería favorecida años más tarde por las rentas del petróleo a partir de la década de los setenta, para llegar más allá de las fronteras del Estado saudí.

57 Si bien el poder atribuido a la *sunna* en la vida del musulmán es tan antiguo como el islām, para el caso del movimiento salafí es importante tener en cuenta su contexto histórico.

58 Los salafíes no son un grupo homogéneo y entre sus partidarios se encuentran aquellos que creen en el camino político y electoral para llegar al poder, otros que creen en la reforma desde la educación en la sociedad, y, por supuesto, aquellos que creen en la vía armada.

59 Véase Conde (2018, p. 9).

60 Véase Medina Gutiérrez (2019, p. 59), y para una crítica al wahabismo desde el šī‘ismo véase Algar (2002).

61 Para algunos autores es válido el uso de este término y han realizado extensos escritos sobre la materia. Véase, por ejemplo, la propuesta en el capítulo 4 del presente libro “El fenómeno del yihadismo global: del surgimiento de al-Qaida a la lucha contra ISIS”.

a Dios, se puede traducir en distintas facetas de la vida del creyente, como por ejemplo en el ayuno en el mes del ramadán, donde media un esfuerzo que puede ser catalogado como *ḡihād*⁶². El problema yace, de nuevo, en la interpretación extrapolada y fuera de contexto de algunos individuos y movimientos contemporáneos y otros que plantean una “guerra contra Occidente” reduciendo su significado a campañas violentas y de venganza. Por ello es que se suele acompañar del término “terrorismo”, usado abusivamente desde la “Guerra contra el Terror” y que ocasiona mucho debate, pues la comunidad internacional no ha podido llegar a un consenso en torno a su definición y, en su lugar, quedó a discreción ser definido políticamente, lo que deja por fuera, por ejemplo, las actividades de los Estados⁶³.

Conscientes de la necesidad de continuar debatiendo, la propuesta de este análisis es que a la hora de evaluar y definir las actividades de grupos importantes en la actualidad como al-Qāʿida y el Estado Islámico⁶⁴, se tengan en mente diferentes causas como la desorganización social, la falta de participación política y la frustración económica que planteaba al-Naim. Pero, también, es necesario tener claridad en la importancia del uso de la terminología y el lenguaje, siendo mucho más preciso el término integrista que fundamentalista, además de especial cuidado a la hora de referirse al movimiento salafí, por toda su carga histórica. Igualmente, la necesidad de reconocer el papel preponderante del discurso sectario del wahabismo, lo que lleva a reflexionar en torno al financiamiento de grupos radicales ligados a esta ideología por parte de Estados y ciudadanos de Arabia Saudita y el golfo. La solución para contribuir a la desaparición de estos movimientos está claramente en temas como la educación y el rechazo de ideologías violentas, y no meramente en campañas militares y racismo.

CONCLUSIONES

El anterior análisis ha permitido mostrar lo importante que es estudiar las diferentes historiografías que se han tejido en torno al islām desde un punto de vista crítico, provenga de musulmanes y de no musulmanes, lejos de aquellos

62 Sin embargo, en el marco histórico del islām, *ḡihād* también implicó “la lucha por la causa de Allah” (en árabe *ḡihād fi sebil Allah*), que aunque puede entenderse como algo pacífico, no se puede negar el trasfondo de expansión y de campañas militares de Muḡammad y sus seguidores.

63 Para una buena reflexión véase Bigo (2005).

64 Para un análisis en español del Estado Islámico, véase De Currea-Lugo (2016).

enfoques orientalistas que tanto criticó Edward Said. El estudio arrojó seis conclusiones relevantes.

Primero, es importante reconocer el universo que había antes de la llegada del islām, que ejercería gran influencia en su desarrollo y evolución histórica, y no verlo meramente como una etapa de “ignorancia” (*ṣāhiliya*) como se suele describir. De la misma manera, contrastar historiografías como la árabe y la islámica ha proporcionado al lector la oportunidad de considerar los diferentes puntos de vista que puede haber en la construcción histórica y social de una o varias comunidades.

Segundo, entender que la división sunní/ṣi‘ī, si bien tiene raíces en la historia y el desarrollo del islām, donde se destacan principalmente puntos de rito y creencia, en general está vinculada a temas de política y poder, y, por ende, no es correcto extrapolar esta división a situaciones de la actualidad donde el contexto, los actores y las ideas son diferentes. Mucho de lo que vive la región en la actualidad responde a diferencias políticas y económicas que han desembocado en guerras que, por supuesto, han alimentado lastimosamente los discursos sectarios.

Tercero, resulta vital entender que el islām no es un bloque homogéneo, sino más bien un cúmulo de elementos dinámicos en materia religiosa, jurídica, filosófica e histórica, que ha sobrepasado el mundo árabe, llegando incluso hasta Colombia que ya tiene una comunidad importante. De allí, por ejemplo, la relevancia de reconocer al sufismo como un movimiento y tendencia pacífica —ante tanta campaña de violencia y terrorismo sobre esta religión— y de alta importancia en la formación definitiva de las visiones e ideas religiosas en la historia del islām.

Cuarto, estudiar, aunque sea en líneas generales, a grupos como los alawíes y los zaydies aporta una reflexión al estudio y conocimiento de los conflictos en Siria y en Yemen, los dos más agudos en la actualidad, y en los cuales ambas comunidades hacen parte del debate sobre las distintas facetas de cada una de las guerras que viven estos países.

Quinto, toda esta riqueza conceptual ha logrado estudiar los principales términos referidos al derecho islámico, sobre todo del califato y la ley *ṣarī‘a*, ambos usualmente vistos con recelo. Este, en efecto, es diferente al nuestro en Colombia, pero ello no significa que deba ser opuesto. Al contrario, en el espíritu del derecho comparado, qué interesante sería realizar ejercicios y reflexiones desde ambas posturas y explorar puntos en común.

Finalmente, el mal llamado “fundamentalismo” que involucra importantes conceptos como el *ḥiḥād*, el salafismo y el wahabismo, debe necesariamente

implicar una reflexión acerca de las condiciones particulares de cada individuo o grupo armado, como el entorno en el cual se desarrolla. A ello debe sumársele la necesidad de tener presente el contexto regional y global del islām, donde las hegemonías de Arabia Saudita y los países del golfo son vitales para su entendimiento.

Este capítulo aporta al esclarecimiento de algunos de los conceptos y términos más importantes y más recurrentes a la hora de aproximarse al entendimiento del islām. Todos los conceptos y el marco histórico esbozados ameritan estudios con mayor profundidad, pero, no por ello, el presente escrito pierde importancia, sino más bien representa un aporte a la discusión académica de estos temas en nuestro país.

REFERENCIAS

- AL-ALWANI, T. (1990/2003). *Source Methodology in Islamic Jurisprudence: Usul al-Fiqh al-Islami*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- ALGAR, H. (1981). *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*. s. l.: Mizan Press.
- _____. (2002). *Wahhabism: A Critical Essay*. New York: Islamic Publications International.
- AL-MAWARDI, A. (1915). *Les Statuts Gouvernementaux, ou Regles de Droit Publique et administrative* (trad. E. Fagnan). Argel: A Jourdan.
- AL-NAIM, A. (1996). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press.
- AL-SHAFI, A. (1997). *Al-Risala fi Usul al-Fiqh* (trad M. Khadduri). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- AL-SUYUTI, J. (1881). *History of the Caliphs* (trad. H. S. Jarrel). Calcuta: Asiatic Society.
- AL-TABARI. (1989). *La Chronique: Histoire des prophètes et des rois: Mohammed, sceau des prophètes, Les Quatre premiers Califes, Les Omayyades, L'Age d'or des Abbasides*. (trad. H. Zotenberg, Vol. 2). Francia: Actes Sud/Sindbad.
- BIGO, D. (2005). L'impossible cartographie du terrorisme. *Cultures et Conflicts*, febrero (en línea).
- CONDE, G. (2018). *El Medio Oriente entre rebelión y geopolítica*. *OASIS*, 27, 7-25.

- COOK, M. (2004). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COULSON, N. (1964/2000). *Historia del Derecho Islámico* (trad. M. E. Eyra). Barcelona: Bellaterra.
- CRONE, P. (1987/2002). *Roman, provincial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE CURREA-LUGO, V. (2016). *El Estado Islámico*. Bogotá: Debate.
- EL FADL, K. A. (2001). Islam and the Theology of Power: Wahhabism and Salafism. *Middle East Report*, 31 (221), invierno.
- ENAYAT, H. (1982/2005). *Modern Islamic Political Thought*. London: I.B. Tauris.
- Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- FRIEDMAN, Y. (2000). *The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill.
- GOLDZIEHER, I. (1889/1971). *Muslim Studies* (trad. C. R. Barber y S. M. Stern, Vol. 2). Albany: State University of New York Press.
- _____. (1910/1981). *Introduction to Islamic Theology and Law* (trad. A y R. Hamori). New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (1889/2006). *Muslim Studies* (Vol. 1). New Jersey: Transaction Publishers.
- HODGSON, M. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Vols. I, II y III). Chicago and London: University of Chicago Press.
- HOURLANI, A. (1983). *Arabic thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IBN HISHAM (2000). *Sirat Ibn Hisham: Biography of the prophet*. El Cairo: Al-Falah Foundation.
- IBN ISHAQ (1955/2004). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (trad. A. Guillaume). Oxford: Oxford University Press.
- IBN JALDÚN (1977/2005). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)* (trad. J. Feres; ed. E. Trabulse). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

IBN KATHIR (2007). *Abstract of Prophet Muhammad's Biography* (trad. M. Abdul Fattah). El Cairo: Dar al-Manarah.

IBN KHALLIKAN (1274/1843). *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (trad. W. McGuckin, Vols. I, II, III, 1845, IV, 1871). Paris: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland.

IBN TAYMIYYA (1315-1318/2015). *As-Siyāsa Aš-Šar'īyya fī Iṣlāḥ Ar-Rā'ī wa ar-Ra'īyya*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.

KHURI, F. (1990/2000). *Imames y emires: ortodoxia y disidencias en la sociedad árabe* (trad. V. Pozanco). Barcelona: Bellaterra.

LAOUST, H. (1965). *Les Schismes dans l'islam*. Paris: Payot.

LIEBESNY, H. (1975). *The Law of the Near and Middle East*. Albany: State University of New York Press.

MEDINA GUTIÉRREZ, F. (2017). *El nuevo levantamiento Ḥūtī: elementos a considerar en la guerra en Yemen (2014-2016)*. Tesis maestría. Centro de Estudios de Asia y África – CEAA. Ciudad de México: El Colegio de México.

_____. (2018). Yemen: un escenario de guerra y crisis humanitaria. *OASIS*, 27, pp. 91-111.

_____. (2019). *Introducción a la vida y obra de Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328)*. En BARONA CASTAÑEDA y EL-YATTIQUI (coords.). *Derecho y política en el islam contemporáneo*, Vol. VIII, Colección Politeia Constitución y Democracia, Puebla: VLex.

_____. (2020). El movimiento Ḥūtī (Ansar Allah) y la guerra en Yemen. *Estudios de Asia y África*, 55(1-171).

NALLINO, A. (1924). La Fine del Cosí Detto Califfato Ottomano, *Oriente Moderno*, 3, 137-153.

QUTB, S. (1949/2007). *Justicia social en el Islam* (trad. J. Boiso). s. l.: Almuzara.

RUIZ FIGUEROA, M. (1996/2005). *Islam: Religión y Estado*. Ciudad de México: El Colegio de México.

SAID, E. W. (1979/1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

- SALIBI, K. (1998). *A House of Many Mansions: The history of Lebanon reconsidered*. Beirut: I.B. Tauris.
- _____. (2009). *Syria under Islam (634-1097)* (2 ed.). Beirut: Dar Nelson.
- SANTILLANA, D. (1926). *Istituzioni di diritto musulmano malichita: con riguardo anche al sistema sciafita* (Vol. 1). Roma: Istituto per l'oriente.
- SCHACHT, J. (1950/1967). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1964/1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- WATT, M. (1965/1986). *Historia de la España islámica* (trad. J. Elizalde). Madrid: Alianza Editorial.
- YABRI, M. A. (1980/2001). *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abdenjaldún. Lecturas contemporáneas* (trad. M. Ferial García). Madrid: Trotta.