

BELICISMO Y ESPIRITUALIDAD: UNA CARACTERIZACIÓN DEL YIHAD ISLÁMICO*

NIEVES PARADELA ALONSO
Profesora de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Autónoma de Madrid

1. La teoría del yihad en su contexto intelectual

Al morir Mahoma (Muhámmad, en árabe) en el año 632, ya se había formado alrededor de su persona y de su predicación una activa comunidad de creyentes y un germen de estado político-religioso a los que se denominaba conjuntamente *umma*.

Las sucesivas conquistas militares y la estable implantación del nuevo sistema en las tierras ganadas para el Islam a los estados bizantino, sasánida y visigodo consiguieron ampliar en un sorprendente corto espacio temporal las fronteras de la primera *umma* medinesa. Hacia mediados del siglo VIII, tales fronteras se situaban por el oeste en el Océano Atlántico y por el este en los límites de China.

Paralelamente, los sucesivos califas tuvieron que preocuparse también de expandir la doctrina base del estado islámico y de conformar un corpus de normas que permitiese el control y el funcionamiento del amplio territorio que, con un sinónimo del término *umma*, iba siendo conocido asimismo como *Dar al-Islam* (Casa del Islam)

El esfuerzo intelectual que esto supuso no fue pequeño y tampoco rápido. Recordemos que todavía durante el gobierno de los dos primeros califas no se contaba con el texto coránico fijado y puesto por escrito, y que lo mismo

* © 2002 Nieves Paradela Alonso. © de la edición digital 'arabismo.com'. Este artículo fue publicado originalmente (excepto adenda) en la revista *Militarium Ordinum Analecta*, Oporto, n° 5, 2001, pp. 653-667.

sucedía con el corpus de *hadices*¹, los dos textos que serán el punto de partida en la génesis de todo el saber y el gobierno islámicos medievales.

Fijados luego ambos corpus, lo cierto es que resultaba imposible extraer de ellos todas las normas necesarias para responder a la gran cantidad de preguntas que se planteaban en un mundo en pleno proceso de conformación política y cultural. A solventar este problema, tanto en sus aspectos teóricos (¿qué y por qué interpretar?, ¿cómo debe procederse?, ¿con qué mecanismos?) como prácticos (¿cómo actuar en tal o cual circunstancia?, ¿qué actos son lícitos y cuáles prohibidos?, ¿puede haber excepciones a las normas generales?) se aplicó esa importante parcela del saber musulmán clásico conocida como derecho islámico o jurisprudencia islámica (*fiqh*).²

Debe entenderse que los ámbitos de los que se ocupa el derecho islámico cubren prácticamente todas las esferas de actuación del individuo, puesto que el *fiqh* termina regulando todos los actos del creyente musulmán (desde los piadosos o de devoción a los sociales y políticos) dentro de la *umma*. Así, son competencia del *fiqh* cuestiones como las prácticas religiosas, la alimentación, la indumentaria, el matrimonio, la herencia, el comercio, el status jurídico de otros creyentes.... o la guerra.

Será pues en las obras generales de derecho islámico, o en los tratados que de una forma más concreta resuman algunos de los apartados del *fiqh*, donde encontraremos las disposiciones que regulan la teoría y la práctica del *yihad*, que por el momento y antes de mayores precisiones entenderemos como el combate contra los no musulmanes.

Pero aún debemos hacer una segunda reflexión para poder comprender la evolución sufrida por la doctrina del *yihad* en el mundo musulmán, tanto el medieval como el moderno y contemporáneo. Lo cierto es que la unidad político-religiosa que simbolizaba el califato no se correspondió con una unificación del corpus legislativo islámico de la *umma*, sino que, de forma aparentemente contradictoria, ésta terminó siendo regida por cuatro códigos diferentes, fruto a su vez del trabajo especulativo de cuatro escuelas jurídicas (la *hanafí*, la *malikí*, la *shafí* y la *hanbalí*) cuya aplicación dependía de la zona geográfica en la que estuviera vigente cada uno de ellos.

¹Los *hadices* son la recopilación escrita de los dichos y los hechos del profeta Muhámmad, dados a conocer por la gente que estuvo en contacto con él durante su vida pública y privada. Son considerados la segunda fuente para la elaboración del derecho, y su estudio (fijación del texto, autenticación de la cadena de transmisores) una de las ciencias más reputadas del saber islámico.

²En general, el término *fiqh* designa el proceso de elucidación de las leyes (traducirlo como derecho o jurisprudencia es igualmente correcto). La *sharía* (ley islámica) es el material legal en uso que debe seguir el musulmán o, en su caso, aplicar el juez. Cualquiera de ambos podría, opcionalmente, elevar a un jurisconsulto (*muftí*) una pregunta concreta en caso de duda o de insuficiencia en la legislación. La opinión emitida es lo que se conoce como *fatwa*, en español fetúa. Esta vía dinámica para ampliar jurisprudencia no impone obligatoriedad en su seguimiento.

Este aparente contrasentido sólo se explica si tenemos presente que la labor intelectual de los ulemas se desarrolló siempre con un notable grado de independencia con respecto al poder político, aunque éste necesitase siempre de aquéllos para mantener en vigor la legitimidad de su autoridad (ser un buen musulmán y proteger el Islam) y de sus actuaciones concretas (proclamar y dirigir bien el *yihad*, por ejemplo)

La independencia de los ulemas, su continua labor legislatora (nunca se entendió en el Islam que los códigos fueran textos cerrados, ya que el esfuerzo interpretativo -bien replanteando viejas cuestiones, bien ampliando jurisprudencia- ha continuado vivo, en variada medida claro, incluso hasta hoy), sumadas a la variación -nunca extrema habría que precisar- en los códigos de las distintas escuelas jurídicas (y que permitía que en casos concretos pudieran “cruzarse” varias disposiciones para extraer la mejor solución) contribuyó sin duda al dinamismo del derecho islámico clásico y ha permitido asimismo su adaptabilidad, bien con carácter flexible, bien con carácter rígido, a las circunstancias cambiantes de la modernidad.

Habrà ocasión de ver cómo ciertos aspectos de la doctrina del *yihad*, poco utilizados en el período clásico, son recuperados y dotados de nueva funcionalidad en el moderno y contemporáneo.

2. La doctrina del *yihad* en el *fiqh* clásico

El término *yihad* significa en lengua árabe todo esfuerzo puesto en práctica por el musulmán para obtener para sí una mejora espiritual o un beneficio colectivo para el Islam. En un contexto puramente espiritual, *yihad* será el combate que se establece con uno mismo para resistir las tentaciones, mientras que en un contexto político, *yihad* será el combate destinado a combatir a los infieles o a defenderse de sus incursiones en la *dar al-Islam*.³

Entre estos dos polos, existen todavía otras clases de *yihad*. A continuación resumiremos todas ellas:

- a) El *yihad* del corazón: Se trata del combate espiritual ya citado.
- b) El *yihad* de la lengua: Consiste en opinar o legislar justamente. La expresión clásica lo dice así: “Ordenar lo que es bueno y prohibir lo que es malo”.
- c) El *yihad* de la mano: Consiste en poner en práctica medidas correctivas o punitivas para evitar que los creyentes cometan actos sancionables.

³PETERS, R. (1979): *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*. Un breve pero útil resumen de los aspectos fundamentales del tema se encuentra en la entrada, redactada también por Peters, “*yihad*” de la *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 369-373.

d) El *yihad* del dinero: Así se denomina el hecho de contribuir económicamente a las necesidades de la *umma*.

e) El *yihad* de la predicación: Implica toda acción pacífica destinada a extender el Islam fuera de sus fronteras o a su fortalecimiento en el interior.

f) El *yihad* de la espada: Significa llevar a cabo una acción armada destinada a proteger las tierras del Islam y la propia supervivencia del Islam en ellas.

La doctrina clásica distingue claramente entre el *yihad* pacífico, esto es, el más espiritual o intelectual⁴ -al que se denomina “el gran *yihad*”-, del *yihad* bélico -denominado “pequeño *yihad*”. Es correcto decir que los tratados de *fiqh* se concentraron sobre todo en el tratamiento y las reglas del *yihad* bélico, pero conviene insistir en que la evocación del resto de variantes se ha mantenido viva a lo largo de toda la historia del Islam, y se ha robustecido incluso en situaciones de imposibilidad de acometer el combate prescrito contra los infieles o cuando la táctica aconsejaba la elección de medios pacíficos para la defensa del Islam.

Moviéndonos aún en la teoría, y dentro de la categorización a la que son sometidos todos los actos humanos por el *fiqh*, al *yihad* bélico se le considera un deber colectivo (*fard kifaya*) y como tal debe ser puesto en práctica por el dirigente político-religioso de la comunidad, es decir, por el califa en el Islam sunní y por el imam en el shíí.⁵

El *yihad* bélico debe ejercerse sobre las comunidades de infieles situadas en las fronteras de la *umma*, tanto para extender allí el mensaje islámico como para mantener segura la propia comunidad. La noción de *yihad* presupone y crea al mismo tiempo la conocida oposición de términos tan característica de la cosmovisión simbólica del Islam clásico, aquella que separa la *dar al-Islam* de la *dar al-harb* (la casa de la guerra), también llamada *dar al-kufr* (la casa de la impiedad).

Sólo la escuela jurídica *shafíí* menciona la existencia de una tercera categoría: es la *dar al-sulh* o *dar al-ahd* (la casa del pacto o del acuerdo), definida como aquellas comunidades de infieles que han acordado un tratado de paz transitorio con el califa y que en virtud del mismo no pueden ser objeto de *yihad*.

⁴Porque también practicaría este tipo de *yihad* quien sencillamente se dedicase al estudio de obras religiosas o de libros de *fiqh*. Vid. PETERS (1979: 10)

⁵La ocultación de los sucesivos imames en la Shía -punto cardinal de su doctrina teológica y política- ha hecho pensar a algunos estudiosos que en esta modalidad de Islam no tendría cabida la predicación del *yihad*. Sin embargo, tal idea no es cierta. Entre las responsabilidades de los representantes del imam oculto en la tierra (los *ayyatollahs*, por ejemplo) figura asimismo la salvaguarda de la comunidad mediante el *yihad*. Vid. LAWRENCE, Bruce (1991): “Holy War (*Jihad*) in Islamic Religion and Nation-State Ideologies”.

Aunque sería totalmente imposible iniciar ahora la exposición detallada de todas las particularidades inherentes a la declaración, desarrollo y conclusión de esta guerra -es decir, lo que con otros términos serían el *jus ad bellum* y el *jus in bellum*-, trataremos, aun de forma sintética, de aludir a algunos de sus aspectos más significativos.

El punto de partida de la teoría y práctica del *yihad* está -como todo el contenido del *fiqh*- en lo revelado en el Corán y en lo informado por el *hadiz*. Ambos textos tienen en este caso el referente concreto de los sucesos históricos en los que se produjeron las batallas del Profeta y de la *umma* medinesa contra los politeístas de La Meca. Así pues, y siguiendo el ejemplo de Muhámmad, es al dirigente de la *umma* a quien compete declarar y controlar el *yihad* contra la *dar al-harb*. Y entendiendo que el *yihad* no implica sólo una mera acción bélica, sino un mecanismo de legitimidad para el califa y de cohesión de la *umma*, existe la obligación de que sea anunciado y emprendido al menos una vez al año, aunque teniendo siempre en cuenta las excepciones que contempla la ley.⁶

Aunque no todas las escuelas jurídicas aceptan esta condición, algunas prescriben que antes del anuncio del *yihad* se debe dar la oportunidad de la conversión al enemigo, y, sólo si éste lo rechaza, el ataque será legal.

En tanto que deber colectivo, todos los musulmanes están obligados a participar en el *yihad*, excepto las mujeres, los menores de edad, los enfermos y dementes, el mejor alfaquí de cada una de las ciudades, quienes no obtengan permiso de sus padres, entre varias otras categorías. Por regla general, se permite emplear todo tipo de armas (salvo las flechas envenenadas, por el riesgo que supondrían para los propios musulmanes), se prohíbe matar voluntariamente a las mujeres y a los niños (algunas escuelas extienden la prohibición a los sacerdotes y monjes), a todos los rehenes tomados en combate, y se regula escrupulosamente el reparto del botín.

El *yihad* victorioso concluye o con la conversión de los infieles (cuyo territorio pasaría a incluirse en la *dar al-Islam*) o con la firma de un tratado de paz que ha de ser temporal (esto es, sin superar los diez años). La concesión de este pacto presupone el pago por parte de los infieles de un impuesto especial, lo que les incluye en la categoría de *ahl al-dimma* o sencillamente *dimmies*, esto es “protegidos” o “clientes”.⁷

⁶La obligación desaparece cuando los efectivos del enemigo sean más del doble de los propios o, en general, cuando el ejército contrario sea manifiestamente más fuerte. También en caso de impracticabilidad de los caminos.

⁷Para todos estos detalles, vid. PETERS (1979) También PETERS (1996): *Jihad in Classical and Modern Islam*. En esta última obra aparecen traducidos al inglés varios fragmentos de tratados jurídicos relativos al *yihad*. Se trata de obras de Málík ibn Anas (s. VIII), pp. 19-26; de Averroes (s. XII), pp. 27-44 y de Ibn Taymiyya (ss. XIII- XIV), pp. 43-54.

Por último, nos referiremos a un apartado importante en la doctrina del *yihad*, menos relacionado con las normas legales que con la consideración espiritual del combate. Todo musulmán que perezca en la batalla -esto es, el mártir en el sentido islámico del término-, obtendrá directamente el premio del Paraíso, por lo que es fácil entender el énfasis que tuvo y tiene este aspecto en toda la literatura exhortativa dedicada al *yihad*. Sin ser el único elemento a tener en cuenta, forzoso es destacar el papel jugado por el *yihad* en el surgimiento y mantenimiento de ese interesante subgénero literario de la escatología musulmana conocido como “las descripciones del paraíso”.⁸

De una forma resumida hemos anotado algunos de los aspectos reguladores del *yihad*, tal como aparecen en el derecho islámico. Quedaría sólo referirse a una distinción también presente en el *fiqh* clásico y que en el Islam actual vuelve a ser discutida con fuerza. Antes se ha mencionado que el *yihad* es sobre todo un deber colectivo que incumbe a toda la *umma* y que en su nombre dirige el califa. Sin embargo, también puede ser un deber individual (*fard ayn*), esto es, una participación personal o voluntaria en defensa del Islam (que cobra especial relevancia en caso de que el califa, en dejación de sus funciones, no cumpla con su deber de proclamar *yihad*), o bien una iniciativa individual e imperiosa en caso de ataque enemigo a la *dar al-Islam*.

La posibilidad de que un creyente cualquiera, o un grupo de ellos, pueda tomar las armas y combatir a los infieles -y que tal acción lleve el visto bueno argumentado de los ulemas- es un hecho que ha acontecido con más o menos frecuencia en toda la historia del Islam clásico, pero que reaparece con vigor en el período moderno manteniéndose hasta hoy, justamente cuando la primacía de modelos políticos de raíz occidental hace replegarse al Islam político tradicional a posiciones secundarias. De igual forma, la opinión que han mantenido los ulemas más moderados (desde el siglo XIX hasta el presente) de que el *yihad* debe ser entendido sólo como una guerra defensiva en caso de ataque previo o amenaza exterior, es contestada por los sectores más radicales islámicos, como tendremos ocasión de señalar en las siguientes páginas.

3. *Yihad* y otros términos relacionados: *hiyra* y *ribat*

La primera y paradigmática *hiyra* (“emigración”, “huida”) fue la realizada por el profeta Muhámmad y el grupo de musulmanes mecánicos en el año 622 a la ciudad de Medina, ante el clima abiertamente hostil que se vivía en

⁸Vid. AL-AZMEH, Aziz (1995): “Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives” y SEIDENSTICKER, Tilman (1998): “Martyrdom in Islam”. La traducción de un tratado árabe sobre el paraíso, y su estudio, en IBN HABIB, Abd al-Málik: *Kitab Wasf al-Firdaws (La descripción del paraíso)*

La Meca. Ellos buscaban huir de la persecución y conseguir construir una mayor comunidad de creyentes a fin de recuperar para el Islam la ciudad impía, como de hecho sucedió años después.

Al igual que otras acciones protagonizadas por Muhámmad, la *hiyra* se convirtió enseguida en una práctica que debía ser imitada por todos los musulmanes siempre que se reprodujeran las mismas circunstancias originales. Así pues, y según prescriben los tratados de *fiqh*, el creyente está obligado a huir de un territorio en el que reine la impiedad y donde se prohíba la práctica de su religión, para buscar refugio en tierras del Islam. O dicho de otra forma, el musulmán debe vivir entre musulmanes y ser gobernado por la ley islámica. En caso contrario, la emigración es forzosa.

Este sentido básico del término *hiyra* se acompaña de otro que -al igual que lo que veíamos para el *yihad*- encierra matices más espirituales o pietistas. Empleada en tal sentido, *hiyra* sería un repliegue sobre uno mismo, un apartamiento del mundo exterior, en momentos en los que se percibe que el Islam no está siendo correctamente observado o se está desviando de su mensaje primitivo. Esta interpretación será la más utilizada por el pensamiento místico o sufí.

Igual que lo ya visto con el *yihad*, no será difícil concluir que muchos de los movimientos fundamentalistas islámicos que a lo largo de la historia han pretendido reformar el mensaje islámico (sean los almorávides, los almohades o grupos shiíes extremistas como los “asesinos” de Alamut, sea el movimiento mahdista del Sudán en el s. XIX, el de Abd al-Qádir en la Argelia colonizada por los franceses, o algunos grupos islamistas actuales) han apelado a la idea de *hiyra* en sus dos sentidos a la vez: los musulmanes deben escapar de un ambiente corrupto y refugiarse en un territorio libre de infidelidad, pero también ese repliegue es visto como una acción estratégica que, reproduciendo lo sucedido con la *protoumma* de Medina, consiga robustecer la comunidad de puros y sumar nuevos contingentes para luego emprender la conquista del territorio enemigo.

Sin embargo, es mucho antes de estos ejemplos tardomedievales o modernos, cuando la *hiyra* es tratada y regulada dentro de las obras de derecho islámico. Siempre junto a las normas relativas al *yihad*, aunque sin tener al principio un tratamiento destacado, ya que como escribe M^a Isabel Fierro:

“El derecho islámico no tiene experiencia sustancial de musulmanes viviendo fuera de la *dar al-Islam*, puesto que la elaboración de la parte fundamental de ese derecho se produjo en una época en la que el estado normal era que el musulmán viviese en una sociedad cuya estructura y conceptos fundamentales estaban basados en el Islam. Se trata, en efecto, de un código elaborado para una religión en expansión. Cuando las circuns-

tancias históricas determinaron que el Islam retrocediese en dichas zonas, el derecho islámico tuvo que tratar el problema de los musulmanes que se veían obligados a vivir en la *dar al-kufr* y, en ese tratamiento, la doctrina de la *hiyra* hace su aparición, pues, en principio, un musulmán que vive fuera de la *dar al-Islam* está obligado a emigrar.”⁹

Las respuestas que fueron dando los ulemas a las nuevas situaciones variaron en gran medida según las circunstancias concretas, el tiempo histórico y, desde luego, los propios ulemas, oscilando estos entre posiciones más literalistas o más acomodaticias con la realidad del momento. En el caso de al-Andalus -junto con el de las Cruzadas el paradigma medieval de dominio cristiano estable sobre tierras musulmanas- hubo juristas (entre ellos Averroes) que defendieron la *hiyra*, siempre que fuera factible practicarla, otros permitieron la permanencia en la *dar al-kufr*, a condición de que pudieran seguir practicando su religión, mientras que algunos otros la autorizaron en circunstancias aun más represivas, argumentando que el disimulo forzado de la religión es lícito en casos extremos, cosa que llevaron a la práctica los moriscos, como es bien sabido.¹⁰

El término *ribat*, antes de dar nombre a una típica construcción propia del ámbito islámico (“fortaleza”, “rábida”), significó la acción de reunir las monturas para dirigirse al combate.¹¹ Poco a poco, y puesto que tales apeaderos estaban situados en zonas periféricas, la palabra fue tomando el sentido de permanecer en la frontera como expresión de piedad, de sacrificio y de incremento de la espiritualidad; connotación pietista a la que enseguida se vinculó un vigoroso activismo de combate en defensa del Islam, por lo que *ribat* terminó siendo un sinónimo de *yihad*, o, más en concreto, el preparado desde y practicado en la frontera.

Ribat será palabra que en amplia medida sume los conceptos de *hiyra* y de *yihad*, naturalmente entendiendo aquí la *hiyra* en un sentido de retiro espiritual y no tanto de emigración de tierra de infieles. Desde luego no es casual que, fuera de este contexto bélico, *ribat* designe también -desde el s. XII, época en la que se incrementa el asociacionismo místico en todo el Islam- la edificación situada intramuros de las ciudades donde se agrupaban las cofradías místicas. En este caso, el *ribat* está sin duda vinculado a la práctica del *yihad* pacífico o piadoso.

⁹ FIERRO, M^a Isabel (1991): “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas”

¹⁰ Vid. FIERRO (1992: 20-23). También, URVOY, Dominique (1973): “Sur l'évolution de la notion de gihad dans l'Espagne musulmane”

¹¹ Vid. CHABBI, J.: “Ribat”, EI (2^a ed. francesa), vol. VIII, pp. 510-523. También EPALZA, Mikel (ed.) (1993): *La Rápita Islámica*.

El paso atrás -veámoslo así- que supone el retiro en el *ribat*, previo al comienzo del combate, se convirtió en una excelente preparación para movimientos fundamentalistas imbuidos de un deseo de reforma interna del Islam, y de la voluntad de sustituir a los gobernantes corruptos del momento. Nos estamos refiriendo ahora a los almorávides (literalmente “quienes viven en o practican el *ribat*”) y los almohades, grupos que actuando- antes de su llegada a al-Andalus- sólo dentro de territorio islámico no dudaron en proclamar el *yihad* contra otros musulmanes. Un precedente, aunque no el primero, de lo que ha sucedido igualmente en tiempos más recientes.

4. El *yihad* en las Cruzadas

Hacia el siglo XI el antaño poderoso imperio islámico vivía una profunda crisis política (debilitación interna, califatos rivales, agudización del conflicto sunna/shía, surgimiento de principados locales, en ocasiones muy fuertes y duraderos) que aceleró el avance cristiano tanto sobre la zona occidental (Península Ibérica y Sicilia) como sobre la oriental (con la implantación de los reinos francos en la región siro-palestina).

En estas condiciones, la llegada de los contingentes cristianos y la inmediata conquista de una ciudad tan importante y simbólica como Jerusalén en 1099 son hechos que no pudieron ser respondidos con la celeridad y efectividad necesarias.

Pero la inhibición no fue sólo militar, sino también ideológica, ya que ninguno de los dirigentes musulmanes -y lo que es más significativo, tampoco el califa de abbasí de Bagdad ni el fatimí de El Cairo, a pesar de que los fatimíes tenían posesiones en la costa mediterránea siria- dio el paso de proclamar el *yihad* contra los infieles cristianos. Sin embargo, había visiones contrapuestas y sectores sociales -muy en primer lugar, los ulemas- a los que esta situación no dejaba satisfechos e intentaron remediarla.

Tras la toma cristiana de Jerusalén y posterior masacre de su población, un grupo de musulmanes abandonó la ciudad y se dirigió a Damasco, llevando consigo el valioso Corán del califa Uzmán. En Damasco fueron acogidos por el gran cadí de la ciudad, Abu Saad al-Harawi, quien les confortó diciéndoles que no debían sentir ninguna vergüenza por la huida (*hiyra*) y que por el hecho de llevar a cabo esa obligación religiosa se convertían automáticamente en *muyahidíes*, es decir, en practicantes del *yihad*¹².

Pero las palabras consoladoras y entusiastas del cadí no hurtaban el problema de fondo, sino que, al contrario, sólo lo ponían de manifiesto. Porque, de la misma manera que el califa de la *umma* no podía ser legitimado fuera de la doctrina del Islam, tampoco ésta podía cobrar sentido y funcionalidad

¹²Vid. GABRIELI, Francesco (1977): *Chroniques arabes des Croisades*, p.34.

fuera del califato, o al menos, de un poder político fuerte y cohesionador. Tal vez comprendiendo a la perfección este axioma, al-Harawi se encaminó a Bagdad, adonde llegó en Agosto de 1099, y consiguió entrevistarse con el califa al-Mustazhir para hacerle llegar su preocupación por el estado de la *umma* y animarle a la proclamación del *yihad*.¹³ Sin embargo, el califa abbasí, consciente sin duda de la realidad del momento y de su mermado poder, no pudo o no supo responder a la petición del cadí.

Así pues, las exhortaciones a la necesidad del *yihad*, acompañadas de una crítica a la falta de celo de los dirigentes de la *umma*, quedaban restringidas a la clase de los ulemas, convertidos entonces y por tales circunstancias en un grupo de oposición político-religiosa al poder abbasí de Bagdad o a cualquier otro poder local de la disgregada *dar al-Islam* del siglo XI.

Una excelente muestra de esta situación la tenemos en la figura de un ulema damasquino, Ali ibn Táhír al-Sulamí (1039-1106), quien a comienzos del siglo XII escribió un *Kitab al-yihad* (El libro del *yihad*), cuyo manuscrito quedó depositado en la Biblioteca Nacional de Damasco y fue estudiado hace algunos años por Emmanuel Sivan.¹⁴

La obra de al-Sulamí es un clásico tratado de *fiqh*, cuyo tratamiento del *yihad* se articula en torno a tres ejes:

-énfasis en la diferencia existente entre la religión de los francos y la de los musulmanes.

-protesta por la indiferencia de los responsables de la *umma* a proclamar el *yihad*.

-llamada al *yihad*. (SIVAN, 1966: 199)

Aunque por su propio tema, el texto de al-Sulamí es una típica muestra de los tratados clásicos de *fiqh*, el ulema sirio incluye en él algunos puntos de interés que a continuación detallaremos. En primer lugar, el damasquino es plenamente consciente de que la llegada de los francos cristianos es una verdadera invasión y no una serie de incursiones menores en busca de botín; una invasión que continuaba en Oriente lo ya iniciado en el Occidente musulmán (se refiere en concreto a los avances de los cristianos en al-Andalus y a la conquista de Sicilia por los normandos). Tal idea de amenaza global es lo que le lleva a percibir -y a nombrar- la cruzada franca como “*yihad* contra los musulmanes” (SIVAN, 1966: 200)

El segundo punto de interés es su entendimiento del *yihad* como deber individual (*fard ayn*) y no como deber colectivo (*fard kifaya*). El mero hecho de tratarse de un combate defensivo lo justificaba plenamente; sin embargo, es significativo asimismo ver cómo siempre que se produce la inhibición del

¹³Vid. MAALUF, Amin (1989): *Las cruzadas vistas por los árabes*, pp. 73-76.

¹⁴Vid. SIVAN, Emmanuel (1966): “La genése de la contre-croisade: un traité damasquin du debut du XII siècle”

gobernante de la *umma* tiende a prevalecer entre los teóricos o practicantes del *yihad* su sentido de obligación individual. Es una argumentación en la que se esconde una evidente crítica al descreimiento del califa (luego, a su deslegitimación) y que revela la existencia de un interesante movimiento de protesta dentro del Islam tardomedieval. Conviene no olvidar esta idea, para comprender mejor lo por venir.

El libro fue leído en público varias veces en las mezquitas de Damasco, tanto durante la vida de al-Sulamí, como después de su fallecimiento. Sin embargo, no tuvo una influencia real inmediata. Habría que esperar todavía cerca de medio siglo para ver muestras de reacción política en la *umma*.

Lo que sería la reconquista musulmana efectiva fue comandada por tres brillantes políticos y soldados: los turcos Imad al-Din Zanki y su hijo Nur al-Din, y sobre todo por el kurdo Salah al-Din, más conocido como Saladino. Ya el primero de ellos, siendo gobernador de Mosul y Alepo en 1144, inició un vigoroso movimiento de propaganda ideológica -llegó a proclamar el *yihad*- y de acciones bélicas destinadas a la reconquista de Jerusalén.¹⁵

Esta labor fue continuada por su hijo Nur al-Din (1146-1174) y complementada por Saladino (1174-1193), quien además de eliminar a la dinastía fatimí de Egipto (de creencia shií), consiguió recuperar la ciudad santa de Jerusalén para el Islam en 1187.

Tanto uno como otro mantuvieron viva la llamada al *yihad*, lo que fue extraordinariamente bien acogido por la población, hasta el punto de que Sivan no ha dudado en calificar este apoyo y participación en los combates de “movimiento popular” (SIVAN 1968: 59)

Que los tratados jurídicos sobre el *yihad* conocen una nueva edad dorada en este momento es hecho demostrado, sin embargo resulta obligado señalar la existencia de otro tipo de obras que, confluyendo con los primeros, funcionaron como unos efectivos medios de propaganda religiosa y política.

Por un lado, son los escritos conocidos genéricamente como *fadáil al-yihad* (glorias del *yihad*) -una especie de obras divulgativas sobre el combate, sus méritos y sus recompensas, bastante más accesibles al público que los abstrusos tratados de *fiqh* (SIVAN, 1966: 203)- y, por otro, otro tipo de *fadáil*¹⁶, dedicado a destacar las bondades y virtudes de ciudades o regiones del mundo islámico. Ejemplos de este último género son los titulados *Fadáil al-Sham wa-Dimashq* (Glorias de Siria y Damasco) -comienzos del siglo XI- o *Fadáil al-Quds wa-l-Sham* (Glorias de Jerusalén y Siria).

¹⁵Vid. SIVAN, Emmanuel (1968): *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*.

¹⁶Sobre la evolución de este género literario de gran tradición en la cultura árabe clásica -semejante a la *laudatio* o al *encomium* latinos, vid. SELLHEIM, R. : “Fadila”, EI (2 ed. francesa), vol. II, pp. 747-748

Muchas de estas obras fueron escritas antes de la invasión de los francos, aunque su producción -sobre todo la que tiene como protagonista a Jerusalén- se incrementa espectacularmente a partir del último tercio del siglo XII y se mantiene incluso hasta el siglo XVI.¹⁷

Estos escritos, aun siendo compuestos con frecuencia por ulemas, no estaban encuadrados dentro del saber religioso (*ilm*), sino que debido a su contenido misceláneo y estilo divulgativo, quedaban incluidos dentro del saber profano (*adab*).

Pero no fueron estos géneros literarios los únicos instrumentos que Nur al-Din y Saladino utilizaron para mantener la cohesión de la población y fomentar la práctica del *yihad*. También recurrieron a la poesía (produciéndose un notable aumento en el número de poetas que compusieron versos sobre ambos dirigentes, sobre Jerusalén y sobre su deseada recuperación), a las cartas (que se enviaban a otros gobernantes del mundo islámico, incluso a los no vinculados directamente con las Cruzadas), a las prédicas en las mezquitas, a las arengas dirigidas a los soldados en el campo de batalla (SIVAN, 1968: 106-108), y también a las epopeyas populares que, aunque compuestas con mucha anterioridad, son recuperadas ahora y, muy probablemente, rehechas o aumentadas con referencias a hechos contemporáneos. Entre estas epopeyas estarían la titulada *Sírat Dat al-Himma* (el material narrativo original se refiere a las guerras árabo-bizantinas de primera hora), o la llamada *Sírat Ántar* (centrada en las aventuras semifantásticas del caballero preislámico Ántar). Con el mismo propósito vuelven a circular los relatos novelados sobre la conquista musulmana de Siria en el siglo VIII, conocidos como *Futuh al-Sham*. (SIVAN, 1968: 195-200)

Sería arriesgado intentar calibrar el peso específico de cada una de estas obras en la labor de motivación e incitación al combate. Sin embargo, lo que prueban en su conjunto es la existencia, en paralelo al discurso religioso o de raíz religiosa, de otro discurso distinto de origen profano y que ambos podían, en algún momento preciso, marchar juntos, o bien, en algún otro, ir por caminos diferentes. Un buen ejemplo de lo que decimos nos lo aportan las memorias de un caballero sirio del siglo XII, Usama ibn Múnqid, que vivió todos estos azares, guerreó contra los cruzados (y contra otros muchos invasores de sus tierras, fueran bizantinos o musulmanes) y terminó sus largos días al servicio de Saladino.¹⁸ Los recuerdos del anciano guerrero y escritor nos permiten contemplar otra visión de las cruzadas, y otro discurso también. Un discurso que no se articula en términos religiosos, que defiende la guerra contra todo el que le arrebate sus posesiones (o las del señor a quien sirva), sin distinguir mucho entre procedencias o religiones del enemigo. Un discurso diferente al de los ulemas, en resumen.

¹⁷Vid. SIVAN, Emmanuel (1971): "The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature"

¹⁸IBN MÚNQID, Usama: *Libro de las experiencias*, Madrid, Gredos, 2000.

5. Formulaciones modernas del *yihad*

5.1. Durante el periodo colonial. El *yihad* activo y posiciones revisionistas

Las nuevas formulaciones en la teoría del *yihad*, y también las diferentes modalidades en su práctica, durante el periodo comprendido entre comienzos del siglo XIX y primera mitad del XX no son más que uno de los exponentes -bastante significativo, por otro lado- del proceso de cambio de las sociedades islámicas durante ese momento inicial de su andadura contemporánea.

Debido a la irrupción colonial, por una parte, pero también al surgimiento de corrientes de pensamiento novedosas y de conformaciones preestatales que rompían el modelo anterior de *umma*, todo este periodo puede ser caracterizado como el de la difícil adecuación de la doctrina islámica a los nuevos desafíos históricos.

Dentro de las nuevas corrientes de pensamiento, la cuestión del *yihad* será tratada sólo por aquélla que intentaba construir un modelo intelectual válido para las sociedades árabes modernas basado en el Islam y no, claro, por aquellas otras que partían de presupuestos teóricos distintos (el liberalismo, el nacionalismo, el marxismo) y pretendían otro tipo de sociedad y de estado.¹⁹

Intelectuales como el persa al-Afgani (1839-1897), el egipcio Muhámmad Ábduh (1849-1905), el libanés Rashid Rida (1865-1935) o el sirio al-Kawakibi (1849-1902), fueron los más conocidos representantes de la tendencia llamada *salafiyya* o “reformismo islámico”, esto es, una ideología que abogaba por la vuelta a los primeros tiempos del Islam, por la lectura directa de sus textos fundamentales -obviando las interpretaciones y reinterpretaciones de los ulemas- y por la conformación de una sociedad basada en este Islam reformado o *aggiornado*.

El aspecto fundamental en la formulación que del *yihad* hicieron estos reformistas, es su consideración de guerra defensiva, y como tal sólo justificada en caso de agresión externa. Así pues, el *yihad* se convertía en un recurso permitido para combatir a los ejércitos francés o británico que poco a poco iban ganando las tierras del Islam para sus respectivos imperios.

La particular experiencia egipcia hizo que su resistencia al colonizador británico no pasase por estas formulaciones de raíz premoderna, aunque tanto al-Afgani como Ábduh mostraron su apoyo al Mahdi del Sudán que había proclamado el *yihad* en su lucha contra los europeos.²⁰

¹⁹Para una visión de conjunto, vid. HOURANI, Albert (1998): *Arabic Thought in the Liberal Age*, y BOULLATA, Issa (1990): *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*.

²⁰Vid. PETERS (1979: 74) Aunque esto no les impidió apoyar también la revuelta nacionalista de Orabi contra los británicos.

Otro ejemplo de adaptación de la doctrina a las nuevas circunstancias -privándola poco a poco de sus aristas más agresivas y más radicales- nos lo brinda el pensador indio musulmán Sáyyid Áhmad Jan (1817-1898), que defendió asimismo la idea del *yihad* defensivo, pero poniendo muchas más limitaciones a los requerimientos para proclamarlo. Para él, la conquista británica de la India no era razón suficiente para convertir al país en *dar al-kufr*, lo que hubiera hecho imperioso el comienzo del *yihad*. Áhmad Jan opinaba que el país seguía siendo *dar al-Islam* y que, según prescribía el Corán, el *yihad* sólo sería obligatorio si el gobernante británico llegase a prohibir expresamente la práctica de la fe a los musulmanes. Respetada ésta, el hecho de que en otras esferas de la vida social o política no estuviese en vigor la ley islámica, no era motivo válido ni para emigrar ni para declarar la guerra.

En el razonamiento de Áhmad Jan no pesaron sólo argumentos teóricos. También fue decisivo ver cómo los británicos estaban favoreciendo a los hindúes en puestos de la administración colonial frente a unos musulmanes más recelosos de colaborar con el ocupante y que habían proclamado y practicado un activo *yihad* contra ellos.²¹

Pero no fueron sólo cuestiones intelectuales -con mayor o menor relación con los sucesos históricos del momento- las que determinaron la variación en la moderna doctrina del *yihad*. Existe un factor, creemos que decisivo, para explicar, por un lado, la continuidad en la teoría medieval y la práctica activa del *yihad*, y por otro, su reformulación en términos de *bellum justum* -que es en lo que desembocarán las posiciones más revisionistas y reformistas- y su desaparición efectiva en la guerra contra los no musulmanes. El factor al que nos referimos es el de la estructura sociopolítica de los distintos países islámicos en las épocas precolonial y colonial.

Así, en aquellos que continuaban insertos en un cierto modelo medieval de organización social y política, y en los que la identidad personal y colectiva se expresaba únicamente en términos islámicos, el *yihad* fue el único recurso empleado para la resistencia. Por el contrario, los países en los que confluían varios discursos ideológicos, y en los que el liberalismo y el nacionalismo habían calado con fuerza no sólo entre la clase dirigente, sino también entre las nuevas generaciones protagonistas de un cambio cultural de amplias dimensiones, el *yihad* fue sólo un elemento residual, poco practicado, que quedó restringido a los sectores sociales e intelectuales más renuentes a la introducción de esas nuevas ideas y esquemas políticos.

Los casos de Argelia, Libia y Sudán, estudiados por el arabista holandés Rudolph Peters (PETERS, 1979: 53-62; 84-89 y 63-74, respectivamente) son

²¹Vid. PETERS (1979: 125-126) Sobre la resistencia islámica india al colonialismo británico, vid. PETERS (1979: 44-53) Para el mismo tema, con especial incidencia en la idea de *hiyra*, vid. FIERRO (1991: 25-27)

tres buenos exponentes del primer modelo descrito, mientras que Egipto o Palestina, lo son del segundo (PETERS, 1979: 75-84 y 94-104, respectivamente)

El *yihad* predicado en Argelia, Libia o Sudán fue comandado por líderes religiosos que procedían de distintas cofradías místicas -una forma de organización preestatal de gran tradición en el Magreb, aun con implantación en otros países islámicos, y que mantenían conflictivas relaciones con el Islam digamos oficial; aquí entiéndase Estambul o el Azhar-. Muy frecuentemente estos líderes se autoproclamaron “guías-salvadores” de la comunidad (en árabe el término es *Mahdi*), lo que aumentó su poder de convocatoria entre las poblaciones.

Egipto era desde comienzos del XIX un país emancipado de hecho de Estambul, y cuyos dirigentes lograron instaurar un estado fuerte en el que la ideología predominante fue la nacionalista y donde el Islam tradicional se mantuvo en manos de los ulemas, quienes tuvieron que resignarse, de mejor o peor grado, a la pérdida de poder real en la nueva sociedad.

Cuando se produjo la amenaza de invasión por parte de los británicos, aquellos ulemas llegaron a proclamar el *yihad*, aunque la verdadera resistencia la protagonizó un oficial árabe del ejército, Áhmad Orabi (1841-1911), opuesto no sólo a los británicos, sino también a los dirigentes del país, a los que reprochaba su tibieza en la defensa de los intereses egipcios y su falta de representatividad, al ser de origen turco-circasiano, y no árabe.

El discurso de Orabi se articulaba en términos nacionalistas, lo que le valió el apoyo popular, y aunque no se consiguió frenar la invasión, puede decirse que la ideología mayoritaria durante todo el periodo colonial fue la nacionalista. El contradiscurso expresado en términos islámicos (el representado por los ulemas del *Ázhar*) fue minoritario y, en general, acomodaticio con el *status quo*, aunque no tardaría en surgir otro discurso -y un activismo-, asimismo procedente de los sectores religiosos de la sociedad, en alguno de cuyos representantes encontraremos una interesante reformulación del concepto del *yihad*.

En el caso de Palestina y su lucha contra la ocupación británica y el sionismo, sí fue destacable la figura de Izz al-Din al-Qassam (1882-1935), un ulema de origen sirio que pretendió basar la lucha armada en los principios islámicos tradicionales, consiguiendo reunir a su alrededor un número importante de seguidores. Al-Qassam murió en un enfrentamiento con la policía británica, pocos meses antes de desencadenarse la gran revuelta palestina de los años 1936-1939.

Sin embargo, y a pesar de este ejemplo, la resistencia palestina ha sido siempre un movimiento de carácter nacionalista-laico -en el que los cristianos desempeñaron un destacado papel tanto participativo como de liderazgo-,

cuya propuesta de estado fue contemplada durante largos años por los sectores más progresistas de las sociedades árabes como el modelo ideal al que debían aspirar los árabes en su conjunto. Aquí también, como en el caso egipcio, el discurso de raíz islámica, existente por supuesto, quedó marginalizado por otros discursos que entonces aparecían como más populares y dinámicos.

Claro que esto no quiere decir que el discurso laico prescindiese totalmente de invocaciones al *yihad*. De hecho, Yásir Arafat lo promulgó en 1978 para liberar Palestina y recobrar Jerusalén. Es cierto que ya por entonces se estaba produciendo una intensificación en el empleo del vocabulario religioso y de los símbolos identitarios islámicos, sin embargo, algunos investigadores han querido ver en estas llamadas al combate emanadas de sectores no religiosos, no tanto una retradicionalización ideológica como una tendencia a la “desconfesionalización” del *yihad*.

La investigadora Ann Elisabeth Mayer encuentra otro ejemplo de esta misma tendencia en la llamada al *yihad* hecha por el shajj del Ázhar en 1973 para combatir a Israel. Entre los argumentos esgrimidos se mencionaba que el *yihad* era una obligación que incumbía a todos los egipcios, tanto a los musulmanes como a los cristianos.²²

5.2. Su recuperación con los movimientos islamistas. El *yihad* contra los musulmanes

Como ha quedado expuesto en el apartado anterior, el *yihad* continuó jugando un papel secundario, meramente retórico en muchas ocasiones, durante el largo periodo colonial vivido por los países árabo-islámicos. El remitirse, aun vagamente, a tal doctrina para reinterpretar a través de ella la resistencia al colonizador, o la concesión del epíteto de *muyáhid* (combatiente en el *yihad*) a algún destacado político participante en la guerra de liberación de su país -como fue el caso del recientemente fallecido ex-presidente de Túnez, Habib Burguiba-, fueron hechos que funcionaron más como recordatorios simbólicos de una continuidad histórica y de la búsqueda de un plus de legitimidad personal, que como demostración de una guerra desarrollada según modelos medievales.

La situación antes descrita prosiguió tras las independencias, puesto que los modelos de estado resultantes rompieron absolutamente con el modelo político-religioso anterior.²³ Bien fueran aquellos monarquías o repúblicas,

²²Vid. MAYER, Ann Elisabeth (1991): “War and Peace in the Islamic Tradition and International Law”, p. 217.

²³Sólo algunos estados, como Arabia Saudí y otros países del Golfo, continuaron rigiéndose totalmente por la ley islámica. Los demás sólo mantuvieron dentro de tal esfera las leyes de familia (el código de estatuto personal) que regula el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, la herencia, etc.

todos pasaron a dotarse de constituciones y códigos legales inspirados en los correspondientes a sus ex-metrópolis. Además, su inmediata inclusión en organizaciones supraestatales (de dimensión árabe o internacional, como la Liga Árabe o la ONU), y la firma de tratados internacionales, forzaron también el progresivo y explícito abandono de doctrinas o leyes basadas en el *fiqh* clásico.

En esta situación, la clase de los ulemas se vio obligada a renunciar a su destacado papel de antaño, aunque sin perder del todo el protagonismo, puesto que de una u otra forma políticos y hombres de religión se necesitaban mutuamente.²⁴ Por regla general, y como ya se había producido en el periodo anterior, los ulemas se pusieron al servicio de las políticas marcadas por los dirigentes, otorgándolas así la justificación religiosa, tan necesaria todavía.

Lo que era evidente es que cualquier intento de revitalizar el viejo orden tenía que venir de zonas marginales a este Islam tradicional -que no carecía siempre de voces disidentes, continuadoras de los primeros intentos reformistas de Muhámmad Ábduh-. Así fue, en efecto. La organización de los Hermanos Musulmanes fue fundada en Egipto en 1928 por Hasan al-Banná y enseguida comenzó a predicar un Islam fundamentalista que aspiraba también a sustituir a los gobernantes del momento, tachados de apóstatas, y a instaurar un gobierno islámico.

En los escritos del fundador del movimiento hay amplias referencias al *yihad*, concentrándose más en la necesidad de practicar el “gran *yihad*”, esto es, el interno, como una suerte de ejercitamiento espiritual que permita luego el cumplimiento de objetivos mayores. Sin embargo, en la teoría de otro destacado líder del movimiento, Sayyid Qutb (1906-1966), el término *yihad* ya aparece empleado en el sentido de “obligación ineludible de combatir a los no musulmanes”. La visión que Qutb aplicaba al mundo, y que sigue de cerca la del pensador paquistaní al-Maududi (1903-1979), establecía una férrea disyuntiva: o hay Islam o hay *yahiliyya* (término que en principio significa “estado de ignorancia” y que, por antonomasia, se aplica a la época árabe preislámica, aludiendo a su ignorancia del mensaje religioso).

Entendiendo que sólo hay Islam en caso de gobierno basado totalmente en las leyes instituidas por Dios²⁵, es deber ineludible de cualquier musulmán el combatir la *yahiliyya* allí donde estuviera implantada y restituir el gobierno islámico. Para ello, el arma puesta a disposición de los musulmanes es el *yihad*. En un capítulo de una de sus obras más conocidas, *Maálim fi-l-tariq* (Señales en el camino), titulado “*al-Yihad fi-sabil Allah*” (El *yihad* en la vía

²⁴Sobre la complejas relaciones entre los estados-nación y el islamismo, vid. MARTÍN MUÑOZ, Gema (1999): *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Para una caracterización del islamismo contemporáneo, vid. también ROY, Oliver (1996): *Genealogía del islamismo*, y HARBI, Mohammed (1991): *L'Islamisme dans tous ses états*.

²⁵La idea original es, otra vez, de al-Maududi. Pare él, la soberanía está en y emana de Dios (*al-hakimiyya al-ilahiyya*), y el gobernante debe implementarla y hacerla respetar.

de Dios), escribirá sin ambages, y también con una curiosa contaminación de lenguaje político procedente de otros lares : “El *yihad* es la revolución permanente para el movimiento islámico” (PETERS, 1996: 160)

Sin embargo, quedaba por resolver una espinosa cuestión. La terminología que Qutb introdujo en su análisis-diagnóstico de la realidad era nueva y, como tal, carente de anclaje en el *fiqh* clásico. Habiendo declarado el *yihad* necesario para alcanzar los objetivos, ¿cómo justificarlo dentro de la esfera del derecho islámico, sabiendo que lo que se pretendía era combatir a unos gobernantes que regían el país con leyes no islámicas en su totalidad, sí, pero que nunca habían hecho profesión explícita de apostasía y que, al menos en el discurso oficial, el Islam era la religión estatal?

La solución la encontró en el propio *fiqh*, en concreto en la figura denominada *takfir*, que vendría a significar “atribución a alguien del carácter de infiel”, “acusación de infidelidad”, “anatema”. Como señala Gilles Kepel (KEPEL: 1988), el recurso al *takfir* comenzó a fraguarse en la mente de Qutb, y también en las de muchos otros militantes islamistas, durante sus duras experiencias carcelarias ya que, según relató él mismo, le resultaba difícil entender cómo podía ser maltratado y torturado por otro musulmán sin haber cometido más pecado que el de practicar y defender la ortodoxia de la religión.

En realidad, el *takfir*, proclamado y argumentado por los ulemas, había sido una práctica común en la historia medieval islámica, cuando -por distintas razones- unos musulmanes se enfrentaron a otros. A ella recurrió la secta *jariyí* en sus ataques a sunníes y shiíes, pero también los almorávides contra los reyes de taifas andalusíes, los almohades contra los almorávides, el Mahdi sudanés contra los egipcios invasores de su país, y más contemporáneamente, Jomeini contra el Shah, los iraníes contra los iraquíes, y viceversa, en la guerra que los enfrentó en los años 80...

Una más explícita y concreta adaptación de este principio es la que desarrollará el teórico islamista egipcio Abd al-Salam Fárach, ideólogo asimismo del grupo armado *Al-Yihad*, recurriendo a dos fetúas escritas por el ulema sirio Ibn Taymiyya (1263-1328) dedicadas a justificar la oposición islámica a la invasión y posterior asentamiento de los mongoles. Según Ibn Taymiyya, los mongoles, a pesar de su islamización aparente, no eran musulmanes puesto que veneraban como a un profeta a su caudillo Gengis Jan y en vez de aplicar la ley islámica continuaban empleando su propia ley tribal (llamada *yasa*). El territorio gobernado por ellos, no sería ni *dar al-Islam* ni *dar al-kufr*, sino una tercera categoría, innombrada, en la que a cada individuo habría que tratarlo como se mereciera. (PETERS, 1996: 162)

La aparición en escena de los Hermanos Musulmanes -punto de arranque de una ola de islamización que se agudizará posteriormente- introdujo una tercera variante en la doctrina del *yihad* tal como se formuló entre

las posindependencias y los años 70. Mientras que los ulemas y pensadores modernistas continuaron destacando su carácter defensivo, y los tradicionalistas no iban más allá de publicar recopilaciones clásicas de textos referidos al *yihad*, sin darles mayor desarrollo teórico, los islamistas comenzaban a revitalizarlo y a considerarlo el medio idóneo para implantar el gobierno islámico, arguyendo -y aquí reside su novedad- la posibilidad de combatir a los propios musulmanes, una vez demostrada o proclamada su impiedad.

El *takfir* se convirtió pues, desde la década de los 70 -tiempo en el que se inicia la ola de reislamización de las sociedades árabes contemporáneas-, en la coartada ideológica necesaria para oponerse a los gobernantes de los distintos países y para justificar, si llegase el caso, su eliminación.

Sin embargo, ni todos los grupos islamistas invocarían el *takfir* dentro de su ideario, ni todos los que lo invoquen lo entenderán o aplicarán de la misma forma. El caso egipcio vuelve a permitirnos aclarar algo más este punto.

La organización de los Hermanos Musulmanes no acepta el recurso al anatema por creer que ello terminaría causando un grave disenso dentro de la comunidad y podría derivar en un violento enfrentamiento entre musulmanes. Por el contrario, el grupo *Al-Yihad*, establecido en 1979 y liderado por Abd al-Salam Fárach,²⁶ lo mantiene activado y, de hecho, lo utilizó contra el anterior presidente egipcio, Anuar al-Sadat, previamente a su asesinato en 1981 por un miembro de la organización.

Un tercer modelo sería el representado por la organización *Yamáat al-Muslimín* (Comunidad de Musulmanes)²⁷ que aplica el *takfir* a toda la sociedad, en el caso de que persista en el error y no se rebele contra el gobernante impío.

El magnicidio cometido por *Al-Yihad* en octubre de 1981 multiplicó los análisis sobre el grupo y su ideología, siempre dentro de los límites a los que fuerza su carácter clandestino. Tal ideología quedaba perfectamente plasmada en un pequeño folleto (de no más de 30 páginas), escrito por Abd al-Salam Fárach y titulado *al-Farida al-Gáiba* (La obligación ausente/desatendida)²⁸, expresión que por antonomasia significa “*yihad*”.

Allí, Fárach argumentaba, a partir de las fetúas de Ibn Taymiyya, la posibilidad de proclamar el *yihad* contra el presidente egipcio a quien acusaba

²⁶Vid. ABUKHALIL, As'ad (1995): “Jihad Organizations”, en *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 373-376. Hay referencias a organizaciones con ese nombre en Líbano, Palestina y Egipto.

²⁷Tal es la denominación que el movimiento se da a sí mismo. Sin embargo, es más conocido con otro nombre: *Yamáat al-Takfir wa-l-Hiyra* (Comunidad del Anatema y la Emigración). Vid. HARBI (1991: 27-58) y MARTÍN MUÑOZ (1999: 338-345)

²⁸Sobre su contenido, vid. PETERS (1996: 160-165). En la misma obra se analiza la fetúa redactada por el Shaij del Ázhar contra el folleto de Fárach.

no ya sólo de impío, sino de apóstata por haber firmado los acuerdos de paz de Camp David con el estado israelí, situación esta última de mayor gravedad que la primera, ya que el *fiqh* permite al impío acogerse al estatuto de *dimmi*, pero ordena matar al apóstata.

Tras este diagnóstico, el único mecanismo legal que le cabría al musulmán, según Fárach, es el *yihad*- término que entiende en su inequívoco sentido bélico, oponiéndose con fuerza a las tendencias que primaban su carácter espiritual-, al que considera un deber individual, y no colectivo.

Vistas ya las líneas fundamentales de la moderna utilización del *yihad*, tal vez no quepa esperar en el futuro nuevas formulaciones teóricas en su doctrina. El interés del estudio estará entonces en observar su invocación -o su desaparición- en el vocabulario político del islamismo contemporáneo, según países, organizaciones o intensidad del conflicto con sus respectivos gobiernos.²⁹

ADENDA:

Los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 y de los meses siguientes han puesto de actualidad alguna de las cuestiones tratadas en este artículo. Las apocalípticas llamadas de Bin Laden al *yihad* contra los infieles (obvio es decir que siempre lo fueron en la acepción de deber individual) y su amplificación por parte de otros sectores islamistas sembraron la inquietud en Occidente. El desarrollo y conclusión de la llamada guerra de Afganistán demostraron a las claras que ese vocabulario medieval y, en concreto, la proclamación del *yihad* fueron más retórica propagandística que un verdadero banderín de enganche para los musulmanes en su conflicto con EE.UU. o Europa, como interesadamente trató de presentarlo una corriente de opinión occidental no menos apocalíptica.

Que la gran mayoría de musulmanes prefiera hoy recurrir a legislación y conceptos propios del derecho internacional en sus conflictos concretos con países occidentales, o entre ellos mismos, no significa por supuesto negar la existencia de sectores sociales y políticos islámicos que siguen manejando una cosmovisión medievalizante y anacrónica.

²⁹Gilles Kepel en su última y reciente obra: *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, (hay traducción española) suscita la idea de que el islamismo ha entrado en una fase de declive y que, por tanto, las sociedades islámicas estarían viviendo ya en un escenario postislamista en el que la necesaria y siempre postergada democratización sería el próximo reto para entrar en la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

ABUKHALIL, As'ad (1995): "Jihad Organizations", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 373-376.

AL-AZMEH, Aziz (1995): "Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives", *Journal of Arabic Literature*, vol. XXVI, n.3, pp. 215-231

BOULLATA, Issa (1990): *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York, State University of New York Press.

CHABBI, J.: "Ribat", *Encyclopédie de l'Islam*, (2. ed.) vol. VIII, pp. 510-523.

EPALZA, Mikel (ed.) (1993): *La Ràpita Islàmica. Història Institucional i altres Estudis Regionals*. Sant Carles de la Ràpita.

FIERRO, M^a Isabel (1991): "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awraq*, XII, pp. 11-41.

GABRIELI, Francesco (1977): *Chroniques arabes des Croisades* (Trad. del italiano Viviane Pâques), París, Sindbad.

HARBI, Mohammed (coor.) (1991): *L'Islamisme dans tous ses États*, París, Arcantère.

HOURLANI, Albert (1998): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press.

IBN HABIB, Abd al-Málik: *Kitab Wasf al-Firdaws (La descripción del Paraíso)* Introducción, traducción y estudio de Juan Pedro Monferrer Sala, Granada, Universidad de Granada, 1997.

IBN MÚNQID, Usama: *El libro de las experiencias* (Trad. Almudena García Algara), Madrid, Gredos, 2000.

KEPEL, Gilles (1988): *Faraón y el Profeta* (Trad. M^a Isidra Marcos), Barcelona, Mucknik.

KEPEL, Gilles (2000): *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard. [*La Yihad. Expansión y declive del islamismo* (Trad. Marga Latorre), Barcelona, Península, 2001]

LAWRENCE, Bruce (1991): "Holy War (Jihad) in Islamic Religion and Nation-State Ideologies", en *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (Ed. por KELSAY, John y TURNER JOHNSON, James), New York, Greenwood Press, pp. 141-160.

MAALUF, Amin (1989): *Las Cruzadas vistas por los árabes* (Trad. M^a Teresa Gallego y M^a Isabel Reverte, Madrid, Alianza.

MARTÍN MUÑOZ, Gema (1999): *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Bellaterra.

MAYER, Ann Elisabeth (1991): “War and Peace in the Islamic Tradition and International Law”, en *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (Ed. por KELSAY, Hohn y TURNER JOHNSON, James) New York, Greenwood Press, pp. 195-226.

PETERS, Rudolph (1979): *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, La Haya, Mouton Publishers.

PETERS, Rudolph (1995): “Jihad”, en *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 369-373.

PETERS, Rudolph (1996): *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers.

ROY, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo* (Trad. Juan Vivanco), Barcelona, Bellaterra.

SEIDENSTICKER, Tilman (1998): “Martyrdom in Islam”, *Awraq*, vol. XIX, pp. 63-78.

SELLHEIM, R.: “Fadila”, *Encyclopédie de l'Islam* (2 ed.), vol. II, pp. 747-748.

SIVAN, Emmanuel (1966): “La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XII siècle”, *Journal Asiatique*, tomo CCLIV, pp. 197-224.

SIVAN, Emmanuel (1968): *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, Maisonneuve.

SIVAN, Emanuel (1971): “The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature”, *Israel Oriental Studies* I, pp. 263-271.

URVOY, Dominique (1973): “Sur l'évolution de la notion de gihad dans l'Espagne musulmane”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, tomo IX, pp. 335-371.