

EL COLEGIO DE MÉXICO

EL YIHAD ISLÁMICO EN EL IMAGINARIO SOCIAL

Tesis presentada por:

Roberto Liñán Ramírez

**En conformidad con los requisitos establecidos para recibir el grado
de Maestría en Estudios de Asia y África
Especialidad en Medio Oriente**

Centro de Estudios de Asia y África

2008

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1	
La Guerra Santa y la Tradición de Guerra Justa en el Cristianismo.....	7
CAPÍTULO 2	
La Guerra Santa en el Imaginario Islámico	19
2.1 El Yihad Islámico. Consideraciones Generales.....	28
2.2 Etapas formativas de la Doctrina en el Islam.....	38
2.3 El ejemplo del Profeta para el uso del Yihad.....	40
2.4 El Desorden y Caos Islámico.....	42
2.5 La Gente del Libro (<i>AHL AL-KITĀB</i>).....	45
2.6 La Doctrina entre los Juristas Islámicos.....	48
2.7 Renovación y Nuevas acepciones de la Doctrina.....	56
2.8 La Legitimidad para llevar a cabo el Yihad.....	58
2.9 Conflictos relacionados al Yihad.....	64
2.10 La Doctrina en el Estado Nacional.....	69
2.11 La Idea de la Unión Islámica.....	75
2.12 La Militancia Religiosa.....	93
CONCLUSIONES.....	102
APÉNDICE	
Otras Categorías comparativas.....	106
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS.....	110

La transcripción:

’ b t t̄ ŷ ħ j d d̄ r z s š š
ئأء ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص

ḍ ṭ z ʿ g f q k l m n h w y a
ض ظ ط ع غ ف ق ك ل م ن ه و ا

Siendo las vocales: a, i, u, ā, ī, ū.

INTRODUCCIÓN

La religión, aislada de la sociedad, no puede comprenderse totalmente. Todo estudio de la religión debe empezar por observar y describir los sistemas de fe y los modelos de comportamiento, pero estos datos sólo resultan significativos cuando están relacionados con sus significados y funciones sociales.¹

Durante la historia de las tres religiones monoteístas del Medio Oriente (judaísmo, cristianismo e islam) sus miembros han hecho constante uso de “Guerras Santas”. Las guerras santas son fenómenos multicausales, que no pueden ser objeto de explicaciones basadas en una sola causa espiritual, o material en el sentido del materialismo histórico o en el determinismo ecológico, pero tampoco pueden explicarse en el vacío, por lo que tenemos que situarlas en cierto marco teórico.

En su tiempo estas religiones gracias a sus líderes carismáticos realizaron grandes hazañas, se justificaron usando la religión para estos motivos, sin embargo, también gracias a algunos de estos líderes y al debido tinte religioso, continuamente se ha dado origen a las diferencias entre los mismos creyentes llegando incluso a desviaciones religiosas, donde a cada uno de los miembros, en su momento, se les ha sabido utilizar para hacer posible esta clase de guerras, que en la mayoría de los casos son guerras políticas y económicas disfrazadas de religión, pues como se tratará de explicar, se utiliza el nombre de Dios y las distintas interpretaciones de la teogonía del Medio Oriente para lograr el apoyo del pueblo, pues no obstante, buena parte de la población es motivada por un interés religioso, buscando realizar una misión o como medio de expiación de sus propios pecados y sentimientos de culpa. Por todo lo anterior, la guerra es más útil que la paz para movilizar y consolidar los sentimientos regionales, pues el pueblo sigue más fácilmente a los líderes mesiánicos o profetas disidentes que a los grupos de políticos realistas.²

¹ Annemarie De Waal, “Magia y religión” en: *Religión y Cultura, una Introducción a la Antropología de la Religión*, p. 351.

² Mario Liberani, *El Antiguo Oriente*, p. 528.

Para los pensadores judeocristianos e islámicos, históricamente, Dios ha ofrecido ciertas revelaciones especiales, primero a los hebreos en el desierto del Sinaí a través de Moisés, luego, históricamente, a la humanidad en Belén por medio de Jesús, y por último, históricamente, en una cueva cercana a La Meca a Muḥammad. Algunos creyentes no admiten ninguna otra revelación de este Dios del desierto, al menos no tan directamente y de forma tan contundente como en estos lugares; las divinidades familiares aparecen ligadas a un lugar y sólo a consecuencia de ello a las gentes del sitio. Por lo tanto, se consideran como los auténticos portadores del mensaje, como pueblos “elegidos por Dios”, pues la revelación lleva consigo el juicio de la selección, y sólo los elegidos vivirán una vida permanente en el paraíso de esta manera los actos del hombre adquieren un significado eterno.

Las religiones de carácter colectivo, como las del Medio Oriente, se desarrollaron en medios ambientes hostiles, ya sea por su escasez en recursos naturales o por su contexto social-político conflictivo o la combinación de ambos. Estas situaciones hicieron desarrollar diversos instintos de solidaridad y supervivencia, pues el individuo no puede existir solo, tiene que apegarse a un grupo, con ello pierde su individualidad pero sobrevive. La fuerza y supervivencia del grupo depende de la unión de todos sus miembros, la comunidad ve a sus miembros como parte de una gran familia. Por lo tanto, no debe sorprendernos el hecho de que todos los aspectos, tanto sociales como individuales, sean parte de lo mismo, representados en este caso por la religión como fuerza coercitiva más que espiritual, la religión en estos casos es todo lo que es y puede llegar a ser una comunidad y el individuo.³ Tal situación trae consigo cuestiones negativas y positivas, por un lado se puede sobrevivir con mayor facilidad y contar todo el tiempo con el apoyo del grupo, pero por otro, se pierde la identidad de la persona, y una sola persona o un grupo reducido puede sustentar una buena dosis de legitimidad e influencia sobre toda la comunidad, pues su fuente de poder se sustenta

³ Ikram Antaki, *La cultura de los Árabes*, pp. 16-17.

en aspectos religiosos que son muy difíciles de cuestionar, pues cada cual los puede entender de distinto modo.

Como la comunidad es lo único que importa, ésta tiende a expandirse y desconocer todo aquello que le es ajeno, lo que el criterio de sus guías considere como dañino para la comunidad. Así, lo malo está representado en la imagen del diablo,⁴ que viene de la raíz griega que significa “discordia”, “divisor”, o el que “arroja en medio”, el que hostiga para “dividir” (a los miembros de la comunidad).⁵ Para estos líderes o guías es difícil entender que su “modelo” de comunidad no necesariamente debe o puede aplicarse para todas las comunidades ajenas a las que ellos conocen y que simplemente hay otras formas de sobrevivir, desarrolladas a partir de cosmovisiones distintas, pues hay medios que proveen distintos recursos y elementos que pueden inducir a búsquedas individuales o menos dogmáticas de otro tipo.

El presente trabajo tiene como objetivo trazar algunas raíces ideológicas y de mentalidad de las ideas de Guerras Santificadas en la tradición judeo-cristiana-islámica. El uso o manipulación de la religión para iniciar y justificar hostilidades bélicas siempre ha acompañado a los pueblos, incluso hasta nuestros días, pues parece ser la más efectiva y la que más gente convoca; no obstante, existen cambios y evoluciones sobre los tipos e ideas sobre el caos, la “caída”, la salvación, los enemigos y en general las ideas de los combates santificados. Pues son distintos caminos de la memoria colectiva.

⁴ Como el adversario de Dios, del griego “diábolos”. El sentido –de divisor– se deriva de la palabra hebrea “adversario” que a su vez viene de la palabra “satán” del arameo *shaytān*. La palabra (diábolos) y su connotación se encuentra en común tanto en el zoroastrismo, como en el judaísmo, el cristianismo y el islam. En la tradición islámica se presenta en el *Qur’ān* como *Iblīs* o *shaytān*; llegó a los árabes a través de los etíopes teniendo en principio varios significados o interpretaciones, pues la idea de un “ser divisor” o “maligno” era bastante extraña para los árabes preislámicos que estaban más acostumbrados a lidiar con *yinn*s del desierto, véase: M. J. L. Young, “The treatment of the principle of Evil in the Qur’ān”, en: *Islamic Studies*, vol. V, n. 3, pp. 275-281. Asimismo en la tradición avéstica, originariamente la palabra empleada para referirse a “dios” (*deva* en sánscrito, *daeua* en avéstico) se corrompió y llegó a tener el sentido opuesto, el de “demonio”.

⁵ Que según esto es el Satanás de la Biblia, donde se describe como un miembro del ámbito divino y, posteriormente en los escritos apocalípticos se presenta como jefe de los espíritus malignos, donde él y sus huestes constituyen un verdadero reino en contraparte al de Dios y sus ángeles.

CAPÍTULO 1

LA GUERRA SANTA Y LA TRADICIÓN DE GUERRA JUSTA EN EL CRISTIANISMO

El Cristianismo reconoce tres grandes etapas correspondientes a la guerra santa como parte de su tradición: las guerras del Antiguo Testamento, las Cruzadas y las guerras religiosas de la post-Reforma. Los primeros cristianos se rehusaron terminantemente a luchar en las guerras, a pesar de ser castigados por los romanos, pues preferían ser mártires y seguir el ejemplo de Jesús, pues “no es apropiado para un cristiano... que deba luchar por los ejércitos de este mundo”.⁶ Sin embargo, conforme el cristianismo se convirtió en religión oficial del imperio romano aumentó su participación en los conflictos bélicos. En el siglo IV la relación entre Iglesia e imperio cambió, y san Ambrosio, san Agustín y otros Padres de la Iglesia escribieron libros y tratados, formularon el concepto de la guerra santa justa para que los cristianos pudieran pelear para el imperio, pues como comentaba san Agustín: “...que si los paganos no quieren comprender las bellezas y verdades del cristianismo, habrá que decidirse a hacerles la guerra.”, y en el 439 ya solamente cristianos formaban el ejército.⁷ Mientras tanto los cristianos orientales prefirieron seguir las enseñanzas de san Basilio, para quien la guerra era “una práctica vergonzosa”.⁸ Para esto la interpretación del dualismo oriental fue siempre atractivo, pues explicaba el papel de demonios “visibles” e “invisibles” en todas partes.

Para los primeros cristianos la lucha era en otro plano, en el espiritual. Basaban sus creencias en el origen superior de las almas, para ellos la verdadera lucha era en el interior, para lo cual seguían enseñanzas gnósticas traídas del antiguo Irán,⁹ y que se propagaron en las zonas de Siria-Palestina y Egipto, e iniciaron un proceso de conquista “espiritual” del mundo romano con las doctrinas, por un lado, de Mani, quien resumía las enseñanzas marcionistas, bardesanitas y setianas; así como de otras sectas elcesaítas de Mesopotamia con elementos

⁶ *Encyclopedia of Early Christianity*, Everett Ferguson (edi.), pp. 935-938.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Paul Johnson, *Historia del Cristianismo*, pp. 327-332.

⁹ Jean Doresse, “La Gnosis”, en: Henri-Charles Puech (Dir.), *Historia de las Religiones, Siglo Veintiuno, Volumen 6, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo II*, pp. 13 y ss., y pp. 56-58.

mazdeístas, y consecuentemente se fueron propagando por todos lados, por un sinnúmero de sectas de naturaleza gnóstica y ascética que invadían el imperio romano e influían de sobremanera en los primeros cristianos.

Así, empiezan la búsqueda del origen del mal, del sufrimiento, de la ignorancia, etcétera, y concluyen que el origen de todo ello está en el alma, y empiezan la búsqueda de la redención, de la salvación y del conocimiento perfecto. Sienten que la fuente de todos los males está en el cuerpo, en la carne en la cual están aprisionados en un mundo material y, para llegar a la unidad perfecta con Dios tienen que alejarse de las tentaciones carnales y aplacar los deseos animales que hacen pecar al hombre. La historia de la humanidad se desarrolla en dos momentos: la Caída y la Redención, la caída en la materia y la salvación en el modelo celestial. Con el fin de llevar a cabo la redención se desarrollan primero los movimientos gnósticos, luego los ascéticos en forma de recogimientos para desembocar en el monacato.

Buen número de anacoretas y monjes recorrieron los desiertos de Egipto, Mesopotamia, Palestina, Siria y otros sitios, algunos se internaron en las ciudades instando a la gente a ser mejores y a redimirse para lograr la destrucción del universo material. No obstante, esta lucha interior que desarrollaron los primeros cristianos poco a poco se fue “exteriorizando”, y se buscaron modelos análogos de universos contrapuestos en las instituciones y grupos sociales que se desarrollaban; por lo tanto, el enemigo ya no fue visto en términos del interior sino del exterior, y se empezó a culpar a otras personas de los males propios, pues ellos los instaban a pecar y a alejarse de Dios, similar a lo que veían en las historias del Antiguo Testamento, donde los pueblos de la periferia guerreaban y hacían pecar al pueblo de Dios. Los movimientos de anacoretas y monjes tuvieron distintos desarrollos en varios lugares y épocas, pero en el mundo cristiano romano paulatinamente fueron perdiendo completamente la idea de la lucha espiritual para desarrollar las ideas de las guerras de origen divino contra los paganos, olvidándose así de buscar y desarrollar la perfección interna.

Sin embargo, la actitud pasiva que asumieron las personas y el conformismo social también marchó por otra vertiente inesperada. En la antigüedad, durante el imperio romano y entre los antiguos griegos, la gente había dedicado su vida a los servicios públicos y había estado dispuesta a sacrificarse por el bien común, pero ello cambió con la introducción de otros dioses paganos de oriente como Mithra, que enseñaba una comunión del alma con Dios en forma personal, entonces multitudes enteras decidieron alejarse del servicio comunitario y desarrollar sus propias emociones espirituales; fue entonces cuando tomaron mucha fuerza en Europa los movimientos monacales y de santones, dedicando sus vidas por entero al rezo y a la contemplación en grandes monasterios apartados de la civilización, dedicándose a prepararse internamente para el “otro mundo” descuidando éste.

Así, los lazos de integración social y política se debilitaron, y la civilización europea entró en un periodo de decadencia pues se identificaba el mundo material y la carne como la fuente del pecado y el desvío moral, ello también fomentó la imagen del Jesús doliente y agonizante a causa de los pecados del hombre inculcados por la Iglesia.¹⁰ Entonces la Iglesia oficial tuvo que combatir en dos frentes, por un lado a primitivas ideas cristianas hostiles al Dios-Padre así como a las autoridades romanas, y por el otro, a las antiguas religiones orientales paganas y a los gnósticos persas, sirios y alejandrinos muy arraigados en Europa; a los cuales finalmente el cristianismo derrotó al absorberlos en su nueva cosmovisión a través de nuevos mitos.¹¹

No obstante, al final de la Edad Media hubo una noción de retorno a la ley romana y a las ciencias heréticas (como la astrología, o técnicas adivinatorias) despreciadas u oprimidas, y con el surgimiento del protestantismo se volvió nuevamente a la noción del Dios-Padre, dando oportunidad a la gente a desarrollar una nueva actitud activa en sus propios designios desconociendo ahora a la Madre Iglesia para volver al Padre, reactivando así una nueva lucha

¹⁰ Sir James George Frazer, *La Rama Dorada*, pp. 412-413.

¹¹ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, pp. 33-34.

entre las fuerzas divinas, que se tradujeron en las persecuciones de la Edad Media y se materializaron en feroces guerras religiosas entre protestantes y católicos y entre ellos mismos.¹²

Entonces, la concepción cristiana que paulatinamente enraizó en Europa occidental se fue llenando de diversos elementos y valores paganos de otras religiones orientales, con las que luchaba para apartarlas de la vida de la gente pero al final, todas terminaron de una forma u otra uniéndose; y también se mezclaron con las características y valores éticos de las personificaciones de los héroes germanos y griegos, cuyos valores eran totalmente lo opuesto a los del primitivo mártir judeo-cristiano, y la nueva concepción del martirio se convirtió en inteligencia manipuladora e individualismo egoísta, y lo mismo pasó con otras ideas paganas traídas a Europa en el tiempo de las Cruzadas.¹³

Consecuentemente a raíz de las cosmovisiones religiosas que se propagaron con rapidez no tardó en aparecer la intolerancia cultural y religiosa. El desprecio y desconocimiento de otros cultos y pueblos hacía a las masas inexorablemente presa de miedos y sentimientos que conducían fácilmente a desvíos religiosos, y bajo tales ideas etnocéntricas sería inevitable llegar a los conflictos violentos, especialmente con otros pueblos que se consideraban también “elegidos”, y con aquellos que heredaron casi directamente los mismos principios éticos del judaísmo, el cristianismo y el islam, cuyos miembros contaban con distintas éticas personales. Pronto se enfrentaron a sí mismos y utilizaron el mismo fervor religioso para defender sus propias ideas y comunidades, y para expandirse a costa de los otros formando parte de las futuras fuerzas que constituirán a los Estados.

Las guerras religiosas tomaron un nuevo y renovado matiz en el siglo XI con el inicio de las cruzadas hacia Palestina y otros territorios musulmanes. Las cruzadas (guerras santas cristianas) funcionaban a manera de válvula de escape para solventar los graves problemas

¹² Erich Fromm, *El Dogma de Cristo, passim*. Norman Cohn, *En Pos del Milenio*, pp. 83-85.

¹³ James Turner Johnson, *Just War Tradition an the Restrain*, pp. 339-340.

económicos, sociales, políticos y de identidad religiosa que vivía Europa desde hacia siglos y asimismo formaron parte de su proceso expansivo hacia varias áreas.¹⁴ Las cruzadas a su vez fueron el punto de convergencia y choque entre el mundo musulmán y la Cristiandad. Así, la ideología de la guerra santa cristiana se desarrolló con muchos puntos en común a la de la expansión islámica y a la idea de la compleja doctrina del *yihād*. Las cruzadas en realidad comenzaron en la misma Europa, en guerras entre los mismos cristianos y contra judíos acreedores, y poco después se exteriorizaron y se condujeron fuera de la Cristiandad, especialmente hacia el Oriente rico. Aunque el objetivo era apoderarse de las riquezas y rutas comerciales de Oriente, el pretexto fue el “recuperar” la Tierra Santa, donde había nacido Jesús, de los infieles. Las cruzadas se llevaron a cabo no para propagar la religión, sino para repeler los alegados ataques en territorios cristianos, castigar a los agresores musulmanes y “recuperar” las tierras y propiedades cristianas, en otras palabras invocaron las tres causas conocidas por los romanos para iniciar las guerras: la defensa, el castigo y la recuperación de lo robado.

Con lo que respecta a la expansión musulmana y a las cruzadas cristianas existen algunas similitudes. En ambos casos, según el discurso de la tradición, existió cierta motivación religiosa (al menos de algunos de sus participantes) en las conquistas de territorios, se combinaron las peregrinaciones con la idea de guerras santificadas, hubo ideas compartidas sobre la predestinación en ambos lados, la insistencia de guerreros deseosos de hacer la guerra santa, el uso y la transformación del antiguo concepto de martirio,¹⁵ pero sobre todo la incorporación de ideales ascéticos y monásticos en ambos bandos. No obstante

¹⁴ El fenómeno de la cruzada europea puede sin duda tener muchas explicaciones de fondo en las cuales aquí no nos interesa indagar. No obstante, podemos afirmar que se iniciaron con gran violencia en la misma Europa, ya sea que hayan sido organizadas por la aristocracia o por los mismos grupos de marginados y explotados; a la falta de una autoridad fuerte la Iglesia trató de controlarlos y en estos movimientos se fue incrementando el carácter religioso y su “pasión” los condujo fuera de la Cristiandad.

¹⁵ Los primeros cristianos, como ya se señaló, eran pasivos y no participaban en las guerras, pero a partir de la primera cruzada el ideal cambió. El ideal de los nuevos mártires (del griego “testigo”) era morir en el campo de batalla tratando de asesinar a sus enemigos. También en árabe la palabra que significa mártir (*šahīd*) tiene la idea de “testigo”. Al menos en el islam sunní el mártir es también el que muere peleando por la comunidad en contra los enemigos de Dios. Edwin Gerow (ed. In chief), *Aristocratic Violence and Holy War*, pp. 1-2.

las similitudes de las ideas de guerra santa, y las posibles influencias de ideas musulmanas, que penetraron a través de España y la Siria-Palestina en Occidente se desarrolló un concepto propio de la guerra santa, y las cruzadas pasaron a ser un fenómeno propiamente europeo correspondiente a sus propias necesidades y cultura.

Para llevar a cabo las cruzadas y conforme iban controlando territorios se fundaron paulatinamente distintas órdenes de “monjes guerreros”, compuestas por caballeros y nobles sin territorios ni pueblo que gobernar en Europa. Con ellos se formaron las órdenes de los templarios, los hospitalarios, los hermanos de Ormus, la Orden del Santo Sepulcro, etcétera. Siendo unos más gnósticos y belicosos que otros, y que funcionaban con el pretexto de defender, de una forma u otra, los “intereses de Dios”. Con estos antecedentes y otros del mismo tipo fue posible que legalmente en el siglo XIII el Papa Inocencio III pudiera asumir el derecho “legítimo” de iniciar guerras “por el bien de la religión católica” en contra de enemigos declarados, tanto dentro como fuera de la Cristiandad, así también pudo declarar una cruzada albigense en contra de la herejía de los cátaros al sur de Francia; y de forma análoga se declaró la bula *Clericis laicos* de Bonifacio VIII, en 1297, para que las guerras continuaran, pues la cristiandad contemplaba dos “espadas” la espiritual y la temporal.

La espada espiritual era usada por la Iglesia y el sacerdote, y la espada material para el bien de la Iglesia utilizada por los reyes y nobles, pero bajo el permiso y voluntad del sacerdote, y así la espada material quedaba supeditada a la espiritual. Durante toda la Edad Media continuó la publicación de obras justificando esta autoridad, como la del cardenal inglés William Allen en 1583 sobre el derecho que tenía el Papa de deponer a cualquier monarca que considerara se hubiera alejado de la fe.¹⁶ El cristianismo desarrolló muchos otros mecanismos para justificar guerras y el uso de la fuerza contra enemigos reales o ficticios, con el fin de descargar el enojo y la desesperación de las multitudes como producto de los

¹⁶ Turner Johnson, *Op. cit.*, pp. 54-55.

continuos periodos de crisis¹⁷ que se sucedían constantemente en Europa, y con la aparición de nuevas herejías, cacerías de brujas, cruzadas locales, etcétera.; ayudados, a su vez, con la aparición de santos a quienes se les veía guiando a los ejércitos hacia la victoria contra el enemigo, como sucedió con el apóstol Santiago, al cual se le vio por primera vez en la batalla de Clavijo del 822, completamente armado en su brillante caballo blanco en campaña activa contra los musulmanes.¹⁸ La idea de seres sobrenaturales que aparecen en los campos de batalla era muy común entre los antiguos semitas. El mismo Muḥammad admitía este tipo de intervenciones, de ejércitos celestes como ángeles y estrellas encuadradas en los regimientos de las constelaciones.¹⁹

La tradición de guerra santa tuvo su cúspide en el mundo occidental durante los siglos XII al XVII. Después de la llegada a América, este tipo de guerras religiosas tomaron distintos matices cuando los europeos se enfrentaron con los pueblos nativos, pues se presentó la controversia de cómo justificar las guerras en contra de estos pueblos paganos que no habían tenido la oportunidad de cristianizarse. Se cuestionó si se les debía convertir a la fuerza por medio de métodos militares o no, pues con ello la guerra estaría ayudando al avance de la religión en estas tierras. De forma similar se presentaron problemas en Europa como resultado de la Reforma protestante y sólo después de la sangrienta guerra de los Treinta Años que devastó el norte de Europa, se intentó secularizar el concepto de guerra santa, marcando el quiebre del orden mundial desarrollado en la Edad Media sobre una base

¹⁷ Cohn, *Op. cit.*, *passim*. La gente continuamente esperaba el regreso del Cristo guerrero, apareciendo en los cielos a la cabeza de ejércitos de ángeles, con el fin de combatir al Anticristo y establecer su reino sobre la tierra, *Ibidem*, p. 216.

¹⁸ Y contra los indios en América. Lo más importante de esta creencia es notar que cuando la situación lo requirió se convirtió en una divinidad bélica: “Lo esencial, sin embargo, era el entrelace de lo divino y lo bélico, que incitaba a desdeñar la contemplación. La creencia en el “Hijo del trueno” se desarrolló en años de angustia y abatimiento, muy aliviados con el proceso de la Reconquista en los siglos X y XII. Lo que antes sirvió para tensar los ánimos, se vuelve más tarde laxitud y exceso de confianza...”, y por lo tanto: “... una divinidad esencialmente bélica suscitaba prelados combatientes y clérigos caballeros.” En: Américo Castro, *España en su Historia, Ensayos sobre historia y literatura*, pp. 231 y 249. Como dijo Marc Bloch: “su testimonio, como tantos otros, no nos informa acerca de lo que vio en realidad, sino acerca de lo que en sus tiempos se consideraba natural ver”, en: *Apología de la historia*, p. 208.

¹⁹ Juan Vernet, *Los orígenes del islam*, pp. 108 y 241-242.

cristiana papal. Después de la época medieval se abolieron las justificaciones teológicas para iniciar las guerras, y sólo se usaron para defender la religión mas no para propagarla, conformándose así una nueva relación separada entre la Iglesia y el Estado. No obstante, la Iglesia siguió excomulgando a príncipes y sus vasallos protestantes, a pesar de ello cada gobernante asumió el derecho propio de convertir su territorio en protestante o católico.

Cada gobierno asumió la tarea personal de proteger la religión en sus propios confines, por lo que la defensa de la religión dejó de ser un asunto internacional convirtiéndose en nacional. Entonces se formaron nuevas normas para iniciar los conflictos bélicos entre estados, por lo que se optó por empezar a regular el control y naturaleza de la conducta de las guerras, las metas y el respeto a los no combatientes. Empezaron a justificarse principalmente en tres casos:

- a) para recuperar algo robado,
- b) para castigar el mal y
- c) para defenderse en contra de una injusticia.

Se inició así el proceso del desarrollo de las leyes positivas internacionales aplicadas sólo por los estados soberanos. Primero se basaron en los principios religiosos del Antiguo Testamento y en pensadores medievales cristianos como santo Tomás de Aquino y sus disertaciones sobre las guerras justas²⁰ y el derecho a la rebelión; y para su posterior laicismo se basaron en las ideas de los clásicos griegos y romanos para limitar las guerras en expresiones del derecho natural, y para controlar sus efectos destructivos se incorporaron en las normas del posterior derecho internacional positivo que rige entre los Estados bajo dos criterios: el *jus ad bellum*, que tiene que ver con la legitimidad de la autoridad que declara la guerra, así como su fin; y el de *jus in bello*, que se refiere a la legitimidad de los medios que se utilizan para lograr esos fines así como sus procedimientos, protegiendo a los no

²⁰ La orden de los jesuitas también había apoyado la guerra santa como instrumento legítimo contra la herejía, y apoyó el asesinato selectivo de protestantes que ocupaban posiciones importantes.

combatientes y hacer que los medios de la guerra no sean más destructivos en comparación con las metas perseguidas; entonces quedó finalmente establecido lo justo de una guerra “regular” mas no la “irregular”,²¹ y ya no oficialmente bajo preceptos religiosos sino laicos. Especialmente desde el siglo XIX se empezaron a aplicar y a crear más leyes internacionales y convenciones, especificando las “Leyes de la Guerra” expresando de esta forma los valores “universales” occidentales, conectando al mismo tiempo la idea de su superioridad. Bajo estos preceptos del mundo occidental, desde entonces, se juzgan todos los conflictos bélicos, incluso de pueblos que no los comparten como los del mundo musulmán inmerso en un espíritu religioso y de justicia distinto.²²

No obstante la aplicación de principios occidentales laicos internacionales aun nos hacen dudar. El siglo XX ha sido testigo de varios resurgimientos religiosos que optaron por el uso del aparato militar para defender sus principios, como ejemplos podemos mencionar: los conflictos entre hindúes y musulmanes tras el nacimiento del Estado de Pakistán; Sri Lanka tras presiones no sólo políticas y económicas sino también étnicas y religiosas se encuentra en guerra abierta entre los hindúes y los budistas; las continuas guerras entre árabes e israelíes por los territorios de Palestina; en Filipinas los problemas se centran con los musulmanes de la zona de Mindanao. La misma Europa no se ha salvado de este tipo de conflictos religiosos, tal es el caso de la guerra civil de Irlanda del Norte con raíces en diferencias históricas entre católicos y protestantes; en Ucrania también existen grandes tensiones entre católicos y cristianos ortodoxos, en Macedonia con las minorías musulmanas en Abjasia,²³ en Rusia los intentos de separación de la federación rusa por parte de pueblos musulmanes; y no podemos dejar de recordar las guerras de los Balcanes entre católicos,

²¹ Las primeras son llevadas a cabo sólo entre naciones y gobiernos soberanos, las segundas están representadas por grupos de guerrilleros y “terroristas” que son “irreconocibles”, por sus métodos no convencionales de proceder ya sea en la defensa o el ataque, no son aceptados dentro de la tradición occidental de la guerra justa.

²² Andrea Christianne Zomosa Signoret, “El Concepto de Jihad en la Tradición de la Guerra Justa”, en: *Estudios de Asia y África*, pp. 60, 64.

²³ *Ibidem*, p. 109.

cristianos ortodoxos y musulmanes que causaron la fragmentación de Yugoslavia; incluso la Guerra Civil española fue declarada como cruzada por Pío XII, etcétera.

Después del establecimiento de las leyes de guerra y tras el proceso de secularización del estado en Occidente ha crecido el rechazo de aceptar las guerras por la religión, y especialmente en contra del fenómeno del *yihād* islámico como un combate de fe, puesto que Occidente consideraba que ya había desarrollado la idea de guerra justa que sustituyó al combate santificado. En Occidente la guerra justa es entendida como un acto de defensa y de justicia legítima, ya sea como protección o autodefensa de los intereses y principios “universales” del hombre; no obstante, en el islam también entienden las guerras por religión como la defensa de estos principios que consideran “universales” y justos, como es el derecho de los pueblos a defender sus territorios, cultura y religión, y para ellos es válido llevar a cabo guerras religiosas.²⁴ En el islam, como veremos, también existe la idea de guerra justa, aunque tampoco se formula de un modo específico y existen muchas opiniones muy distintas entre sus propios miembros. No obstante, también se ha utilizado la idea de guerra santa en numerosos conflictos normalmente para legitimar intereses geopolíticos y económicos.

En el transcurso de la historia el judaísmo y el cristianismo, en lo político y económico, se fusionaron en una llamada cultura occidental europea, mientras que el islam se formó en otra vertiente cultural separada. Ambas esferas quedaron conformadas debido a sus diferentes experiencias históricas y a sus respectivas normas tradicionales. Así, con lo que respecta a la cultura occidental, la política y la religión se divorciaron, cada una definió su respectivo ámbito con instituciones propias e intereses particulares. Por lo tanto, las guerras por religión quedaron en cosa del pasado, pues este tipo de guerras se consideraron como anacronismos y por lo tanto ya no tienen lugar en el mundo moderno. Ahora, en el mundo

²⁴ James Turner Johnson, *Holy War Idea in Western and Islamic Tradition*, p. 44. No es la intención del presente trabajo abordar el cómo deben de llevarse a cabo y quién debe de justificar tanto las guerras religiosas musulmanas como las guerras justas occidentales, ni profundizar en las leyes o decretos concernientes a la guerra.

occidental el pretexto para iniciar las guerras son: la soberanía nacional, la democracia, los derechos humanos, la modernidad, el progreso, la economía, etcétera. Occidente cree haber encontrado en su evolución histórica los valores comunes e inalienables aplicables para toda la humanidad, con ello justifica su aparente falta de interés por los valores que pueda propiciarle la religión, y con esto justifica además la hegemonía de su dominación sobre otros pueblos. Consecuentemente, las guerras religiosas quedaron supeditadas a sociedades menos desarrolladas, por ello, según esto, las guerras religiosas que actualmente sigue peleando el islam representan las fuerzas de una renovación violenta de identidad espiritual propia de sociedades atrasadas. No obstante, el mundo occidental en el pasado hizo amplio uso de las guerras santas, y como veremos después las rechazó, tomando su lugar las llamadas “guerras justas”. Aunque James Turner Johnson opina que:

... Sin embargo, cuando el mismo gobierno desarrolla una ideología de Estado, algo muy similar al razonamiento de Guerra Santa ocurre en sí misma pero en un disfraz secular. Como ejemplos de ésto están las ideologías del nacionalismo, nazismo, comunismo, etnicidad e incluso la democracia. El Occidente, entonces, no ha rechazado completamente la guerra por religión, algo muy similar vive en las formas de las guerras por varias justificaciones religiosas.²⁵

Por otro lado, en el mundo islámico por razones históricas, la religión y la política están íntimamente unidas como lo han estado a través de toda su historia. Así, podemos afirmar que en Occidente se piensa que en el islam las guerras por religión siguen teniendo gran relevancia. En esta cultura no fue necesario separar los dos ámbitos, antes bien siguen muy unidos y el Estado es el encargado de resguardar y proteger la religión. Por lo tanto, las guerras quedan supeditadas y avaladas por ambos lados, su santificación compete a toda la comunidad y para llevarlas a cabo se ha hecho uso del *yihād* islámico, que para Occidente es su guerra santa. Pero como veremos, el desarrollo y doctrina de este término obedeció a necesidades históricas diferentes, donde tienen su propio aparato para justificar las guerras, la conducta de éstas; especialmente frente a las intrusiones de la cultura occidental.

²⁵ Turner Johnson, *The Holy Idea...*, *Op. cit.*, p. 60

Occidente rechazó las guerras santas primero por razones teológicas, luego por razones psicológicas y finalmente por razones políticas y filosóficas; por ello Occidente ve al *yihād* como una amenaza a su civilización, mientras que el islam lo ve como un mecanismo para lograr la unión de la *Umma* y la solución a sus problemas.²⁶ Como anticipo podemos afirmar que el término de Guerra Santa es más “simplista”, pues indica una lucha entre dos fuerzas, “el bien y el mal”, mientras que el *yihād* islámico contiene muchos más matices entre ambos extremos.

²⁶ *Ibidem*, p. cit. 15. A lo largo del trabajo seremos reiterativos con respecto a este punto.

CAPITULO 2

LA GUERRA SANTA EN EL IMAGINARIO ISLÁMICO

A partir del mensaje universal de las religiones monoteístas, sus creyentes condicionan y proporcionan un sentido y orientación a sus vidas. Los judíos, al consultar su Biblia, pueden encontrar en las historias de Yahvé y el rey David la defensa y propagación heroica de su religión mediante la guerra, de la misma forma como pueden encontrar pasajes donde se elogia la paz y la armonía universal; los cristianos basan su tradición apoyando y sustentándose en el pacifismo, pero también cuentan con una sofisticada doctrina que apoya la guerra justa en contra de los que quieren dañar su religión y comunidad. En el islam, de forma análoga, el sagrado *Qur'ān* y en la *sunna*, ejemplo de la recta conducta del profeta Muḥammad, proporcionan una enseñanza profunda para lograr la paz y convivencia humana, pero también informan sobre la manera de cómo luchar contra la opresión y las fuerzas negativas que coartan el libre ejercicio de la religión islámica.²⁷

Pueblos europeos y árabes pasaron de nómadas o comerciantes y de guerreros mercenarios, a consolidar grandes organizaciones e imperios gracias a la religión. Entonces se suscitaron los dos periodos de guerras santas más famosas de la historia: la expansión islámica y las Cruzadas europeas que comenzaron en el 1097.²⁸ Las cruzadas en particular ayudaron a producir una mayor separación entre la cristiandad y el resto del orbe, y a justificar muchas de las guerras que se presentaron durante toda la Edad Media y todo lo que a ello competía; entonces, el mundo y el sentido de identidad de los pueblos lo fijó la religión; y durante este periodo la tierra ocupada por pueblos occidentales y árabes quedó dividida principalmente entre cristianos y musulmanes.

²⁷ John L. Esposito, *Guerras Profanas, terror en nombre del Islam*, p. 44.

²⁸ Cohn, *Op. cit.*, pp. 60-69. “La empresa gigantesca de las cruzadas procuró durante largo tiempo caldo de cultivo a los movimientos mesiánicos populares. En las cruzadas oficiales la política secular fue adquiriendo un papel cada vez más preponderante...” Especialmente a partir de la tercera cruzada los fines fueron meramente económicos, políticos y territoriales, tanto en territorios musulmanes como con los cristianos de Oriente. *Ibidem*, pp. 88 y ss.

Antes de la aparición de los cruzados en Siria, y hasta el siglo XI, algunos investigadores afirman que en realidad no existía una tradición de guerra santa como tal entre los musulmanes.²⁹ No obstante, y debido a estas confrontaciones, desde entonces, tanto el cristianismo como el islam sunní (ortodoxo) se dieron a la tarea de defender celosamente sus principios contra los que consideraban como infieles, lo cual provocó la formación de estereotipos, el miedo hacia el otro y sobre todo la restricción del espacio para la adaptación y el revisionismo ideológico en ambos bandos.

A raíz de las revelaciones recibidas por parte de los pueblos de la tradición judeo-cristiana-islámica nace su etnocentrismo, y entonces tienden a considerarse a sí mismos como pueblos elegidos. Lo mismo le sucedió a los antiguos egipcios y a otros pueblos, éstos se consideraban como tales por las condiciones y características físicas y culturales privilegiadas de su tierra. Sin embargo, a estos pueblos no sólo no les bastó tener el monopolio que implicaba ser de los pueblos elegidos por Dios, sino que también lo tuvieron sobre los preceptos de una religión considerada como “verdadera” como si Dios les perteneciera, este sentimiento etnocentrista también prevalece con lo que respecta al idioma –para los árabes musulmanes- ya que Dios incluso habla su lengua. Éstos son sus pueblos consentidos y tienden hacer parecer a los demás como si todos aquellos debieran estar supeditados a ellos, y como si éstos fueran los únicos que realmente saben lo que Dios quiere: “Hemos hecho de ustedes un pueblo intermediario, para que lleven testimonio a los hombres...” (*Qur’ān*)³⁰

La divinización y el ascenso de la supremacía del gobernante como hombre fuerte y a su dios como dios supremo sobre los pueblos, también se dio en otras partes del mundo. Algo similar sucedió entre los pueblos del valle del Indo, en China y la América pre-europea. A los miembros de estas concepciones culturales se les motivó (o presionó) todo el tiempo a luchar y a esforzarse de todas las maneras posibles para que sus comunidades con su Dios patrón

²⁹ Claude Cahen, *Historia Universal Siglo Veintiuno, El Islam, I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Volumen 14, pp. 286-287.

³⁰ Antaki, *Op. cit.*, pp. 32, 33 y 47.

podieran sobrevivir, ya que no se estaba acostumbrado a que la convivencia y prosperidad pudiera darse de otra manera entre los distintos pueblos. Se les motivaba pero también se les sometía bajo diversos mecanismos persuasivos; entonces el individuo siempre estuvo bajo la vigilancia colectiva, y debía hacer lo que la comunidad aprobara pues es lo que Dios quiere. Éstos son mecanismos que las mismas religiones han desarrollado para mantener la obediencia absoluta de los miembros de la comunidad, de ahí la gran dificultad para diferenciar (claramente) entre un concepto que implica una lucha bélica de auto-sacrificio y uno de auto-superación espiritual-personal para conservar la integridad física individual y del grupo. Bajo estas percepciones el equilibrio parece imposible, así la formación de su ética de predestinación funciona como instrumento y fin al mismo tiempo.

Con lo que respecta a la autoridad basada en los libros sagrados, no podría existir si no fuera por la revelación divina a través de los profetas, como ley emanada de Dios como único garante aceptable para guiar la conducta de los seres humanos, como la fuente de legitimidad de estos pueblos, pero como afirma Ibn Jaldún en su *al-Muqaddimah*, la revelación divina no es ni ha sido la única manera de exigir la obediencia y sumisión en común a una única autoridad, pues mucho antes que existieran los profetas los hombres ya desarrollaban plenamente sus culturas a pesar de no tener revelaciones escritas: “Los hombres que poseen los libros revelados, y que observan la enseñanza de los profetas, son poco numerosos, en comparación con los paganos”, y han dejado tras de sí importantes muestras de cultura y civilización sin denotar anarquía.³¹

Existe una primacía del grupo étnico sobre el individuo.³² Se vincula a Dios con el hombre, con sus tradiciones ancestrales beduinas, las ciudades, el comercio, el idioma, sus relaciones con otros pueblos, con el medio ambiente del desierto y unos pocos oasis fértiles, pero sobre todo se subraya la solidaridad del grupo y las tradiciones familiares (comunidad de

³¹ Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal*, (*Muqaddimah*), pp. 153-154.

³² Expuestas en la *Biblia* y el *Qur'ān*.

sangre) haciendo alusión a un patrón en común (Abraham, *'aba y ĥam* “padre del pueblo”), y se enfatiza sobre la responsabilidad de las penas a las faltas individuales, no a las de grupo. Las manifestaciones individuales están muy reglamentadas pues no existe el individuo como tal, nadie vive por sí mismo sino para y con la tribu o la comunidad (*shébet, qabila*) enclaustrado en una represiva sociedad moral. Por lo tanto fundan su universalismo en una Ley común.

En la concepción judeo-cristiana-musulmana, de forma general, después de la revelación de la Ley quedaron constituidos dos reinos: los miembros de sus propias comunidades y los no miembros, por ejemplo: los Hijos de la Alianza (*Bene Isra'el*) y los “otros”, por ello los antiguos qumranitas hablaban de la lucha entre los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas (refiriéndose a los romanos), entre los Hijos de la Nueva Alianza y el “resto”; los creyentes (en Jesucristo) y los paganos, la Casa del Islam (*umma*) y la Casa de la Guerra, (*Dār al-Islam y Dār al-ḥarb*). Consecuentemente, existen claras tendencia de “deshumanización y satanización” para desacreditar al enemigo y poder realizar campañas sobre ellos. Así, las decisiones que se tomaban dentro de la comunidad para su sobrevivencia y expansión, estaban avaladas y justificadas por la divinidad, especialmente si se trataba de guerras bélicas defensivas. En la medida en que permanezcan unidos en un objetivo común, que se revele más en sus acciones que en sus conceptos, estarán unidos en una lucha en común en contra de la idolatría. Por consiguiente, con el fin de consagrar y establecer una gran nación entre los pueblos semitas, fue necesario desarrollar la idea y actitud religiosa de la existencia de un Dios único. Esta actitud, en un principio, fue expresada en la figura de un jefe tribal o rey; pero a causa de las imperfecciones y desvíos de esta persona, y sobre todo por la incapacidad, debilidad (militar) de un jefe o por la simple escasez de un líder al que todo el pueblo reconociera para mantener la unión de las distintas tribus, se optó mejor por la idea de un Dios, como único rey y patrón de todos los pueblos, y ya no sólo para los pueblos

semitas; así Dios paulatinamente pasó a ser el concepto fundamental del judaísmo, la cristiandad y el islam.

En la antigüedad uno de los compromisos del monarca para con sus súbditos era el de pacificar la multiplicidad de dioses manifestados en las fuerzas de la naturaleza, y el desatender a alguno de ellos podría conllevar a graves consecuencias. Situación que no sucedió en todas las regiones, por ejemplo, en la India el budismo y otras religiones del lugar pudieron expresar sus actitudes religiosas y explicar sus cosmovisiones de muy distintos modos, por lo que no hizo falta ni fue necesaria la concepción de un Dios único como gobernante supremo, pues el creyente puede seleccionar a cualquiera de sus representaciones como su propio guardián sin negar por ello su devoción a las restantes. En el aparente politeísmo del hinduismo también existe la noción de la búsqueda de lo Absoluto y de su Unicidad como asimilación al monoteísmo, cosa que no entendieron el islam ni el cristianismo cuando entraron en contacto con estas culturas.³³

La religión del islam es la continuación de la herencia zoroastriana, judaica y cristiana. En base a ello en el islam se creó un nuevo monoteísmo con diferencias en la enseñanza y las creencias escatológicas y diferentes cualidades literarias diferenciándola del judaísmo y del cristianismo; también formó una comunidad (*umma*) basada en la hermandad religiosa, la humildad personal, la modestia y la auto-restricción. Por lo tanto, de acuerdo a las enseñanzas islámicas el ser humano también tiene dos opciones: el no creer en Dios (*Allāh*) único, lo cual lleva al camino de la ignorancia representado en el comportamiento de la *Ŷāhiliyya*,³⁴ con su territorio en la zona de la guerra *dar al-ḥarb*; o elegir el camino de la sumisión a los deseos de Dios, *al-Islam*, representado por el territorio del islam, *dar al-islam*, pues el hombre es el esclavo o sirviente (*ʿabd*) de Dios, y el hombre se acerca a él a través de la obediencia absoluta de la *Šarīʿa* o su Ley revelada cuyas fuentes son el *Qurʿān* y los *ḥadit* dentro de la

³³ Anne-Marie Esnoul, “El Hinduismo”, p. 129.

³⁴ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʿān*, pp. 28 y ss.

comunidad,³⁵ ya que se hace clara distinción en la existencia entre el bien y el mal.³⁶ En el *Qur'ān* se menciona el castigo y la misericordia infinita de Dios por medio de la justicia, la cual se enfatiza todo el tiempo, de aquí la estrecha vinculación entre pecado y enfermedad o miseria.

Por lo regular la expansión y el sorprendente triunfo del islam sobre los pueblos que conquistó, en la cultura occidental suele interpretarse exclusivamente en términos o motivaciones religioso-militares y como el resultado del fanatismo de sus fieles. No obstante que también en la religión del islam se encontraron “pretextos” para perseguir y conquistar a otros pueblos, se olvida que no en todos los casos se convirtió a la gente por la fuerza, y que en realidad los conquistadores musulmanes se preocuparon más por dominar que por convertir, y así la mayoría de las conversiones se hicieron de manera voluntaria y bajo otro tipo de presiones o mecanismos político-religiosos y económicos, tales como el cobro de impuestos especiales y ciertos tratos discriminatorios por no ser musulmanes. Los demás pueblos aparecían como rivales políticos que había que vencer y no como enemigos religiosos que hubiese que convertir.³⁷ También se concede en cierto grado la existencia de otros motivos por los cuales se impulsó la conquista islámica y la sorprendente expansión territorial en tan poco tiempo. Tomando en cuenta que el islam llenó el vacío de poder que existía y dio respuesta a las condiciones sociales, el fervor religioso fue quizás con menor frecuencia el pretexto y la justificación tardía para la conquista y la expansión.

³⁵ *Sharī'a*: Según el pensador paquistaní Al-Mawdudi es: un Código detallado de conducta, o los cánones describiendo los modos de culto; los criterios de la moral y de la vida, las cosas permitidas o prohibidas, las leyes separándolas entre el bien y el mal, en: Abú Al-Ala Al-Mawdudi, *Los principios del Islam*, p. 140. Los *hadit* o hechos y dichos del profeta. A través de la historia fueron recopilados en varios libros y las ediciones hechas por Malik, Bukhari, Muslim, Tirmidzi, Abú Dawud, Nasai y Ibn Majah, son consideradas como las más auténticas. Con respecto a los *hadit* que hacen referencia al *yihād*, entre los más citados están los de Bukhari, quien recopiló todo un libro sobre el *yihād*. Véase estos *hadit* traducidos al inglés en la página web de la University of Southern California, USC-MSA Compendium of Muslims texts: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/> Y para la interpretación de la ley se formaron cuatro escuelas: Fiqh-el-Hanafí, Fiqh-el-Malikí, Fiqh-al-Chafiy y Fiqh-al-Hanbalí.

³⁶ *Corán* III: 104, 110, IX: 71.

³⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, p. 244.

La aparición del islam y las ideas de Muḥammad fueron precedidas e inspiradas por infiltraciones sucesivas de zoroastrianos, judíos, cristianos nestorianos, monofisistas, etcétera en la península arábiga, motivando la actividad reveladora y expansiva de una nueva religión. Dentro de las tradiciones monoteístas sólo el cristianismo y el islam lograron convertirse en religiones de carácter universalista. Ello provocaría que constantemente el cristianismo y el islam se enfrentaran por la conquista del mundo, especialmente durante toda la Edad Media puesto que ambas culturas se formaron bajo sistemas nomocráticos.³⁸ De esta manera, para algunos, la religión parece haber motivado: a los misioneros carmatianos a emprender campañas propagandistas entre los distintos pueblos de sedentarios y nómadas, como fue el caso de los Badu de Hasa en el siglo X, y con la propaganda religiosa de Muḥammad Ibn al-Waḥḥāb empezó el movimiento de los Badu de Najd y de la misma forma sucedió en los siglos XIX y XX hacia otros pueblos. De forma semejante, al parecer, la posibilidad de botín y luego justificados en el islam de los šī ʿī fue lo que motivó a los beréberes de Katāma para conquistar Ifriquiya en el 890, Egipto y Siria en el 969-70; de la misma manera parece que se movieron los almorávides (al-murābiṭūn) y los almohades (al-muwaḥḥidūn) del Norte de África a realizar conquistas territoriales en los siglos XI y XII respectivamente, lo mismo ocurrió con los nómadas Fulbe en el oeste del Sudán, y lo propio con el movimiento de los sanusi en los desiertos de Libia. Al parecer tras la conversión de tribus silʿuqies al islam en el 956 se inició un proceso de infiltración en el Califato (de *al-jalīfa*³⁹) de los ʿabbasī y al este del imperio bizantino, y lo mismo se repitió con la dominación de los Ilek Jans en Transoxania y la Cuenca de Tarima tras su conversión al islam en el 960. De igual manera la invasión de los mongoles en el siglo XIII fue precedida por una gradual infiltración de budistas mahayanes, de maniqueístas y nestorianos en partes del noroeste de Eurasia que

³⁸ Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 17.

³⁹ Sucesor, lugarteniente, refiriéndose en un principio al título de *jalīfa rasul Allah* “sucesor del profeta”, y consecuentemente el encargado de dirigir la comunidad en ausencia del profeta. Es un título tanto laico como religioso que implica la defensa de la fe y la administración de los asuntos de este mundo.

ayudaron a zanjar el terreno para nuevas intervenciones; y la aparición de los calmuc en el siglo VII, se presentó tras haberse convertido a las enseñanzas de la Secta Amarilla de los Budistas lamaísticos mahayanes originaria del Tibet. Cada grupo transformó a su manera la religión con la que estuvo en contacto creando una nueva y dándole otras dimensiones de acuerdo a las diferentes cosmovisiones.⁴⁰ Sin embargo, toda una serie de otros factores tuvieron que conjuntarse para la irrupción de nuevos pueblos en la historia a parte de las motivaciones meramente religiosas si es que realmente las hubo, pues tanto fuerzas internas como externas, e incluso del medio ambiente pudieron motivar a un pueblo a realizar hazañas de conquista militar.

A partir del siglo X en el mundo musulmán, a pesar de lo que se piensa, poderes regionales comenzaron a ejercer gobiernos autónomos separados, perdiendo las esperanzas de finalmente crear una unidad política bajo la religión islámica. Pronto vendría la desintegración del imperio abbasí y el principal califato empezó a ser víctima de invasiones: en el siglo XI los turcos silýuqíes, a finales del mismo siglo los cruzados cristianos,⁴¹ los mongoles en el siglo XIII y finalmente en el siglo XV se creó el imperio Otomano. Al derrumbarse el sultanado turco siguieron las conquistas occidentales en los siglos XIX y XX. En estos periodos las concepciones sobre la guerra fueron variando y, debido a ello, se desarrollaron doctrinas que impulsaron los ideales sobre una sola comunidad político-religiosa y entre estas doctrinas sobresalió la del *yihād* islámico.⁴² Es importante enfatizar que, mientras que para Occidente con el tiempo las guerras religiosas se convirtieron en algo del pasado y retrógrado, para el islam se convirtió en el instrumento de unión de la gente y se transformó en respuesta

⁴⁰ Toynbee, *Op. cit.*, pp. 450-452.

⁴¹ En este periodo se empiezan a desarrollar las normativas jurídicas con respecto a la guerra en el mundo musulmán.

⁴² Es una palabra muy corrompida, y en occidente se le tiende a conjugar en femenino: “La *yihād*” para ser traducida como: La Guerra Santa (islámica) equiparándola con las que Occidente llevó a cabo. Es un término polisémico con varias connotaciones y al menos tres sentidos: el combate contra uno mismo con vistas al perfeccionamiento moral y religioso; la lucha por la expansión del islam o los infieles y contra los malos musulmanes. Siempre “*la lucha en el camino de Dios*”. Bruno Étienne, *El Islam Radical.*, p. 171.

a los ataques hacia la comunidad, como medio de purificación y limpieza de factores extraños a ella, tanto internos como externos; aunque no sólo eso, pues, como veremos, el *yihād* no implicó un estado de guerra permanente con Occidente y que en el discurso legal islámico no hay un equivalente exacto al concepto de guerra santa occidental, pues las nociones del aspecto bélico del *yihād* son más cercanas al de una guerra justa que al de la santa. La temprana ley internacional islámica, desde hace catorce siglos, ha jugado un papel importante para tratar de proteger a las personas no involucradas en los conflictos bélicos, así como los aspectos económicos, judiciales y derechos civiles en las disputas armadas.⁴³

Durante el gobierno de los turcos otomanos, por ejemplo, la religión y la guerra santa en conjunto confirieron una legitimidad tangible para el sultán. El sultán era el líder guerrero que tenía la obligación de realizar la guerra santa contra el infiel cristiano, o contra quien se considerara que no estaba cumpliendo los preceptos de Dios o fuera un obstáculo para ello, consecuentemente estas guerras también se llevaron a cabo contra pueblos musulmanes. En un tiempo al sultán y a sus tropas se les llegó a conocer como *Gazi*, término que en un principio tenía el sentido de “guerrero” o “asaltante”, pero más tarde se le dio el de “guerrero de la fe”, y los gobernantes turcos terminaron adoptándolo como título oficial a partir del siglo XIV. Desde entonces se escribieron toda clase de obras literarias y libros sobre guerras y guerreros santos, exaltando su misión y cualidades divinas. Cuando convenía el sultán podía iniciar sus guerras santas contra el cristiano o el mismo musulmán común, pues este instrumento era efectivo para combatir las herejías dentro del islam (como la de los safawíes en Irán por poner un ejemplo), pudiéndolos considerar fácilmente como rebeldes a la

⁴³ Hilmi M. Zawati, *Is Jihad a Just War?, War, Peace, and human rights under islamic and public International Law*, pp. 111-112. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, pp. 142-144. M. Cherif Bassiouni, “Is Jihad a Just War? War, Peace and Human Rights under Islamic and Public International Law”, pp. 1000-1005.

autoridad del sultán y de Dios, y así era posible mediante una guerra santa “legítima”, apropiarse de las tierras y pertenencias del enemigo.⁴⁴

2.1 EL YĪHĀD ISLÁMICO. CONSIDERACIONES GENERALES

Según nos cuenta la tradición, en los comienzos de la supremacía del islam, los primeros seguidores del profeta Muḥammad tuvieron que tomar las armas pues no vieron otra posibilidad para que su naciente comunidad sobreviviera en medio de la adversidad. Para ello se les pidió realizar esfuerzos extraordinarios, esto es lo que al parecer sugería el término de *yġhād* que trató de impulsar a la gente a realizar un esfuerzo para mejorarse y realizar los designios de Dios en este mundo. Pero, una cosa era estar en constante estado de guerra con los vecinos por razones políticas y económicas, y otra era, que el profeta pensara en someter al mundo entero al islam por medio de la fuerza de las armas.⁴⁵ Según un *ḥadit*, en un principio, el profeta había rechazado el monacato, y decía que el *yġhād* era su equivalente islámico pues era a su vez el vehículo para la salvación del alma.⁴⁶ En la zona donde surgió el islam había gran influencia de monjes cristianos, con ideas de un mundo secreto con grandes virtudes más allá de la obediencia a la *Šarī’a* o Ley divina; estaba la creencia de que era necesario el rechazo del mundo y la mortificación de la carne y se pensaba que incluso la sola repetición del nombre de Dios en la oración podía purificar el corazón y liberarlo de todas las preocupaciones mundanas para avanzar a un conocimiento superior. A pesar de ello, el profeta mostró igual preferencia por las cuestiones prácticas y las de fe pues éstas no debían separarse.⁴⁷

En la India los textos épicos trataban y abundaban en relatos sobre sabios que se retiraban a la selva solos, o con sus familias y rebaños sin romper completamente los lazos sociales. Los sabios iban a practicar el *tapas*, es decir, a esforzarse para conseguir el dominio

⁴⁴ Colin Imber, *El Imperio Otomano 1300-1650*, pp. 169-172.

⁴⁵ Vernet, *Op. cit.*, p. 107.

⁴⁶ Citado en: Alí Raza Naqvi, “Laws of War in Islam”, p. 25.

⁴⁷ Como era lo común en todos los profetas semitas de la antigüedad, pues tenían que ser estadistas, soldados, guías espirituales y religiosos a la vez, etc.

de las fuerzas vitales; estos relatos estaban muy entremezclados con nociones míticas y legendarias aún muy próximas a las concepciones de sus épocas anteriores. En la concepción judía también se le impulsaba al pueblo a tender hacia la perfección (*'asidīm*) de varias maneras, pero no era necesario ni siquiera retirarse de las ciudades de los paganos (*goim*) con quienes debían aprender a vivir como extranjeros.

Al término de *yihād* se le ha querido equiparar al de guerra santa cristiana, interpretación que es considerada como incorrecta, pues como veremos las connotaciones del *yihād* son mucho más complejas que la idea de la guerra santa. El término de *yihād* no puede ser entendido fuera de sus distintos contextos históricos, por lo mismo, es fácilmente malinterpretado y es comúnmente generalizado en uno u otro matiz, tanto por musulmanes como por los occidentales. En realidad, la teoría con respecto al “*yihād*” como guerra justa ayuda a defender la religión; y la doctrina empezó a ser elaborada por los juristas dos siglos después de la aparición del islam, mismos que dieron sus propias interpretaciones basadas en una tradición que no anticipó las nuevas necesidades que tendrían los musulmanes al entrar en contacto con más culturas, y así, asumieron al término como una lucha por el bien de la sociedad musulmana.⁴⁸

Muchos libros y todo tipo de trabajos se han escrito para tratar de explicar y propagar información sobre la “verdadera” o “correcta” interpretación de la doctrina del *yihād*. Toda esta literatura tiene un carácter movilizador e informativo sobre las masas como es visto por sus autores. Cada autor tiene diversos motivos y puntos de vista sobre su interpretación que responden a las necesidades de sus respectivas épocas. El siglo IX, dos siglos después de la propagación del islam, vio la aparición de una abundante literatura y colección de tradiciones concernientes exclusivamente al tema del *yihād*. Uno de sus primeros compiladores fue «Abdallah al-Mubaraq (m. 803). Desde entonces se siguen escribiendo y compilando versos

⁴⁸ Vernet, *Op. cit.*, p. 107.

qur'ánicos, tradiciones e historias cortas sobre las virtudes del *yihād*, el heroísmo, las características del mártir y de otras personalidades musulmanas que han participado en los combates y acerca de sus recompensas en el más allá; donde se mezclan las antiguas costumbres de heroísmo de las sociedades tribales con la muerte individual, ello podría explicarnos por qué hoy algunos pueblos musulmanes, especialmente los que sufren alguna guerra, están tan impregnados del martirologio, y que el término de “mártir” no tenga todavía una connotación religiosa o escatológica en el imaginario social.⁴⁹

En todo el mundo islámico a su vez continúan publicándose toda una serie de *fatwa*⁵⁰ enfatizando puntos específicos de las leyes concernientes al *yihād*. Muchas de las recientes *fatwa* enfatizan el carácter obligatorio e individual del *yihād* para hacer frente a los problemas en contra del colonialismo, el imperialismo, el comunismo y el sionismo; tomando además muchos matices políticos y económicos.⁵¹ Así, con lo que respecta al aspecto informativo de la doctrina, los escritos están enfocados en defender al islam en contra de los ataques ideológicos por parte de Occidente; el cual continuamente hace más énfasis sobre los problemas y defectos en el mundo islámico que sobre sus logros y virtudes a través de la historia, y además Occidente a raíz de esta campaña de mala información justifica sus ataques y avances en dichos territorios pues enfatiza sus metas “civilizatorias”. Por lo tanto, muchos de los trabajos sobre el *yihād* tratan de demostrar que las prescripciones para realizar la guerra en el islam están sujetas a una serie de normas consideradas como justas y con un alto contenido moral, prácticamente incluso superiores a las de Occidente y con un carácter estrictamente defensivo. Debido a los continuos ataques occidentales en el siglo XIX, durante la ocupación británica en la India, un grupo de indios musulmanes modernistas trataron de demostrar que el islam era una religión “respetable”, y que en general impulsa los mismos

⁴⁹ Étienne, *Op. cit.*, pp. 170-171.

⁵⁰ Dictamen legal, como respuesta a una cuestión de derecho hecha por un jurisconsulto. Es la explicación del muftí del sentido de la ley en un caso concreto. Maillo, *op.cit.*, p. 64.

⁵¹ Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, pp. 106-107.

valores que el cristianismo y la civilización occidental en conjunto; y que la doctrina del *yihād* era parte de una especie de “Ley internacional” para dirigir y regular las relaciones con otros pueblos,⁵² siendo, incluso, más capaz de promover la paz y seguridad que las leyes occidentales, pues éstas en un principio sólo iban dirigidas para sociedades cristianas, mientras que las leyes islámicas se hicieron pensando en pueblos con otras religiones. No obstante, las campañas y los argumentos presentados por Occidente continúan siendo más agresivos e irrespetuosos hacia todo lo islámico, por lo tanto, también la postura de los musulmanes ha tenido que subir de tono y hacerse también más radical para defenderse de los ataques militares e ideológicos provenientes de Occidente.⁵³

Muchos de los tratados a los que hace referencia la abundante literatura sobre el *yihād*, que van desde los trabajos místicos hasta el de los reformistas, se refieren principalmente a:

- 1) Tratar de definir el concepto del *yihād*, incluyendo todos los tipos morales y espirituales que existan, así como sus aspectos bélicos y pacíficos.
- 2) Los principios de las relaciones e interacciones pacíficas entre el estado islámico y no islámicos basados en la doctrina.
- 3) Las metas legales del *yihād*, refiriéndose también a las preguntas sobre cuándo y cómo es conveniente realizarlo.
- 4) Como referencia temprana del aspecto militar del islam, citando continuamente tratando de entender y seguir el ejemplo del profeta y los primeros cuatro califas.
- 5) Las mujeres y el *yihād*. Muchos libros contienen amplias secciones sobre la importancia de la participación de las mujeres en todos los tipos de conflictos que han afectado a la comunidad desde los inicios del islam y hasta nuestros días.

⁵² Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation, Op. cit.*, p. 151.

⁵³ Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, p. 111.

6) Las lecciones tácticas y estratégicas militares que presenta el *Qur'ān*. Muchos pensadores están convencidos de que el libro sagrado contiene todo lo que hay que saber, incluso sobre los aspectos bélicos.⁵⁴

7) Los aspectos místicos y las enseñanzas morales de la doctrina.

En general, casi toda la literatura sobre el *yîhād* hace continuo énfasis sobre los múltiples sentidos y significados de la palabra, más allá su sentido bélico o de lucha santificada. En el *Qur'ān* se identifican algunos términos que hacen alusión a la actividad bélica o al uso de la fuerza, entre ellos están: *qital*, *ḥarb* y el propio *yîhād*.⁵⁵ El primero siempre implica “combate” y tiene que ver con la guerra armada y puede ser parte del *yîhād*; y el segundo término es lo más cercano a lo que conocemos como guerra, agresión o incluso rebelión,⁵⁶ y es usado exclusivamente para guerras entre no musulmanes o en contra de musulmanes por no musulmanes, y además puede describir o combatir modos de vida que no estén acordes con la ley divina. No obstante, en el *Qur'ān* nunca se impulsa a pelear sino es por una causa justa. Y finalmente el último término tiene que ver más con “lucha”, “esfuerzo” (*yahāda*),⁵⁷ seguido por la frase “en el camino de Dios”, con el fin de poner en práctica la religión por medio de una lucha espiritual y religiosa, como forma de purificación personal o como esfuerzo colectivo para establecer un orden social islámico,⁵⁸ para defenderse y para luchar por la justicia o para reestablecerla tras la violación de ésta. No obstante, existen algunos versos en donde la palabra *yîhād* es interpretada como sinónimo de *ḥarb* y *qital*,⁵⁹ pero el verso más común citado donde se iguala con el de violencia es: “*Lucha por la causa*

⁵⁴ Peters, *Op. cit.*, pp. 112-117.

⁵⁵ Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation...*, *Op. cit.*, pp. 145-149.

⁵⁶ Véase: *Corán* 2: 279, 8: 57, 9: 36. George W. Braswell Jr., *Islam, It's Prophet, Peoples, Politics and Power*, p. 72.

⁵⁷ John L. Esposito, (edi.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 178-181. Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, p. 124.

⁵⁸ Abdulaliziz Sachedina, “The Development of Jihad in Islamic Revelation and History”, en: James Johnson and John Kelsay (Edi.), *Cross, Crescent, and Sword, The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, p. 37.

⁵⁹ Véase *Corán*: II: 215, VIII: 41, 49: 15, LXI: 11 y LXVI: 9.

de Dios con tu propiedad y vuestras personas...”⁶⁰ Quizás por estas tempranas controversias a cerca del significado del *yihād*, desde los primeros tiempos, también se crearon una serie de “hechos y dichos” del profeta (*hadit*), para apoyar el significado que más conviniera a los gobernantes en turno, así por ejemplo, existen *hadit* que apoyan el uso de la fuerza en contra de los creyentes y de los mismos musulmanes, y no hacen claro énfasis al explicar cuándo y cómo debe aplicarse la doctrina, haciendo más difícil entender el uso y abuso del concepto. Por ejemplo, un dicho atribuido al profeta dice: “Narrado por Abdullah: Le pregunte al Profeta, ¿Cuál es la acción más querida de Dios? El contestó: ofrecer las oraciones en sus debidos tiempos. Pregunté, ¿Cuál es la siguiente?, y contestó: ser bueno y útil a los padres. Y pregunté nuevamente: ¿Y cuál es la siguiente? Me contestó: participar en el *yihād* por el bien de Dios.”⁶¹ Y lo mismo sucede con otros términos íntimamente ligados al *yihād* como lo es el de martirio, pues de igual forma no se está de acuerdo en la naturaleza y las “recompensas” de los participantes en el *yihād* y quiénes deben ser. Los mártires son los que sacrifican sus vidas para instaurar los ideales islámicos o para defenderlos; en el libro sagrado del islam se encuentran pasajes que se ocupan de la noción del martirio y el consuelo de los parientes. Los *hadit* también recogen muchos casos que ejemplifican la idea del martirio, las recompensas que deben tener aquellos que sacrifican sus vidas por el islam, sus sacrificios y actos meritorios que les dejan libres de pecado y por lo tanto tienen su lugar asegurado con Dios en el paraíso,⁶² no obstante que desde el siglo XVIII hasta el presente ha nacido una nueva noción del martirio. Desde finales del siglo XX, los musulmanes han utilizado el término *yihād* y el de martirio de forma general en todos sus conflictos bélicos, tanto en contra de no musulmanes como entre ellos mismos.

Las religiones del Medio Oriente, desde la antigüedad, están muy inclinadas y ordenadas en torno al sacrificio ritual, ya sea de animales o de personas en un culto colectivo,

⁶⁰ *Corán*: LXI 61: 11.

⁶¹ Citado en: George W. Braswell Jr., *Islam, It's Prophet, Peoples, Politics and Power*, pp. 72-73.

⁶² Esposito, *Guerras profanas*, *Op. cit.*, p. 49.

ya que era menester apelar a los sacrificios que era el lenguaje que la gente entendía; ésta es también una característica de los antiguos pueblos guerreros que hacían sus celebraciones como un medio de consagración. Por ejemplo, en la tradición hebrea el hecho más grande e importante era dar, ofrecer la propia vida o la de los semejantes a Dios, y para el antiguo cristiano el héroe era el mártir que se ofrecía asimismo con gusto para morir por Dios.⁶³ En hebreo la expresión para referirse al martirio es *quiddush ha-Shem*, que significa muerte por “la santificación en el Nombre” (de Dios).⁶⁴ Era una acción que contribuía al prestigio del judaísmo ante los gentiles, pues este acto santificaba el nombre de Dios y renovaba el convenio establecido, opuesto al término *Hillul-ha-Shem*, que era el término para referirse a un acto que denigraba al “Nombre”. El sacrificarse así mismo era un supremo acto de Fe y la prueba irrefutable del deseo del hombre a supeditarse a los deseos de Dios.⁶⁵

El origen del martirio entre los hebreos se expresa claramente en el *aqedah*, cuando Dios prueba a Abraham para que le sacrifique su hijo Isaac. Es importante subrayar que la santificación de Dios por parte del mártir tiene que ser un acto público como demostración de lealtad religiosa, y por eso al mártir se le llamaba *qadosh* –el santo-; pero, por otra parte, el inmolarsse sin ninguna razón era visto como uno de los actos más horribles pues era menester evitar muertes innecesarias, dado que toda vida era preciosa para los hebreos que necesitaban muchos hombres para combatir en las guerras.

Cualquier aproximación al concepto de *yihād* y a su relación con la guerra santa induce a una variedad de direcciones. Podemos notar sus distintas acepciones en textos históricos, religiosos, jurídicos, en códigos morales, filosóficos, etcétera, así como en las interpretaciones personales de autoridades tanto laicas como religiosas para que el concepto pueda tener una justificación práctica y tomar la interpretación de una “lucha justa”, o bien para explicar cómo, incluso la guerra, puede servir a propósitos morales a pesar de sus niveles

⁶³ Cohn, *Op. cit.*, pp. 70-71.

⁶⁴ *La Sagrada Biblia. Lucas. 22: 32.*

⁶⁵ *Deuteronomio. 6: 5; Ber. 61b.*

destruictivos en la larga lucha del ser humano por buscar su real tarea y responsabilidad en la tierra. No obstante, esta doctrina también tiene su aspecto educativo además del fomento a desarrollar los valores morales del islam y propagar sus valores. Según los pensadores también puede aplicarse a otros rubros como el económico, como se hizo en Túnez cuando el presidente Bourguiba hizo un llamado al *yihād* para luchar para erradicar el atraso económico que padecía el país.⁶⁶

La palabra *yihād* también viene de la misma raíz que “*iytihād*”, término técnico de la Ley islámica (*Šarī’a*) utilizado para describir el proceso para la toma de decisiones legales y otros dominios. El *iytihād* es un método de razonamiento legal, basado en la interpretación de las fuentes de la ley que no dependía del razonamiento tradicional de las escuelas de jurisprudencia, del *Qur’ān* y la *Sunna*.⁶⁷ Por consiguiente, el uso general de la palabra *iytihād* denota a su vez esfuerzo, ya sea físico o mental dependiendo el caso, y en los usos y términos legales los juristas lo aplican para encontrar la correcta interpretación del canon, por ello también se le asocia con la expedición del libre razonamiento o la aplicación del criterio personal en casos jurídicos. El *iytihād* es pues una cualidad del intelecto suplementario. El opuesto de *iytihād* es *taqlīd*, “imitación”. La persona que aplicaba el *iytihād* es llamado *muḥtahid*, el que por su esfuerzo forma su propia opinión que además debía ser un estudioso de la ley islámica. En el islam sunní ortodoxo sólo los juristas y los fundadores de las escuelas jurídicas podían ser considerados como *muḥtahid*, y por el contrario, en el islam *šī’ī* se mantuvo vigente la idea del esfuerzo personal, con sus excepciones y todo doctor de la ley puede recibir este nombre. Así, ambas palabras se refieren a “lucha”, “esfuerzo” y “meditación”. Se dice que “el cierre de las puertas de *iytihād*” se dio a comienzos del siglo X, a lo cual se le atribuye parte del atraso del mundo musulmán con respecto a Occidente.

⁶⁶ Peters, *Op. cit.*, pp. 118-119.

⁶⁷ Aḥmad Hasan, “Early Modes of Ijtihād: Ra’y, Qiyās and Istiḥsān”, p. 47.

Las fuentes jurídicas islámicas que determinan la naturaleza de las guerras son, por supuesto el sagrado *Qur'ān*, los dichos del profeta, los tratados y acuerdos de paz hechos por el profeta y sus sucesores con los no-musulmanes. El *ŷihād* en este sentido organiza el empleo de la violencia. Las conquistas hechas en nombre del islam son llevadas a cabo bajo una forma de “leyes naturales” por ser emprendidas y “reveladas” por Dios mismo,⁶⁸ y están agrupadas en categorías de acuerdo a la costumbre (*sunnah*), la autoridad, el acuerdo y la razón.

En el islam, a diferencia del mundo occidental, ya desde el siglo VII y VIII se había desarrollado una doctrina sofisticada sobre las nociones de la guerra justa, con un conjunto de reglas para llevar a cabo la lucha y gobernar las relaciones entre el Estado islámico y el resto del mundo no convertido, quedando avalado todo ésto en el concepto del *ŷihād*,⁶⁹ pues, en general, en el *ŷihād* quedó establecido por ejemplo: la prohibición de la violencia en contra de las mujeres, niños, ancianos, enfermos, heridos, clérigos u hombres dedicados a la oración, así como para evitar la destrucción de los lugares de predicación de cristianos, mazdeístas y otras minorías, y la prohibición de combatir a aquellas personas que no eran combatientes activos; aunque ésto también varió según los tiempos y gobiernos.⁷⁰

El primer tratado de ley sobre el *ŷihād* fue escrito por ‘Abd al-Raḥmān al-Awza‘i (m. 774) y Muḥammad al-Šaybani (m. 804), como resultado de debates y discusiones que se presentaron desde la muerte del profeta, pues conforme se llevaban a cabo las conquistas del islam fue necesario regular la naturaleza y el límite destructivo de las guerras, y las relaciones con los nuevos pueblos con los que se entraba en contacto; así mismo la doctrina también parece estar influenciada por las ideas sobre la guerra de la cultura bizantina.⁷¹ Paulatinamente se desarrollaron diversas doctrinas de un mismo concepto que emergieron en

⁶⁸ Ali Raza Naqvi, “Laws of War in Islam”, p. 26.

⁶⁹ Zomosa *Op. cit.*, p. 67.

⁷⁰ Raza Naqvi, *Op. cit.*, p. 36.

⁷¹ John Esposito, (Edi. In chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., p. 370.

un contexto histórico particular, para servir a necesidades y propósitos específicos, ya sea para apoyar la institución del califato, limitarlo o para suprimirlo.

Con lo que respecta al aspecto bélico de la idea de *yihād*,⁷² y por el prejuicio tradicional de ver al islam como una religión que tiende a imponer su fe por la fuerza, se le ha querido encontrar, como ya se mencionó, ciertas analogías con el término cristiano de Cruzada (“guerra santa”)⁷³ y el antiguo término hebreo *Milhemet hovah* encontrado en la *Torah*, que es el de: “la guerra prescrita” discutida en el *Talmud* (“aprendizaje”, Sot. 44 b, TJ, Sot. 8, 10, 23a) lo mismo que con el término de *Kiddush ha-Shem*, “sacrificio en nombre de Dios”. Sin embargo, a pesar de que el término *yihād* está en el *Qur’ān*, y que se basa en un concepto hebreo, la interpretación original de *yihād* puede ser distinta que la del término moderno occidental de guerra justificada, o de “guerra prescrita” del judaísmo, lo cual era incluso común para este pueblo, pues cada miembro de las tribus de Israel en tiempos de guerra estaba obligado a pelear. Entonces, el término *yihād* también, originariamente, pudo ser un término secular relacionado con los otros conceptos del comportamiento gnóstico y los provenientes de la *Ŷāhiliyya* (período de la ignorancia) pre-islámica que eran muy importantes a los ojos del primitivo árabe; además de otras concepciones tales como el heroísmo, la lucha por el honor tribal, el morir por una causa justa, y lo más honorable morir, por ejemplo, en batalla y no por causas naturales (*hatf anfihī*) pues era considerado muy humillante el rendirse ante el enemigo.⁷⁴

Según la tradición musulmana, uno de los fines de la formación del Estado islámico fue el poner en práctica la *Šarī’a* y los principios de Dios entre los árabes, para posteriormente expandirlos hacia el resto del mundo, *Dār al-ḥarb*, y para ello se utilizó el *yihād*.⁷⁵ El *yihād* es comúnmente traducido como “Guerra Santa”, aunque como es común con muchos otros

⁷² Algunos la consideran como uno de los pilares del islam.

⁷³ Pues fue en este período precisamente cuando se le equiparó al término de Guerra Santa europea, y se formó su teoría “clásica” como Guerra Santa.

⁷⁴ Izutsu, *Op. cit.*, p. 83.

⁷⁵ Āḥmad Šalabī, *Āl-Ŷihād wa Ā-Nuṭum Ā- Askariyya fi Ā-Tafkīr Āl-Islām*, pp. 65-67.

términos árabes es difícil encontrarles un equivalente correcto en otras lenguas, y los europeos, principalmente, a partir de las cruzadas los equipararon con su propio término de guerra santa, a pesar que su sentido más cercano sea el de “esfuerzo” el “esforzarse para lograr los designio de Dios”, y “el luchar hasta el límite con todas nuestras fuerzas”, ya que recordemos que uno de los significados de la palabra islam es el de la “completa sumisión bajo los designios de Dios”, lo cual no sugiere que necesariamente se tengan que realizar por medio de la fuerza.

2.2 ETAPAS FORMATIVAS DE LA DOCTRINA EN EL ISLAM

El desarrollo del Estado islámico puede dividirse en seis etapas:

- 1) La ciudad estado (622-632)
- 2) El estado imperial (632-750)
- 3) El estado “Universal” (750-ca.900) período *abbasí*.
- 4) “La descentralización” (ca. 900-1500)
- 5) “La fragmentación” (ca. 1500-1918) y
- 6) El estado nacional (1918- presente)

En cada una de estas etapas la doctrina del *ḡihād* asumió distintos significados y connotaciones de acuerdo a las necesidades e intereses que tuvo que cubrir. La ideología o doctrina del *ḡihād* no está supeditada a un tiempo o grupo en particular, aunque sí parece quedar supeditada al ámbito islámico. De esta manera, tanto por su definición literal como por sus características primordiales de control, podemos entenderlo como parte de un órgano hegemónico complejo que trata de dar respuestas “lógicas” y soluciones a los distintos problemas que se presentan; pues además asigna a cada entidad política subordinada un lugar y una función económica-política. Tiende a conservar el orden político interno y respetar los distintos modelos ideológicos de poder ya establecidos. Consecuentemente podemos definir la doctrina como:

a) Un modelo ideológico basado en la costumbre y el “ejemplo” del profeta Muḥammad y sus primeros cuatro sucesores.

b) Un modelo que implica un tipo de dominio e influencia hegemónica de distintas unidades político-religiosas, y

c) Como un tipo de acción bélica justificada por cuestiones y preceptos consuetudinarios y religiosos.

Mediante el empleo y el uso de la doctrina del *yihād* los pueblos musulmanes intentan construir un sistema cuya cohesión se base en dos principios aparentemente contradictorios. Por un lado la doctrina sigue una vía ideológica que se esfuerza por mantener entre los pueblos una paz y una armonía que sea el reflejo del orden y el progreso universal representado en la *Dar al-Islam*, pero por el otro, los grupos que pretenden utilizar el *yihād* pueden desarrollar cuerpos militares de control y llevar a cabo agresivas campañas militares contra aquellos que no comparten sus mismos principios e ideas, o contra los catalogados como malos creyentes o infieles y que por sus acciones amenacen la paz y la armonía de los territorios musulmanes. Consecuentemente, para muchos la implantación del *yihād* es vista como una especie de empresa de armonía forzada. Por lo tanto, es conveniente observar brevemente algunos momentos históricos y catalogarlos según como se ha desarrollado la doctrina.

La jurisprudencia islámica comenzó a formarse y a propagarse durante la segunda y tercera etapa en las que hemos dividido el desarrollo del Estado islámico. A razón de que también durante las primeras etapas el islam dio muestras de fragmentación política y religiosa, marcada por las disputas entre los sunní y los šī‘í, además del creciente descontento de otros grupos minoritarios como los jariyí; la idea del *yihād* también empezó a tomar el sentido de guerra por religión contra aquellas fuerzas que amenazaban lo que se entendía o quiso entender por “orden islámico”. Los jariyí, por ejemplo, creían que el

precepto religioso de “exigir el bien y prohibir el mal” encontrado en el *Qur’ān* se debía aplicar de forma literal, rigorista y sin matices, pues el orden estaba dividido entre creyentes y no creyentes, musulmanes y no musulmanes, guerra y paz, etcétera. Este grupo se radicalizó en sus postulados por no haber sido incorporados de alguna manera al nuevo proyecto de nación que se estaba gestando en la península arábiga, de ahí que se sintieran traicionados y optaran por rebelarse como fuera posible. No obstante, con el tiempo este grupo fue derrotado y quedó inevitablemente relegado fuera de la ortodoxia islámica tanto en el ámbito social como religioso. Otro grupo que también se sintió relegado fue el de los famosos “Asesinos” (*ḥašīšī*) una rama *šī* í con inspiraciones mesiánicas. Era una secta secreta que ha pasado a la historia por realizar ataques y asesinatos de personajes seleccionados como forma de presión contra los grupos hegemónicos; en realidad era una secta iniciática basada en una jerarquía del conocimiento que desembocaba en un esoterismo, que el imaginario occidental transformó en una secta fanática consumidora de drogas y alucinógenos para cometer sus crímenes. Los Asesinos estaban guiados por una serie de maestros conocidos como “viejos de la montaña”; éstos inspiraban un tipo de *ŷihād* que aterrorizó durante varias décadas a príncipes, generales y ulemas de la dinastía *ʿabbasí* y luego a los cruzados que invadieron tierra santa, pues asesinaban en nombre del *imam* oculto,⁷⁶ hasta que finalmente fueron sitiados y destruidos en su fortaleza de Alamut al norte de Persia por los mongoles en 1256.⁷⁷

2.3 EL EJEMPLO DEL PROFETA PARA EL USO DEL ŶIHĀD

Según la tradición Muḥammad fue el primero en utilizar el *ŷihād*, y desde entonces su ejemplo ha servido como móvil de imitación en el carácter político y religioso. La historia política del islam requiere consideraciones especiales con lo que respecta a este término, y su participación para ejercer la autoridad tanto política como moral en la nación. Por primera vez, el profeta Muḥammad, después de declarar la guerra contra los vicios y los ricos de la

⁷⁶ Véase pp. 62-63.

⁷⁷ Maillou, *Op. cit.*, p. 74, y Esposito, *Guerras profanas...*, *Op. cit.*, pp. 58 y 59. Étienne, *Op. cit.*, pp. 186-187.

antigua Arabia, hizo uso del *ġihād* dirigiéndolo contra La Meca para llevar a cabo sus nociones de justicia, influenciado por las ideas sobre la guerra de las tribus pre-islámicas del norte de Arabia y partiendo de una forma de derecho legal a una de auto-defensa.⁷⁸ La necesidad del profeta de pelear se hizo más evidente en Medina después de que fracasaron sus actividades pacíficas en La Meca. Fue entonces que se le “dio permiso” de pelear como respuesta a la incredulidad de las tribus mequíes y su amenaza latente contra la naciente comunidad de musulmanes, pues mientras más se acrecentaban las crisis económicas y los problemas morales, más se justificaba el uso de la fuerza física para hacerse justicia,⁷⁹ pues el mundo necesitaba ser “abierto” (*fatahat*) para que el islam pudiera entrar en él.

El profeta Muḡammad unificó a las tribus árabes y les infundió un sentido divino a su historia, y como las otras religiones, en diversos casos utilizó la fuerza física tanto como fue necesario; por ejemplo, mucho se le ha recriminado el haber destruido completamente aldeas judías de la antigua Arabia después de considerarlos traidores pero lo que no se menciona es que incluso lo hizo con la ayuda de otros judíos, y de forma similar sucedió con otros grupos de cristianos, mazdeos, etcétera. En realidad todas estas religiones y otras siguieron habitando la península después de la muerte del profeta, y no fue sino durante los gobiernos de los posteriores califas cuando a estos grupos se les empezó a expulsar y perseguir por razones políticas y económicas disfrazadas de religión.⁸⁰ Aunque quizás no haya sido así del todo, pues puede que las fuentes exageraran la presencia de estas religiones en tiempos

⁷⁸ Suras del *Qur'ān* que hablan sobre el *ġihād*: IX: 73, IX: 124, XXV: 54, XXII: 77, V: 39, “Combate a vuestros enemigos en la guerra encendida por la defensa de la religión; pero no ataques primero. Dios niega a los agresores. Mata a vuestros enemigos donde quiera que los encuentres...” II: 186-187, IX: 41, IV: 86, “Combate... hasta que el culto divino se haya restablecido” II: 189, “Si mueren o los matan combatiendo en la senda de *Allāh*, los espera su misericordia, que es mejor que las riquezas mundanas que atesoras” III: 158, “No digas que esos que han caído luchando bajo los estandartes de la ley, han muerto. Al contrario, viven aunque no los sientes” II: 149, VIII: 40, II: 212, XI: 4, XLIX: 15, VIII: 67, XLVII: 4, “Combatid por la defensa de la fe...”, II: 245-246, IV: 97, IX: 20, II: 215, III: 194, III: 163 y II: 149, y XLVII, 5, IV: 77, IX: 81, XLVIII: 17.

⁷⁹ *Corán* II: 191, VIII: 39. Šalabī, *Op. cit.*, pp. 30. Debemos aclarar que esta es la versión oficial sobre los hechos del nacimiento del islam, pues es la que nos interesa retomar para nuestros propósitos, que son los de rastrear el discurso sobre la aparición y el empleo de la doctrina según los pensadores islámicos. No obstante, las nuevas tesis sobre la historia del islam pueden llevarnos a conclusiones e interpretaciones distintas sobre esta religión y su desarrollo histórico, sin embargo, estas versiones no serán abordadas en el presente trabajo.

⁸⁰ Vernet, *Op. cit.*, p.155 y ss.

preislámicos. No obstante, estos ejemplos sirven como móvil de imitación en el carácter político posterior; como modelo político e ideológico, pero sobretudo como implantación de una nueva concepción y justificación del poder. Para resumir estas primeras etapas del desarrollo del islam, podemos decir que primero el profeta utilizó el *yihād* para dar a conocer sus reformas de forma pacífica mientras era insultado y atacado por la elite de La Meca; posteriormente, el profeta dejó de predicar en La Meca y se concentró en la periferia, entonces “se le permitió” pelear. Como consecuencia de estos sucesos los musulmanes iniciaron su tradición de “guerra justa” contra los infieles y otros enemigos. Finalmente, después de la muerte del profeta, según la tradición, a los califas se les permitió continuar la lucha iniciada por el profeta contra los apóstatas y politeístas. Con ello se inició el despegue del islam.⁸¹

2.4 EL DESORDEN Y CAOS ISLÁMICO

Después del primer periodo de uso de la violencia siguieron otros. A la muerte del profeta (632) el primer Califa, Abu Bakr (suegro del profeta) inicia las guerras de *riddah* (traducido como apostasía), en contra de las tribus acusadas de querer separarse de la influencia de la comunidad islámica, aunque esto no sea históricamente correcto, pues estas tribus se separaron de la comunidad al morir el profeta, pues vieron el fin del tratado que habían hecho con éste y no percibieron otras razones para seguir a otra persona con el mismo acuerdo. Más tarde con el fin de resolver la difícil situación política que tuvo que enfrentar el islam, vinieron los conflictos conocidos como *al-fitna* (equivalente a guerra civil o desorden), con la llamada Batalla del Camello, que fueron guerras que se suscitaron entre el primo y yerno del profeta, †Alí –cuarto califa-, y una de las esposas del finado profeta, †A’íša. También surgen dos tendencias en el islam: la del grupo de los sunní que piensan que el sucesor del profeta debe ser escogido por la comunidad de entre los hombres más respetados por su piedad y buenas cualidades; y el grupo de los šī †í que piensan que la sucesión debería darse

⁸¹ Zawati, *Is Jihad a Just War?*, *Op. cit.*, p. 40. Esposito, *Guerras profanas*, *Op. cit.*, pp. 46-47.

de entre los descendientes del matrimonio de ʿAlí y Fátima (primo-yerno e hija del profeta). Poco después los omeyas se hicieron del poder por la fuerza; el nieto del profeta, Husayn, (hijo de ʿAlí y Fátima) y su familia son asesinados en el 680 por esta dinastía. Cuando líderes sunní, apoyaron a los jāriyī para que asesinaran a ʿAlí cuando éste era califa (el cuarto), entonces, Mu ʿawiyya, el entonces gobernador omeya de Siria se convirtió en califa pero no fue reconocido por los partidarios de ʿAlí, quienes siguieron luchando guiados ahora por Husayn, a quien consideraban como el verdadero *imam*. No obstante Husayn es derrotado y muerto en la batalla de Karbala. Los seguidores de ʿAlí tuvieron que desistir de sus aspiraciones por hacerse del poder político y se concentraron más en sus diferencias religiosas con los sunní y formaron una comunidad aparte en zonas del actual Irán principalmente.

Como empezamos a ver, en el islam la *fitna* es el desorden por excelencia. En el plano político el islam tuvo comienzos muy difíciles, pues el problema de la sucesión del profeta tuvo que resolverse a través del asesinato. Entre los primeros cuatro califas considerados como los “rectos o bien guiados” (*rašidūn*) tres fueron asesinados; con el tiempo el islam experimentó diversas *fitna* y todo tipo de conflictos políticos y sociales derivados del problema de la sucesión del poder dentro de la comunidad; y por lo mismo con el fin de resolver los conflictos se han utilizado diversas justificaciones ideológicas y categorías conceptuales, lo mismo que para poder justificar guerras en contra de otros musulmanes y extranjeros, y el término *yihād* ha jugado un papel importante en todos estos conflictos, pues uno de sus objetivos fue el de justificar las luchas.

Cuando el islam estuvo en el periodo de expansión tomó ventaja del estado de guerra. Con el tiempo el islam transformó a sus primeros “enemigos” para ya no verlos como contendientes tribales, sino que ahora los definió por su aceptación o rechazo del islam; de esta manera se hizo de enemigos “reales”: los musulmanes y los no creyentes, con lo que se

diferenció de la teología cristiana que dividía al mundo entre lo bueno y lo malo donde no estaba muy claro quién era el enemigo. Esta concepción también diferenció al islam de otras tendencias y lo involucró en una guerra continua en un ambiente conocido, y podían continuar el conflicto hasta que todo el mundo se sometiera al islam o se decidiera otra cosa.⁸² Así pues, a sólo cincuenta años de la muerte del profeta La Meca es asediada por el general omeya Yazid, la Piedra Negra es rota y la Ka'ba incendiada; el califa Mutawakil asesina a muchos *šī'ī* en el 850 y destruye el mausoleo de Husayn. Desde el 847 al 945 de trece califas seis son torturados y asesinados y otros dos destituidos por la fuerza; y para poner otro ejemplo: en la dinastía marroquí entre la muerte de Mohamed al-Mansur en el 603 hasta la accesión del alauí Muley Rachid en el 669, se cuentan una docena de príncipes asesinados, encarcelados o exiliados,⁸³ y así se dio por el estilo en varias partes de la *umma*.

Al parecer la “doctrina del *yihād*” empezó a desarrollarse durante los gobiernos de los primeros cuatro califas y durante toda la dinastía Omeya. El Califa, Emir o Sultán, como parte de su función como buen gobernante, así como para dar muestra de ser un musulmán piadoso, y por la influencia de otros imperios, eran los encargados de preparar las tropas para el *yihād* por lo menos una vez al año, y alistar las condiciones de expansión del islam hacia el territorio de los paganos y la gente del Libro (*Ahl al-kitab*)⁸⁴ como judíos, cristianos o zoroastrianos. Con estos últimos los musulmanes podían convivir, y quedaron exentos de aceptar el islam por la fuerza a cambio del pago de un impuesto especial. Fue en este periodo que se desarrollaron los términos de *Dār al-ḥarb*⁸⁵ y el *Dār al-Islam*, para poder justificar la expansión territorial convencidos de que se hacía por el bien de Dios, y así protegían las

⁸² Johnson, *The holy war idea...*, *Op. cit.*, p. 90.

⁸³ Étienne, *Op. cit.*, pp. 184-185.

⁸⁴ Este término también se fue desarrollando conforme el islam avanzaba y encontraba a su paso pueblos muy diversos y numerosos, a los cuales de una forma u otra incorporaron al mensaje divino para no caer en contradicciones teológicas.

⁸⁵ Éste no es un término coránico, su desarrollo fue posterior.

instituciones religiosas e imponían las condiciones para respetar los principios generales de la conducta musulmana, tanto en asuntos públicos como privados.

2. 5 LA GENTE DEL LIBRO (*AHL AL-KITĀB*)

Al parecer la idea de *Ahl al-Kitāb*⁸⁶ es desarrollada en el *Qur'ān*, con el fin de “ligar” todas las demás tradiciones religiosas y culturales para hacerlas culminar en el islam. Todos los pueblos que cuentan con escrituras sagradas de una forma u otra son los llamados “gente del libro” (*Ahl al-Kitāb*). El *Qur'ān* nos habla de la existencia de una sola revelación o libro para toda la humanidad revelado paulatinamente, algunas veces llamado el “Libro de Dios” (*Kitāb Allāh*), y especifica a quiénes se lo ha dado previamente: a los Profetas (II: 213), en la Semilla de Abraham (XXIX: 27, LVII: 25 y sigs.), a los Hijos de Israel (XL: 53, XLV, 16), a Moisés (II: 53, 87, VI: 154, etc.), a Juan el Bautista (XIX: 12) y a Jesús (XIX: 30, etcétera).

Diles: “¡Oh, gente del Libro!, venid y comprometámonos formalmente que no adoraremos sino a Dios, que no le atribuiremos nada y que no nos tomaremos, unos a otros, por amos en vez de Dios. Pero si rehusaran, decidles. “¡Reconoced que somos musulmanes!”⁸⁷

“Los adeptos del Libro no son todos iguales: de ellos hay algunos justicieros que recitan las aleyas de Dios durante las horas de la noche, y se prosternan ante su Señor.”⁸⁸

Mientras que algunos intérpretes de las escrituras entienden que el término de *Ahl al-Kitāb* se refiere únicamente a los judíos de Medina (*Ahl al-Tawrāt*, “gente de la Torah”), otros creen que más bien esta señalando a los cristianos de Najrān (*Ahl al-Injīl*, “gente del Evangelio”), aunado a lo que otro grupo piensa (entre ellos al-Tabarī) que el término denota a ambas comunidades (*Ahl al-kitābayn*) de las cuales ninguna es mejor que la otra; a estos grupo precisamente el *Qur'ān* invita a regresar al monoteísmo puro a través de la palabra “justa” que tienen en común pues los musulmanes piensan que a pesar de sus revelaciones se han desviado del auténtico monoteísmo. Por lo tanto, el llamado a los pueblos de *Ahl al-Kitāb*

⁸⁶ Esta expresión aparece treinta veces en el *Corán*, II: 105, 109, III, 64, y sigs., IV: 123, 153, etc. Todas ellas fueron dictadas en Medina. Es también interpretada como la “Gente a la cual previamente se les ha dado el Libro de Dios” (*alladhīna ūtū 'l-kitāb*), II: 101, 144, 145, III, 19 y sigs., IV: 131, etc.

⁸⁷ *Corán* III: 64

⁸⁸ *Corán* III: 113

está asociado con el monoteísmo (*tawhīd*). Otras interpretaciones con respecto a este tema llegan a la conclusión pluralista de la revelación, como un nuevo llamado a que todos los pueblos del mundo reconozcan la unicidad de Dios, pues según esto, es el mensaje primordial de todos los profetas en todas las religiones que Dios ha mandado al mundo a través de la historia para unirlos en la idea del Juicio Final, donde se separará a los que no creyeron en Él.

Aparte de las razones ideológicas y de legitimación para reconocer a estas comunidades estaban también las razones políticas y económicas. A estas comunidades se les podía cobrar mayores impuestos y considerar como “inferiores” y así justificar su dominación sobre ellas, a raíz de esto podemos suponer que razones similares pudieron motivar, por ejemplo, al Califa ʿUmar bin al-Jattāb a expandir la idea de *Ahl al-Kitāb* hacia otros pueblos no semitas, con los que iba entrando en contacto conforme avanzaban sus conquistas.⁸⁹ A medida que avanzaban las conquistas la noción de *Ahl al-Kitāb* se extendió a grupos tan diversos como los mazdeístas, sabeos o los mandeos y los Harrān, y lo mismo ocurrió cuando llegaron a la India, la cual tiene una gran tradición en el nacimiento y desarrollo de religiones. En el 712 cuando los musulmanes llegaron a la India, y en especial en Daibul, Muḥammad Ibn Qasin, proclamó aquí la libertad de cultos para los indígenas, asimilando a budistas e hindúes a la comunidad de *Ahl al-Kitāb*, pues ya habían hecho sus propias recopilaciones de libros antiguos; con esta acción, se podía justificar ideológicamente el “tolerar” las creencias de otros pueblos, que aunque no estuviera muy claro si eran politeístas o monoteísta se les tenía que incorporar de una manera u otra al imperio pues por su número no se les podía exterminar físicamente, y el proceso de conversión al islam podía durar largo tiempo, pero si sólo se les mantenía bajo el estatuto de *Ahl al-Kitāb* se les podía cobrar más impuestos sin necesidad de darles tantos derechos como a los musulmanes. El naciente imperio musulmán

⁸⁹ Al-Tabarī, v. 5, pp. 259-261; v. 12, pp. 153-159 y 207.

necesitaba de muchos recursos económicos para su administración, y de esta manera se podía asegurar algo de estos recursos sin ir en contra de los preceptos originales del islam.

Los miembros de *Ahl al-Kitāb* como comunidad constituida (*milla*), tenían el derecho de practicar su religión, administrarse según sus propias legislaciones y ser juzgados por sus propios tribunales, no obstante, muchos de sus derechos y obligaciones podían variar dependiendo la época y gobernante en turno.⁹⁰ Estos pueblos así como sus bienes quedaban protegidos por el Estado islámico, pero sus miembros pertenecían a un orden social inferior aunque fuesen de la misma etnia y tuvieran la misma lengua que los musulmanes. Gozaban de un “estatuto de protección” o *dimmah*, y a algunos de estos pueblos se les conocía también como *Ahl ad-dimmah*,⁹¹ pero a algunos otros pueblos, incluso, se les podía respetar su religión sin estar en el estatuto de pueblos protegidos⁹² a cambio de un impuesto especial de capitación, la *jizyā*, y otro territorial, el *jarāy*.⁹³ Otro tipo de pactos como el de “protegidos”, se mantenía siempre y cuando ello conviniera y no peligraran los intereses de los musulmanes, por ello se aseguraban que los “protegidos” no quebrantaran dicho pacto. Al menos oficialmente los protegidos no podían ejercer cargos públicos de carácter religioso sobre musulmanes, no podían testificar en pleitos entre musulmanes, y un protegido no podía casarse con una mujer musulmana, pero los musulmanes sí podían tomar por esposa a una cristiana o a una judía, pero no a una mazdeísta; y en algunos casos y según las épocas, los protegidos debían llevar un distintivo en su vestimenta, norma que se incumplía repetidamente. Todo ello no impidió que algunos personajes cristianos y judíos sobresalieran en cargos públicos.

⁹⁰ Albert Hourani, *La Historia de los árabes*, pp. 156-159. Ayubi Nazih, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, pp. 27-31.

⁹¹ Maillo, *Op. cit.*, p. 19.

⁹² Al-Tabarī, v. 26, pp. 145-146.

⁹³ Para mayor información sobre este impuesto véase: Maillo, *Op. cit.*, pp. 89-90.

Al incorporar un mayor número de pueblos a la idea de *Ahl al-Kitāb* se creaban vínculos y se admitía la existencia de valores comunes absolutos entre los pueblos. De esta forma se podía esperar un determinado resultado en la creación de valores clave, si el imperio musulmán había de expandirse hacia todo el mundo abarcando a un sinnúmero de pueblos, los arabomusulmanes no podían aferrarse exclusivamente al elemento “árabe”, tenían que surgir otros mecanismos de integración y tolerancia para más culturas y creencias, pues todos estos elementos tenían que, de una forma u otra, integrarse, incorporando los elementos universalistas de la religión islámica con las particularidades culturales de muchos otros pueblos a pesar de la necesidad de crear una ortodoxia islámica especialmente en los primeros años de la religión. Por lo tanto, la obediencia absoluta a los preceptos del profeta y la creencia de un Dios único, hicieron al pueblo árabe una fuerza homogénea decidida a llevar a otros pueblos la ley de su fe, y por ende la idea de *Ahl al-Kitāb* lleva implícita otras concepciones como la del monoteísmo puro (*tawhīd*), la del *yihād*, la del Juicio Final, etcétera, siendo en conjunto una idea universal que abarca tanto a los musulmanes que reconocen al *Qur’ān* como a los que no lo hacen, se extiende más allá de las fronteras históricas y culturales, y más allá de su significado literal, como un intento por suprimir las diferencias multirreligiosas de un mundo diverso y complejo, pues Dios solo puede tener una única religión revelada a los profetas, así que este término también puede ser interpretado como el de “Las Sociedades del Libro”.

2.6 LA DOCTRINA ENTRE LOS JURISTAS ISLÁMICOS

Al gobernante se le llegó a considerar como la persona que debía imponer con su ejemplo la conducta a seguir. Por ello se esperaba que defendiera la fe, construyera mezquitas y expandiera los designios divinos, para lo cual se llevaban a cabo periódicamente “guerras santas”, principalmente hacia los territorios de Bizancio, su más cercano enemigo. Así, en este

contexto los juristas trataron de definir el sentido militar del *yihād* esencialmente bajo dos preceptos:

- a) Para combatir en caso de que las fuerzas de los no creyentes atacaran a los musulmanes, y
- b) se podía tomar las armas en contra de los no creyentes en un esfuerzo por expandir los dominios del islam.

Sólo el *imam*⁹⁴ tiene la autoridad de aprobar el *yihād*, y él delega el comando de las fuerzas islámicas a otros. Estaba claro que el *yihād* ofensivo se podía llevar a cabo una vez al año a menos que alguna circunstancia importante lo impidiera. Sin embargo, los juristas posteriores extendieron las categorías del *yihād* defensivo y crearon tres nuevas subcategorías para que cubriera también los conflictos internos de la comunidad tales como: la apostasía, la herejía y la rebelión, pues al fin y al cabo ello también ponía en peligro la unidad de la *umma*. No obstante, los problemas no dejaron de aparecer, puesto que los nuevos conceptos desarrollados por los juristas estaban pensados para una sociedad “ideal” lo cual no correspondía a la realidad de la comunidad pues ésta, como se ha visto, no era un bloque homogéneo.⁹⁵ Por ejemplo: En la periferia, del entonces califato ʿabbasí, estados islámicos comenzaron a demandar mayor autonomía y rechazaron la idea de un califato centralizado. Por ejemplo: ʿAbd al-Raḥmān, un emir omeya, se convirtió en gobernador independiente en Córdoba en el 756, rechazando el gobierno del nuevo califa ʿabbasí; otra dinastía rival comenzó en Marruecos, la Idrisí del 788 al 985, establecida por un descendiente de ʿAlí, seguida por el establecimiento de la dinastía Aglabí (o Banu l-Agrab) en Tunisia en el 799; en

⁹⁴ Término adoptado por los ʿabbasí en el siglo IX y también por los šī ʿí. Tiene varios sentidos según los tiempos y las épocas pues puede ser el que guía la oración o el jefe político. Según los sunní debería ser a parte de guía espiritual jefe de la comunidad y perteneciente a la tribu del profeta, así como reunir un cierto número de buenas cualidades reconocidas por la comunidad. Para los Šī ʿí, no obstante, el *imam* debe ser infalible e impecable en sus decisiones y conducta, pues debe de ostentar todas las cualidades que el profeta poseía, con la excepción de la revelación; y no puede ser sino descendiente de ʿAlí y Fátima.

⁹⁵ Turner, *The Holy war idea...*, *Op. cit.*, pp. 90-92.

el 910 comenzó la dinastía fatimí en el norte de África, y en el 929 «Abd al-Raḥmān III gobernador de Córdoba adoptó el título de Califa. Tres años después la dinastía Būyí (o Buwayhíes) se estableció en Persia; y a través del tiempo el mundo islámico se fue fragmentado aún más en numerosos estados independientes.

La idea del gobernante responsable se hizo más patente después de las invasiones mongolas del siglo XIII. Algunos pensadores como Ibn Ṭaymiya (1268-1328) especialista en teología islámica, vieron la necesidad de distinguir entre verdaderos y falsos musulmanes, y así el término de *ḡihād* tomó una nueva relevancia al juzgar la validez de una persona en su disponibilidad para servir de forma íntegra a la comunidad. Los religiosos ocupaban su respectivo lugar en los distintos niveles gubernamentales, justificaban el gobierno del Califa, y se preocuparon más en conservar la ortodoxia oficial que los intereses verdaderos del pueblo, ello también provocó que las relaciones entre los religiosos y gobernantes no siempre fueran fáciles. Ibn Ṭaymiya dividía claramente el mundo en dos campos de batalla opuestos: las fuerzas del bien y las del mal, el partido de Dios y el partido de Satán, sin existir claros oscuros entre ambos.⁹⁶ A este pensador se le considera como el padre espiritual del islam. Aunque abordó problemas que aquejaban a la sociedad en el siglo XIII, en la actualidad sus ideas sobre el *ḡihād* y la comunidad, en general, son continuamente citadas por igual tanto por liberales como por conservadores y extremistas. Sus ideas han influido en los movimientos extremistas de la península arábiga Arabia del siglo XVIII y en general en el mundo islámico del XX,⁹⁷ donde ciertos islamistas extraen otro sentido a sus doctrinas, como las ideas del tiranicidio o el asesinato del príncipe musulmán impío, también de acuerdo a estas lecturas del *ḡihād*, la paz con las naciones no musulmanas no puede ser más que provisional, pues no se puede producir un verdadero tratado de paz.

⁹⁶ Esposito, *Guerras Profanas...*, *Op. cit.*, p. 76.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 61-65. Étienne, *Op. cit.*, p. 174.

Conforme se fue deteniendo el avance del islam al territorio de los infieles, los califas tuvieron que aceptar los límites de la expansión y la idea de que quizás, después de todo, no se lograría convertir de la misma forma a todo el mundo. Así, empezaron a establecer las nuevas relaciones con los no creyentes y con ello, además de la gran expansión territorial, empezaron a confrontar grandes divisiones internas dentro de la *umma* como las que se acaban de mencionar. Así, los ideólogos empezaron a desarrollar más preceptos como la concepción de una tercera casa: *Dār al-ahd*, la “Casa del Contrato”, para sustituir o matizar la de *Dār al-ḥarb*; aunque los musulmanes contemporáneos prefieren referir al mundo de los no musulmanes como *Dār al-da‘wa*, “Casa de la Invitación”, para establecer las nuevas relaciones con los otros pueblos, en ella los musulmanes pueden vivir sin que el gobierno lo sustente necesariamente un líder musulmán. En realidad, cada vez que el Estado entraba en algún tipo de crisis de autoridad, se creaban distintos tipos de términos político-religiosos para poder justificar las acciones que fueran necesarias en la comunidad con el fin de resolver estas crisis. El término *ḡihād* fue utilizado para la expansión y para preparar el territorio del islam bajo el mandato de los omeyas, y los sultanes otomanos lo convirtieron en la doctrina central de sus gobiernos, mientras que los ‘abbasí, por otra parte, no se sustentaron tanto en él, sino que lo utilizaron como instrumento de defensa, para proteger a su imperio y al islam en contra de las incursiones extranjeras, tales como las de los cruzados y luego las de los mongoles.

Después de la caída del califato y en ausencia de un poder político y religioso central, diversos líderes locales se declararon así mismos *muḡahiddin* (“combatientes”), término íntimamente ligado al de *ḡihād*, pues son líderes fieles con derecho a llevar a cabo las guerras santas. No obstante, al carecer del suficiente sustento ideológico para declararse como auténticos defensores de la ley y los territorios islámicos, entre los mismos líderes se desconocieron unos a otros, y cada vez más gobernantes temporales seguían declarándose

como “amos del islam o de los musulmanes y sus territorios.”⁹⁸ Por ello durante la Edad Media se desarrollaron o retomaron las concepciones de que existían dos tipos de *ŷihād*: el “Gran *ŷihād*” y el “Pequeño *ŷihād*”, el primero implica un esfuerzo “interno” para ser mejores y combatir los bajos impulsos internos y poder lograr una mejor superación personal y moral; y el otro, el “externo” o pequeño,⁹⁹ que es la responsabilidad que se tiene para con la comunidad, tanto para mantener su cohesión y buena armonía interna, como para ayudar a expandir la fe y hacer que se cumplan los designios de Dios en todo el mundo y, en el último de los casos llevar a cabo la guerra justificada en contra de apostatas y secesionistas que atenten contra la seguridad pública.

Los omeyas que gobernaron del 661 al 750 se comportaron como gobernantes temporales, no como líderes religiosos pues sobresalieron más sus cualidades administrativas que las religiosas. Precisamente la falta de un sólido sustento religioso fue lo que les valió ser desconocidos y desacreditados por los *Šī ʿī* y los *Jāriŷī* como guías de la comunidad; en consecuencia los *ʿabbasī* lo primero que hicieron al derrocar a los omeyas fue apresurarse a enfatizar el elemento religioso aún más cuando se hicieron del poder, y a recordar su parentesco con el profeta para legitimar su nuevo califato; a pesar de que desde muy tempranos tiempos, incluso antes de al-Ma ʿmun, los califas ya habían tomado el título religioso de *imam* además del de Califa.¹⁰⁰

A través del tiempo, en la ortodoxia sunní, el título de *imam* se convirtió exclusivo para los líderes religiosos. La teoría de los juristas clásicos es desarrollada precisamente durante la época de los *ʿabbasī*. Para los *šī ʿī* el término de *imam* se identificó específicamente con la figura del sultán *al- ʿadil*, “gobernador justo”, autoridad religiosa que

⁹⁸ Turner, *The holy war idea...*, *Op. cit.*, p. 64.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹⁰⁰ Michael Bonner, *Aristocratic Violence*, pp. 45-50. John A. Nawas, “A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun’s Introduction of Mihna.”, p. 19. Patricia Crone, *God’s Caliph*, *passim*.

también podía ejercer la autoridad política. Pero, desde la ocultación del doceavo *imam* en el siglo X, el término solamente se reserva para él.

La teoría clásica conocida como *Siyar* (traducida como Ley de las Naciones) fue recopilada por el jurista hanafí Šaybani, escrita durante el reino de Harun al-Rašid alrededor del año 800.¹⁰¹ Este trabajo es muy importante pues se enfoca en el contexto de las relaciones internacionales con pueblos no musulmanes.

Los juristas usaron la distinción entre el *Dār al-islam* y *Dār al-ḥarb*, para organizar sus reflexiones sobre el significado de la ley islámica y su aplicación dentro y fuera de los territorios musulmanes. También fue el caso de la categoría que desarrollaron los juristas de la escuela šafí, al introducir una nueva “casa”, la *Dār al sulh* o la *Dār al-ḥudud* (territorio de los arreglos o convenios pacíficos) para que fuera la intermediaria y resolviera las tensiones entre *Dār al-islam* y *Dār al-ḥarb*; además desarrollaron otros conceptos y sus aplicaciones. Así, los juristas musulmanes, con lo que respecta al aspecto educativo del *ḡihād* establecieron que el creyente puede llevar a cabo la obligación de ejercerlo utilizando la argumentación y la demostración pacífica por medio de cuatro maneras: su corazón, que es la más importante llevado a cabo en el ámbito interno espiritual; su lengua, para divulgar la verdadera fe,¹⁰² sus manos, dando el mejor ejemplo moral con su comportamiento y finalmente, como último recurso, la espada, contra los enemigos del islam o los que restringen la libertad de conciencia.¹⁰³ Algunos autores modernos sostienen que como en los primeros días del islam no había muchas comunicaciones, la conquista era el único método para propagar el islam, pero como ahora las cosas han cambiando, ya no es necesario utilizar este método para propagar la religión.¹⁰⁴ El *ḡihād*, así, tomó un carácter más jurídico que teológico, no obstante que los modernos “fundamentalistas” se empeñen en utilizarlo como teológico y percibir al

¹⁰¹ Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War*, *Op. cit.*, pp. 99-101.

¹⁰² *Corán* XVI, 125.

¹⁰³ Khadduri, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁴ Peters, *Op. cit.*, p. 119.

mundo como dos campos de batalla donde sólo uno tiene que prevalecer; es entonces cuando tanto la escuela šafī como la hanafī estuvieron de acuerdo en identificar al estado califal unificado bajo un solo gobierno político-religioso gobernado de acuerdo a una ley divina y universal.

En el tiempo de la legislación de Šaybani –como en otras- el *ŷihād* ya no se aplicaba por miedo a los enemigos de la fe. Ahora se entendía como una de tantas herramientas para ayudar a gobernar al califa. Así el *ŷihād* se convirtió en algo muy útil como instrumento para llevar a cabo decretos oficiales; y la idea del *ŷihād* ofreció una importante sanción a cualquier tipo de guerra que el califa decidiera llevar a cabo en contra del *Dār al-ḥarb*. De la misma forma podía invocar un *ŷihād* en contra de algún poder agresor, de esta manera podía combinar a gusto las razones políticas con las religiosas en todo tipo de conflicto militar que se involucrara, y debido a las sanciones religiosas la gente tenía que responder al llamado del ejército islámico.¹⁰⁵ El *ŷihād* se convirtió en el principal medio para lidiar con los no creyentes, ya sea en forma defensiva u ofensiva; por lo tanto el *ŷihād* tenía que servir a intereses tanto políticos como religiosos guiado por un líder político-religioso. Sin embargo, no tardó en aparecer la oposición a estas ideas, ya que varios líderes empezaron a acusar al califa de usar estos poderes para sus propios fines a los cuales siempre se refería como si fueran los propios designios de Dios, cuando en realidad solo utilizaba el *ŷihād* para consolidar su posición y gobierno.¹⁰⁶

El dilema y la falta de consenso entre lo que era ser un “buen musulmán” y un “mal musulmán” continuamente sirvió de pretexto para llevar a cabo guerras santas dentro del poder, tanto entre hombres de religión como entre gobernantes militares, y bajo tales premisas se pusieron y quitaron gobernantes y dinastías; situaciones que se viven incluso hasta nuestros días. Por ejemplo, el grupo de los šī ʿī y los jāriŷī, quienes llegaron a considerar al *ŷihād*

¹⁰⁵ Turner, *The holy war idea...*, *Op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁶ Siguiendo esta lógica diversos investigadores opinan que para explicarse la expansión del islam, incluso desde sus inicios, se debe recurrir a razones de índole político y económico más que religiosas o espirituales.

como el sexto pilar del islam y como obligación individual, fueron los primeros en oponerse a la institución del Califato, por contravenir a su interpretación de los preceptos de la verdadera religión y porque de alguna forma la institución los dejaba fuera del sistema y seguía contraviniendo sus derechos básicos, y por ello el califa causaba el distanciamiento de Dios provocando los males de la sociedad; pero ya para el siglo IX estos grupos habían renunciado a sus aspiraciones políticas y prefirieron dedicarse más a cuestiones de fe y al proselitismo, y entonces utilizaron al *yihād* como medio de purificación espiritual de su comunidad.

En el 945 el imperio de los ʿabbasí se había acabado. Fue reemplazado por diversas elites de militares extranjeros, y aunque el Califato siguió manteniéndose tan sólo fungió de manera nominal, mientras que grupos como los buyíes, los gaznavíes y los sultanes silyūqíes organizaban sus propios regímenes políticos de manera regional. Dado que el objetivo principal era el promover una fe en común, la ortodoxia *sunní* prohibió durante siglos la interpretación personal de la *Šarʿa* o Ley divina, ello incluso para los religiosos, así se “cerró la puerta” a las interpretaciones y a las innovaciones que tanto habían caracterizado a la cultura musulmana durante la Edad Media. En lugar de la interpretación científica se puso gran énfasis sobre la unidad social y política de la comunidad, y se vio de mala manera la auto-absorción y la auto-búsqueda evitando los intereses especiales y privados.¹⁰⁷ Para llenar el vacío intelectual que surgió, aparecieron o se consolidaron diversas escuelas de leyes como las sunní, sufí, šī ʿí y la de otros grupos musulmanes como los fatimíes, almorávides, almohades, qarmatianos y la de los hanbalíes quienes, en su momento, trataron de reclutar voluntarios para llevar a cabo una guerra santa para restaurar el gobierno califal. Al tratar de consolidar una comunidad lo único que provocó fue el efecto contrario, pues surgieron un mayor grupo de santones locales y de *ʿulema* (sabios o estudiosos de las escrituras), a los cuales fue más difícil de controlar, y por ello favorecieron la creación regímenes militares

¹⁰⁷ Metin Heper, “The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective”, en: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 1 (1991), p. 45.

para intentar unir los territorios fragmentados, cosa que no sucedió sino hasta el establecimiento de un nuevo gobierno extranjero, el del imperio turco-otomano.

2.7 RENOVACIÓN Y NUEVAS ACEPCIONES DE LA DOCTRINA

Durante el tiempo de las cruzadas el *ŷihād* tomó renovadas características. Bajo el liderazgo de Nur al-Din Mahmud (1117-1174) y de Saladino (Yusuf Salah Al-Din 1169-1193), el *ŷihād* se definió bajo un nuevo modelo normativo no religioso. En primera instancia se definió como un *ŷihād* defensivo más que expansivo pues con esto quedó claro que el *ŷihād* no sólo se utilizaría para expandir las fronteras del islam, sino también para recuperar tierras perdidas y soberanía del islam. Y en segundo término el *ŷihād*, en el tiempo de las cruzadas, se llevó a cabo por personajes que no eran autoridades religiosas sino líderes temporales y en sus campañas militares no participó toda la comunidad islámica. No obstante, la autoridad para llevar a cabo el *ŷihād* por parte de estos gobernantes laicos no les fue dada por autoridades religiosas, sino que se la otorgaron ellos mismos, a partir de una nueva lectura que se hizo de las santas escrituras, donde se menciona la obligación individual que tiene cada musulmán para defender la religión y el territorio en contra de los no creyentes y los herejes; pues la autoridad religiosa de cada soldado viene de su propia fe. Ello quedó demostrado con el *ŷihād* que llevó a cabo Nur al-Din y Saladino al expulsar a los cruzados de Jerusalén a pesar de que no los derrotaron completamente y que tuvieron que firmar acuerdos y treguas; no les impidió obtener el reconocimiento y la fama en todo la comunidad como los auténticos defensores del islam para poder llevar a cabo el *ŷihād*.

Con el ascenso de los turcos, primero de los silŷuqíes (c.1038- c.1242)¹⁰⁸ y luego de los otomanos (u osmanlíes, 1280-1924) los términos y conceptos de legitimación tanto política como religiosa para llevar a cabo el *ŷihād* tomaron nuevos matices. Los primeros utilizaron el *ŷihād* en contra de minorías islámicas al declararse como los auténticos

¹⁰⁸ Dominaron amplios territorios de Asia Central y se distinguen varias ramas.

defensores del islam ortodoxo, en el momento en que el califa ʿabbasí invistió a Tugrul Bey con el título de “Sultán” en 1055, dándole así poderes califales;¹⁰⁹ mientras que los otomanos, que tampoco fueron personajes santos o religiosos del islam ni descendientes de alguna importante familia o tribu de Arabia, tuvieron que “ganarse” su legitimación de otra manera. En realidad sus reclamos como líderes religiosos se derivaron del poder y las conquistas militares que obtuvieron como jefes militares y por medio de sus propios conceptos de guerra santa o *gaza*,¹¹⁰ explicada en otra parte. Los gobiernos otomanos establecieron dos tipos de leyes aplicadas a sus administraciones: por un lado aplicaron leyes basadas en la Ley islámica (*Šarīʿa*) y por otra, leyes completamente temporales; así que el sultán usó una y otra ley cuando ello convenía. *Gaza* fue una guerra de carácter expansivo, particularmente importante entre los turcomanos, guiados por figuras tales como ʿOsman Gazi, quien tomó el término en su propio nombre. Los otomanos llegaron incluso a considerarse predestinados para llevar a cabo los designios de Dios y se consideraron así mismos como la “Espada de Dios”. A este grito declaraban las luchas incesantes contra los cristianos de Bizancio o a otros grupos que consideraran como infieles; así pudieron establecerse en diversos territorios como la península de Anatolia y los Balcanes; además los turcos otomanos expandieron el término al control militar de los mares y el comercio. Todos estos éxitos sirvieron para expandir los territorios en nombre del islam y para que los otomanos justificaran su gobierno y reclamaran el liderazgo sobre todo el *Dār al-islam* puesto que ellos solos habían llevado a cabo esta tarea en nombre de Dios. Por eso también se auto-declararon “soldados de la fe”, y en los tiempos de Mehmet el Conquistador se intentó consolidar el título de Sultán al de Califa, reclamando así

¹⁰⁹ Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and the Modern Turkey*, vol. I, pp. 4-9. También existe la versión no confirmada de que el califa ʿabbasí al-Mutawakil transfirió todos los derechos del Califa al sultán Selim I (1512-20) y sus sucesores.

¹¹⁰ *Gāzī*, pl. *guzāt*. El que hace una incursión en contra de los infieles. En Granada los *guzat* eran beréber venidos del Magreb. Eran mercenarios y sus milicias eran parte del ejército granadino, y renovaron la táctica de la jineta en la Península. Los cronistas y autores castellanos los llamaban *gomerés* por ser muchos de etnia gumara o procedentes de las montañas Gumara, situadas en Marruecos cerca del Estrecho. Maillo, *Op. cit.*, pp. 67-68.

la autoridad tanto política como religiosa, y el término de *gaza* reclamó, debido a sus victorias, santificación y reconocimiento oficial en toda la *umma*.

La práctica otomana de *gaza* proveyó un tercer modelo de guerra por religión, junto con el *ÿihād* de la teoría clásica. El califa es la cabeza política-religiosa de toda la comunidad basado en el ejemplo del profeta y el *Qur'ān* y por ello tiene la autoridad de llevar a cabo un *ÿihād* ofensivo en contra de los infieles, con la responsabilidad de hacerlo una vez al año a menos que importantes circunstancias lo impidan. Los sunní desarrollaron la idea del sucesor del profeta (el califa) como gobernante único, y como el único autorizado para llevar a cabo el *ÿihād*, para combatir a los malos musulmanes o a los secesionistas y apóstatas mientras que los *šī* ʿí al no poder hacerse del poder absoluto del califato, dejaron esta delicada tarea al *imam* oculto como el único autorizado en llevar a cabo el *ÿihād* ofensivo. A estos modelos se añadió el *ÿihād* de Saladino y el de los otomanos, que implica el deber individual de cada musulmán para defender la religión y los territorios islámicos.

2.8 LA LEGITIMIDAD PARA LLEVAR A CABO EL ʿIHĀD

Algunos juristas que han intentado reconciliar el tono como se maneja el *ÿihād* en el *Qur'ān*, y el uso del *ÿihād* en términos del “llamado” para cumplir los designios de Dios, según la naturaleza del problema dentro de la comunidad y la época, básicamente identifican dos categorías y términos separados: el de *ḥarb* (guerra) y el de *ÿihād* (“esfuerzo”). El primero lo establecieron como el uso desmedido de la fuerza por algún virtuoso gobernante para derrotar al contrincante, y como medio utilizado para imponer el orden y las condiciones suficientes para llevar a cabo el segundo término, el de *ÿihād*, así éste siguió siendo más de orden moral, y de lucha interna en el corazón universalizado dentro de la comunidad política. Pero a pesar de ello el término siguió sin escaparse de ser relacionado con los problemas políticos. Entonces, debido a la innegable naturaleza divina del término del *ÿihād*, éste requiere de

aprobación religiosa para llevar a cabo una causa justa, mientras que el término de guerra requiere sólo de autorización política.

Parte del problema que concernía a las antiguas tribus de la península no solamente involucraba problemas de dimensiones religiosas, políticas y económicas, sino también de carácter moral social y personal, así pues, el *yihād* también fue el encargado de mantener el orden público. El ejemplo del profeta, como hemos estado reiterando, sigue sirviendo de inspiración para los distintos grupos fundamentalistas de la actualidad,¹¹¹ con el fin de recuperar la gloria perdida de tiempos pasados. Después de la década de los años setenta del siglo XX nuevamente se ha hecho muy popular, pero en la actualidad la legitimidad del término se cuestiona, y es distorsionada por los mismos musulmanes y como consecuencia goza de un gran desprestigio en todo el mundo.

En un principio se pensaba que el dirigente de la comunidad (el califa) tenía que poseer el poder político y religioso (sultán-*imam*). Según la tradición los primeros califas así lo hicieron, hasta que empeoraron los problemas de sucesión, lo cual llevó a la división del islam en dos vertientes. Las dos mayores vertientes del islam: la Sunní y la Šī ʿíta, difieren en la autorización necesaria para apoyar una guerra en el sentido del *yihād*, pero coinciden en que para declarar el *yihād* se requiere que éste sea legítimo y reconocido oficialmente por la autoridad correspondiente.¹¹²

Entre las diferencias que podemos detectar entre ambas vertientes se encuentran en la forma de interpretar el credo del islam y la de reconocer las autoridades que han de regir a la comunidad. Los šī ʿí derivan su nombre de -šī ʿíat ʿAlí-, o sea el partido o los seguidores de ʿAlí; quienes claman, entre otras cosas, que el sucesor del profeta tiene que venir de su familia, e insisten en que solamente aquellas personas que han recibido la guía divina pueden

¹¹¹ Sobre ideas acerca del fundamentalismo véase: Abrahamian, *Khomeinismo. Essays on the Islamic Republic*, pp. 13-17.

¹¹² En estas tradiciones en el *yihād* no existe la diferencia entre las guerras “regulares” e “irregulares” descrita con anterioridad. Zomosa, *Op. cit.*, p. 71.

ser líderes de la comunidad musulmana. Los sunní, por otra parte, toman su nombre de *sunna*, “costumbre”, refiriéndose específicamente a las tradiciones asociadas con los dichos y hechos del profeta. A diferencia de los *šī‘í*, entre los sunní no es necesario que el califa o el sucesor del profeta venga de su familia, puesto que en la antigua Arabia la autoridad del líder de la tribu no era hereditaria, a diferencia de la vertiente *šī‘í* que arraigó, principalmente, en Irán, donde por su longeva tradición en las distintas dinastías, están más acostumbrados a lidiar con las ideas de poderes heredados de un miembro a otro de una familia. Estas diferencias han provocado grandes luchas históricas entre ambas fracciones. Debido a su tradición histórica este tipo de islam arraigó principalmente en Irán donde desde 1501 se convirtió en la religión oficial del país.

Como ya mencionamos en el islam sunní se formaron cuatro escuelas para la interpretación de la ley: la *Fiqh-el-Hanafí*, fundada por Abú Hanifa al-Numan (699-767); la *Fiqh-el-Malikí*, fundada por Malik Ibn Anas Šafí (714-796), la *Fiqh-al-Šafiy* fundada por Abú ‘Abd Allah Ibn Idris al-Šafiy, (767-820) y la *Fiqh-al-Hanbalí*, fundada por Aḥmad Ibn al-Hanbal (780-855). Mientras que entre los *šī‘í* existen principalmente dos escuelas jurídicas: la *Zaydí* y la *Jafarí*. A lo largo del tiempo ambas se fragmentaron en varios movimientos, sectas o ramas, como la de los quintistas o zaidíes, muy próximos al sunnismo; o como la de los duodecimanos que es la rama principal del *šī‘ismo* misma que reconoce a doce imames; Muḥammad al-Montazar es el duodecimano imam y el último que existe hasta el momento, se encuentra en un estadio desde el año 874, que ellos llaman “periodo de gran ocultación”. Los duodecimanos predominan en Irán, Iraq, el Líbano y Bahreín; mientras que el grupo de los septimanos o isma‘ilíes se dividen en drusos, nizaríes, nusayríes, etcétera. Siendo el líder espiritual de algunos de ellos Agá Jan, cuyo liderazgo proviene del linaje de imames procedentes de la India. Los duodecimanos también creen en el regreso de un *Mahdī* (Mesías) para que salve al mundo, lo mismo que los isma‘ilíes.

El *šī* *‘*ismo es una fe nacida de la opresión, fue la religión oficial de imperios y actualmente lo es de Estados del norte de África así como de Irán y Omán; también ha llevado a cabo guerras justas de liberación, expansión y conquista.¹¹³ Debido a las diferencias entre sunnís y *šī* *‘*ies antes referidas, así como a otros problemas de interpretación histórica, de intereses particulares y de sucesión con respecto a quién y cómo debe liderar la *umma* entre ambos grupos, existe una longeva rivalidad entre iranés y árabes, pues los iranés son predominantemente *šī* *‘*y y la mayoría de los árabes son sunní. De esta manera, cuando se suscitaron los problemas entre Irán e Iraq después de la revolución iraní, la comunidad nuevamente se vio dividida y tomó partido por uno u otro bando, y ambos países declararon un *yihād* en contra del otro.

Ambas tradiciones religiosas islámicas aceptan que el líder de la comunidad debe ostentar tanto los poderes políticos como religiosos legitimados por el ejemplo del profeta. No obstante, en la práctica los califas funcionaron como gobernantes temporales teniendo que recurrir a las autoridades religiosas especializadas, para que los aconsejaran en los asuntos de Estado. Aunque esto también es cierto para los *šī* *‘*, debido a la tradición histórica el *imam* se restringió a dirigir y salvaguardar los asuntos religiosos de la comunidad mientras que los califas retuvieron el poder político, e incluso formaron una cierta jerarquía entre el clero, haciendo más fácil el control de las decisiones religiosas. Lo cual no sucedió con los sunní, aparte de no formar una jerarquía religiosa, los líderes religiosos siguieron interviniendo en los asuntos de estado, y debido a esta tradición el *imam* sunní se siente con absolutos derechos de participar en los asuntos políticos del estado siempre que así lo decida.

Con respecto a la toma de decisiones sobre quién y cómo debe ser declarado el *yihād* en ambas tradiciones religiosas, la posición sunní sostiene que un *yihād*, tanto ofensivo como defensivo, puede ser declarado y llevado a cabo por cualquier autoridad recta musulmana en

¹¹³ Esposito, *Guerras profanas...*, *Op. cit.*, pp. 52-53.

contra del *Dār al-ḥarb*, pues interpretan que históricamente la expansión del islam se llevó a cabo por un objetivo ofensivo emprendido para establecer un orden político y social islámico, ya que la revelación islámica es un credo basado en la unicidad de Dios (*tawḥīd*),¹¹⁴ que guía a los hombres hasta el Día del Juicio. Por lo mismo, uno de los principales objetivos de su jurisprudencia es el de proveer, el de ser una guía para el gobernante en su mandato y un apoyo en sus decisiones bajo principios islámicos. No obstante, mucha de la interpretación sobre quién, cómo y bajo qué circunstancias debe ser declarado un *yihād* queda en gran medida supeditada al criterio personal de cada *imam*. Pero, por otra parte, la posición *shī‘a* es más clara con respecto a esto, y establece que sólo el *imam* -ausente- escogido por Dios desde la ocultación o muerte de ‘Alī, al cual siguen esperando desde entonces, tiene la capacidad para unir al pueblo en forma política y religiosa, y es quien puede y tiene la autoridad política y moral para llevar a cabo un *yihād* ofensivo; y sólo en la auto-defensa¹¹⁵ la autoridad religiosa puede llevar a cabo los designios de Dios por medio del *yihād*, pues se le considera que sólo ella tiene un juicio infalible en la ausencia del *imam*. Si la comunidad se encuentra en peligro entonces es un deber colectivo defender a las familias y las propiedades por medio del *yihād*, así la comunidad puede juzgar la situación y actuar como considere necesario; por ejemplo, algunas guerras que se llevaron a cabo entre Irán y Rusia en siglo XIX fueron incluso consideradas como *yihād*. Por lo tanto, el ejercicio del *yihād* es la responsabilidad del *imam* o del califa, y así también lo aclara Abu Yusuf, quien dice: “Ningún ejército marcha sin el permiso del *imam*”. Similar a lo que dice Abu al-Ḥasan al-Mawardi al referirse a las

¹¹⁴ El *Tawḥīd* en el islam es la comprensión de que todo lo que existe es unidad, la unidad de todo lo que existe con *Allāh*, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, p. 196. Muḥammad ‘Abdul Haq, “The perspective of At-Tauḥīd”, pp. 9 y 17. Fulton, A. S., “Chikh Mohammed Abdou. Rissalat al Tawhid”, pp. 869-872. Muḥammad Abdul Haq, “The Meaning and Significance of the Shahadah”, en: *Islamic Studies*, p. 172.

¹¹⁵ Johnson, and John Kelsay (Edi.), *Cross, Crescent,...* *Op. cit.*, pp. xv-xvi. Esposito, *Guerras profanas...*, *Op. cit.*, p. 54.

responsabilidades del *imam*, al enfatizar que esa guerra no puede llevarse a cabo sin el permiso del *imam*.¹¹⁶

Por consiguiente, vemos que la posición acerca de cómo, quién y bajo qué circunstancias debe llevarse a cabo el *yihād* en la tradición sunní es más laxa y menos restringida que entre los *šī* *‘í*. Las autoridades religiosas de esta última tradición, en la práctica, separan más las cuestiones religiosas de las políticas, por lo tanto se consideran como los únicos capaces de declarar un *yihād* por cuestiones religiosas o las que ellos consideren como las más pertinentes, mostrando con esta actitud un mayor control con respecto a qué debe de ser considerado como *yihād*, o una guerra defensiva u ofensiva, así como quién debe participar en ellas. No obstante, ésto no sucede con la rama sunní, puesto que en ella los asuntos seculares están más entremezclados con los religiosos, y cualquier autoridad religiosa puede declarar un *yihād*, e interpretar el término como mejor le convenga; por ello vemos que en los territorios controlados por los sunní, los *yihād* son más comunes y allí es menos probable que se pongan de acuerdo en qué es un *yihād*; lo que provoca que los ideólogos se apoderen de la doctrina en tiempos de crisis.

A pesar de las diferencias existen algunos preceptos generales aceptados en ambas tradiciones con respecto a la doctrina. El *yihād* funciona también como una forma de protección y defensa del islam contra todo tipo de intrigas y conflictos. Sirve para salvaguardar el prestigio del islam y su seguridad moral, así como el de las propiedades amenazadas tanto por fuerzas internas como externas; ya sea en forma ofensiva y defensiva aunque no sea explícitamente un principio fundamental, pues está prescrito en la *Šarī’a* y en algunos *hadit* que este término se utiliza para el combate declarado únicamente en nombre de Dios contra los opresores y los enemigos del islam. Es un sacrificio supremo que de una forma u otra involucra a todos los musulmanes en un deber colectivo (*Farid al-kifaya*), pues

¹¹⁶ Zawati, *Is Jihad a Just War?*, *Op. cit.*, p. 14.

todos tienen el deber de crear el ambiente de libertad y de expresión para comunicar el mensaje del islam a los demás y darles la oportunidad de autoconvencerse de los beneficios de la religión, aunque esto no debe hacerse necesariamente por medio de la fuerza pero sí está justificada, no obstante que los designios de Dios por lo regular son pacíficos. Su cumplimiento con un número suficiente de creyentes dispensa a los otros a participar, pero también se enfatiza que si alguien toma por su lado el *yihād*, el resto de la comunidad está exenta de la responsabilidad de tales actos; aunque, por otra parte, si oficialmente se declara el *yihād* y nadie participa, todos de igual manera son responsables, pues también puede convertirse en un deber fundamental e individual (*fard al-ayn*),¹¹⁷ asimismo, si un estado musulmán es atacado por un estado no musulmán, los demás gobiernos vecinos musulmanes tendrían el deber de ayudarlo, y si ello no es suficiente los musulmanes del mundo entero deben colaborar en el combate.¹¹⁸

2.9 CONFLICTOS RELACIONADOS AL YĪHĀD

Según los tiempos y las necesidades del momento la comunidad musulmana ha lidiado con innumerables retos, por ello ha sido necesario modificar ciertas doctrinas ya existentes, o crear otras a raíz de interpretaciones y nociones heredadas de la antigüedad. En el caso de los territorios administrados por el islam (*Dār al-Islam*), se trata de implantar la Ley (*Šarī'a*) y los usos y costumbres del profeta (*Sunna*). Los grupos no musulmanes que viven en territorios administrados por el islam, son administradas conforme a códigos legales distintos, que varían según las épocas, los lugares y los gobernantes en turno. Al *yihād*, durante los periodos de expansión del islam, además de instrumento de motivación y adoctrinamiento de estas minorías, se le utilizó para transformar el *Dār al-ḥarb* en el *Dār al-Islam*, como respuesta de las necesidades del momento, y para ello se llevaron a cabo guerras santas en contra de los enemigos del islam o de las comunidades no musulmanas en caso de negarse a ser controladas

¹¹⁷ Maillou, *Op. cit.*, p. 184.

¹¹⁸ Abú Al-Ala Al-Maududi, *Los principios del Islam*, pp. 136-137.

o de rehusarse a pagar el impuesto correspondiente. Así, bajo el pretexto de querer llevar a toda la humanidad al *Dār al-Islam*, o a un reino gobernado bajo los preceptos divinos de la ley coránica se quiso convertir a la humanidad, y para ello se utilizó el *yihād*. Sin embargo, el empleo de la doctrina del *yihād* no ha sido la única manera de lidiar con los otros pueblos en tiempos de paz o de guerra, también hubo toda clase de negociaciones, intermediaciones y tratados entre las distintas comunidades, e incluso doctrinas para confrontar otras concepciones, como la idea de la “Gente de Libro” aplicada para otros pueblos no islámicos que vivían bajo gobiernos musulmanes, o formulando otras distintas consideraciones basadas en códigos legales y religiosos.¹¹⁹

El término *yihād* sufrió modificaciones y se amplió para asociarlo a los conceptos de justicia y bienestar para toda la humanidad. Se convirtió a su vez en una invitación de fe (*al-dā‘iyya*) para que toda la humanidad aceptara la religión. Por lo tanto, el concepto de *yihād* es más complejo y abarca una mayor esfera que el de guerra justa de occidente que involucra el *Jus ad bellum* y el *Jus in bello*, de ahí que occidente no pueda entender la concepción islámica de guerra santa y justa si no las compara con sus propias concepciones. El término *bellum justum* existe desde la antigüedad y está presente en los trabajos de los filósofos griegos tales como Platón y Aristóteles, en tanto que los romanos utilizaron el término de *jus fetiale*. Para Aristóteles la guerra solamente debía ser llevada a cabo para asegurar la paz, enfatizando los casos de: auto-defensa, para establecer la hegemonía del bando superior, y para consolidar el control político sobre aquellas pueblos que merecían ser esclavizados. El término de Guerra Justa también ha sufrido una serie de cambios y adaptaciones en los diferentes parámetros históricos y por ello conviene recordar algunos datos fundamentales. En la época medieval el concepto de *bellum justum* fue retomado nuevamente por san Agustín y santo Tomás de Aquino. Tomás de Aquino enfatiza tres elementos que tienen que estar involucrados en la

¹¹⁹ Khadduri, *Op. cit.*, pp. 53-54.

guerra justa: la autoridad del príncipe, la causa justa y la correcta forma de aplicarla. Al mismo tiempo distingue siete tipos de guerras, cuatro son “justas” y tres son “injustas”: las justas son: las *bellum romanum*, emprendidas por los creyentes en contra de los infieles; la *bellum judiciale*, llevadas a cabo por los creyentes con la autoridad de un juez; la *bellum licitum*, declaradas por la autoridad de un príncipe y la *bellum necessarium* comenzada por los creyentes como un acto en auto-defensa. Las guerras injustas son: la *bellum praesumptuosum* desarrolladas por los rebeldes; la *bellum temerarium*, por los creyentes en contra de la autoridad legal y la *bellum voluntarium* puesta en práctica por los creyentes con su propia autoridad.

Posteriormente el término es secularizado por pensadores del siglos XVII y XVIII. Entre ellos estaba Hugo Grotius quien tras emprender un movimiento legal de reforma sintetiza las ideas del derecho natural y el *jus gentium*. De acuerdo a Grotius hay tres tipos de guerras justas: la de auto-defensa, para recobrar lo robado, y la planeada para infligir un castigo. Estos trabajos sirvieron como base para los posteriores postulados para estructurar la Carta de Las Naciones Unidas, para limitar los estragos de las guerras y defender a los inocentes y sus derechos.¹²⁰ Hay razones de peso para pensar que las normas en las cuales se basan estos postulados tienen sus orígenes o están influenciadas por fuentes jurídicas islámicas; como las reglas incluidas en *Las Siete Partidas*, escritas bajo el patrocinio del rey Alfonso X “El Sabio”, por el jurista castellano Ruíz, Martínez y Rolando entre el 1256 y el 1265. Este documento trata básicamente sobre las leyes y normas de la guerra, la legislación, las políticas y la ley penal. Asimismo, los trabajos de los primeros filósofos europeos parecen estar grandemente influenciados por los de sabios musulmanes, por ejemplo se afirma que santo Tomás de Aquino estaba muy familiarizado con las obras de al-Ghazali (n. 1058) e Ibn Rushd (n. 1126), y que se basó en ellos y otros similares para componer su *Summa Teológica*.

¹²⁰ Este y los siguientes postulados, hasta donde las fuentes lo indican, fueron tomados de la obra de Zawati, *Is Jihad a Just War?*, *Op. cit.*, pp. 104-105; lo cual es responsabilidad del autor y por el momento no tenemos forma de darles una mejor fundamentación o seguimiento, ya que además no es en sí el tema que nos atañe.

Y en la misma forma, se afirma que los trabajos del ya mencionado Hugo Grotius como su “*De jure belli ac pacis librites*”, se sustentaron en los estudios de los juristas españoles Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, los cuales a su vez, basaron sus postulados en los de los juristas islámicos donde están reguladas las conductas y las limitantes del *yihād*, mismos que se inspiran en normas jurídicas de otros antiguos pueblos del Medio Oriente. No obstante, perdura la negación a estas afirmaciones por parte de Occidente, pues se empeña en desconocer que el trabajo de sus principales juristas se sustente o inspire en las obras de los pensadores islámicos, que escribieron antecediendo varios siglos a los autores europeos.¹²¹

El *yihād* puede involucrar a todos los miembros de la *umma* y no solamente al ejército a luchar bajo un combate convencional y no convencional aumentando la severidad del conflicto para realizar los designios de Dios. No obstante, queda establecida la protección para los civiles durante las guerras, haciendo diferencia entre los combatientes y los no-combatientes, respetando los lugares neutrales (o sagrados), áreas residenciales, personal de asistencia o ayuda médica, etcétera, pero sobre todo se trata de enfatizar que las guerras auspiciadas bajo el *yihād* son la excepción y no la regla.¹²²

Ibn Jaldún también marca la diferencia entre los tipos de guerras, y distingue entre “guerras del *yihād* y de justicia” y “guerras por sedición y persecución”. El primer tipo son definidas como guerras punitivas en contra de rebeldes o religiosos, y el segundo tipo consiste en guerras conducidas por tribus y naciones bárbaras que viven del botín, sin embargo el historiador no hace mayores aclaraciones.¹²³

La mayoría de las interpretaciones jurídicas finamente quedaron compiladas en la sección llamada *Siyar*, hechas por los juristas musulmanes. Por lo tanto, de manera general y de acuerdo al islam, la guerra puede ser declarada para la protección y preservación de los fundamentos de la religión y los deseos de Dios y:

¹²¹ *Ibidem*, pp. 107-109.

¹²² Zomosa, *Op. cit.*, p. 73.

¹²³ Peters, *Op. cit.*, p. 123. Ibn Jaldún, *Op. cit.*, Libro Tercero, pp. 437, 493 y 494.

- 1) En caso de agresión por parte de los infieles.¹²⁴
- 2) Cuando los infieles han echado a los musulmanes de sus casas.¹²⁵
- 3) Cuando los musulmanes son objeto de persecución y tortura en otros países y buscan ayuda de otros musulmanes.¹²⁶
- 4) Cuando hay un rompimiento de una tregua o una traición.¹²⁷
- 5) Cuando los infieles atacan la religión del islam.¹²⁸

De la misma forma se especifica el tratamiento que debe darse al enemigo y al creyente que reside dentro del territorio musulmán, a los que viven en su propio territorio y a los que se encuentran en la zona de guerra. Además, se especifican los actos permitidos en la guerra y sobre la muerte de los no-combatientes por accidente, sobre la propiedad capturada durante la guerra y los suministros útiles de todo tipo. También se especifican los actos prohibidos en la guerra, los postulados y los acuerdos de las treguas, el tratamiento hacia los prisioneros de guerra, las repatriaciones, los criterios para ejecutar a alguien, la esclavitud, etcétera.¹²⁹

En forma análoga se hicieron más clasificaciones del *yihād*. Ibn Qayyīn al-Āwziyya (m. 1089) distinguió cuatro tipos de *yihād*: la lucha contra uno mismo, la lucha contra el mal, la lucha contra los no-creyentes y la lucha contra los hipócritas. Por su parte, al-Mawardi distinguió dos grandes categorías: las guerras de interés público y las guerras en contra de los politeístas y apostatas. Por lo tanto, las guerras quedaron supeditadas en dos categorías: las de lucha moral y las luchas armadas.¹³⁰

¹²⁴ *Corán* II: 194, II:190.

¹²⁵ *Corán* II: 191, XXII: 40.

¹²⁶ *Corán* XXII: 39, VIII: 72, II: 217.

¹²⁷ *Corán* VIII: 56-57, VIII: 58.

¹²⁸ *Corán* IX. 12, II: 217.

¹²⁹ Raza Naqvi, *Op. cit.*, pp. 28-40.

¹³⁰ Zawati, *Is Jihad a Just War?*, *Op. cit.*, p. 29.

En el siglo XIX apareció un movimiento “reformista”, el cual le dio una nueva interpretación a la doctrina del *yihād*, dando paso ahora a un *yihād* de purificación”.¹³¹ Esta tesis fue desarrollada por el pensador indio Sayyid Aḥmad Khan (1817-1898), como un intento para tratar de separar la esfera política de la religiosa. El movimiento se dio durante la ocupación británica en la India. Tras la rebelión musulmana de 1857 y como forma de castigo, los ingleses empezaron a favorecer en el ejército y los servicios gubernamentales a los hindúes; los musulmanes fueron, según se supo, motivados por el *yihād* pues deseaban la restauración del gobierno de los Moghul. Sayyid Aḥmad Khan, tras una nueva lectura del libro sagrado y consciente de las debilidades del islam, intervino y aseveró que el *yihād* solamente era obligatorio en caso de una “opresión positiva u obstrucción de la práctica de la fe...”, pues deseaba demostrar que el islam no prohibía la cooperación con los británicos, pues al fin y al cabo éstos no obstruían la práctica de la religión,¹³² y por ello no había obstáculo alguno para ser parte y presentar servicio a la Corona británica, con ello se quería demostrar además que el islam podía dar solución a todos los problemas pues podía adecuarse a los sistemas y ser parte de la modernidad.

Este tipo de discusiones continuaron durante las décadas de 1870 y 1880, pues se seguía debatiendo sobre la incorporación de valores y modelos educativos occidentales y los pensadores se inclinaban por una nueva reinterpretación de las fuentes islámicas, ya que se deseaba quitar los obstáculos religiosos que impedían el progreso y la penetración de la civilización y las ciencias de Occidente; pero al mismo tiempo deseaban convencerse a ellos mismos y a Occidente que el islam era compatible con la modernidad, para defenderse así de los ataques ideológicos occidentales.¹³³ A finales del siglo XIX, en la zona de Medio Oriente y en especial Egipto, para hacer frente al colonialismo europeo se desarrolló la idea de que el *yihād* era exclusivamente defensivo, sin embargo, allí no se compartía la idea del modernismo

¹³¹ Como el movimiento radical de los waḥḥābīes en Arabia contra musulmanes considerados falsos creyentes.

¹³² John Esposito, (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, p. 372.

¹³³ Peters, *Op. cit.*, pp. 161-162.

indio y así pensaron que el *ḡihād* también era aplicable en caso de que un agresor extranjero invadiera territorios musulmanes por razones políticas o económicas.¹³⁴

2.10 LA DOCTRINA EN EL ESTADO NACIONAL

A principios del siglo XX el *ḡihād* tenía poca importancia y popularidad, pues se le interpretaba más como una mera lucha espiritual y ejemplar de aprendizaje de valores islámicos. No obstante, en 1914 el decadente imperio Otomano declaró un *ḡihād* buscando el apoyo musulmán como medida para evitar su caída ante las potencias europeas, pero a pesar de que sus súbditos reconocían lo justo de la lucha, en general, los otomanos sólo recibieron apoyo moral. Después del desmembramiento del imperio Otomano surgieron varios movimientos nacionalistas árabes con nuevos proyectos de modernización, entre ellos había quienes planteaban un nuevo proyecto de Estado con la separación entre religión y Estado, ello se dio como respuesta de una movilización político-nacionalista. Sin embargo, después de su fracaso, fueron eclipsados por organizaciones y discursos religiosos y fundamentalistas que pudieron entusiasmar y movilizar a un mayor número de personas con el uso de símbolos religiosos; y a raíz de una nueva manipulación de los aparatos religiosos aparece nuevamente el término del *ḡihād*, el cual de forma renovada terminó reducido a tergiversaciones en su doctrina, quedando simplificado únicamente a sus connotaciones militares y equiparado al término de la guerra santa cristiana, como se ha venido observando,¹³⁵ y se le retomó como combate santificado por parte de los nuevos grupos fundamentalistas, para derribar a los gobiernos que descuidaron los aspectos religiosos.

¹³⁴ Peters, *Op. cit.*, pp. 125-127.

¹³⁵ Debemos recordar que gran parte del atraso e inestabilidad tanto política como económica, que vive el mundo musulmán en nuestros días, se debe a que la mayoría de los Estados musulmanes modernos no existían como tales hasta hace relativamente pocos años. Las fronteras y gobiernos fueron artificialmente trazados por las potencias europeas antes de salir de la zona, como forma para desestabilizar la región y crear nuevos modos y vínculos de intervención una vez que se completara la salida física. Así, por ejemplo: Pakistán fue creada en parte por Gran Bretaña, los franceses crearon Líbano tomando partes de Siria, los británicos trazaron las fronteras de Iraq, Kuwait, y de Transjordania (Jordania), así como de los pequeños países del Golfo Pérsico, etcétera. Y para empeorar las cosas también las potencias coloniales decidieron qué familias debían gobernar y cómo, aunque el pueblo no los reconociera.

En la búsqueda de respuestas a las agresiones e infiltraciones por parte de Occidente en el mundo islámico surgió una nueva generación de juristas, pensadores y activistas con todo tipo de ideas y explicaciones para tratar de solucionar y encontrar una lógica a los problemas que se presentaban. Principalmente trataron de entender por qué el mundo musulmán se había atrasado de tal manera en comparación con Occidente, y para combatirlo se desarrolló la idea de un nuevo *ġihād* en contra del colonialismo europeo, acompañado con uno de purificación. En este nuevo *ġihād* se busca obtener un sustento mítico que valide una organización superpuesta a lo que consideran un mal gobierno, así pues, busca y encuentra la respuesta en la temprana expansión del islam y en el ejemplo del profeta. Por medio de esta doctrina también se “adoptan” pueblos, iniciando cambios políticos ininterrumpidos.

Entre los principales reformadores del siglo XX podemos citar a Muḡammad ʿAbduh (1849-1905) y a Muḡammad Rašid Riḡa (1865-1935). Estos pensadores argumentaban y opinaban sobre la pacífica coexistencia entre estados islámicos y no islámicos, y sobre que el *ġihād* sólo era permisible como medida de auto-defensa, quizás con estas aseveraciones dejaban la puerta abierta a la declaración del *ġihād* como respuesta a la opresión colonial. El pakistaní Sayyid al-A ʿla al-Mawdudi (1903-1979), en 1939 llegó a la conclusión de que los musulmanes se encontraban en tal situación de atraso porque habían sucumbido a un nuevo periodo de *Ķāhiliyya*,¹³⁶ pues interpretaba que el mundo musulmán se había apartado del islam como en los tiempos previos al profeta y por ello sufría. Algunos de estos pensadores afirmaban que el verdadero islam era incompatible con las nuevas formas de gobierno que sólo funcionaban para unos cuantos y no para Dios; así al-Mawdudi vuelve a dividir al mundo a la manera maniquea en un mundo convertido en campo de batalla con fuerzas opuestas unas a otras; y afirmaba que la única manera de cambiar las cosas es volviendo al islam correcto a través del *ġihād* como actividad religiosa en contra de las

¹³⁶ Peters, *Op. cit.*, pp. 352-354. Este término es muy importante y también se lo apropiaron los fundamentalistas. Cada uno de ellos le han dado distintos significados, pero coinciden en que representa y describe una sociedad corrompida, como la occidental en su manera de ver las cosas. Esposito, *Guerras Profanas*, *Op. cit.*, pp.45-46.

fuerzas del mal. El hombre ha “vuelto” a gobernar para sí mismo y para otros hombres – decía- y ya no para Dios, por lo cual el verdadero musulmán está rodeado por la apostasía, por ello debe aplicarse el *yihād* como medida defensiva.

Al-Mawdudi define dos tipos de *yihād*, uno en contra de los que no creen y otro en contra de los creyentes. En el último distingue tres categorías: una que va dirigida en contra de los apóstatas (*ahl al-ridda*), contra los rebeldes (*ahl al-bagui*), y en contra de aquellos que con su comportamiento desconocen la autoridad del *imam* (*al-muharabin*).¹³⁷ Entre sus principales seguidores encontramos a Ḥasan al-Banna (1906-1949), fundador de los Hermanos Musulmanes en 1928, quien retomó postulados de al-Mawdudi para combatir los males y las carencias que a su consideración presentaban el marxismo y el capitalismo occidental, para ello elaboró toda una serie de tratados y estudios con el fin de fundamentar sus acciones e inspirar a otros a hacer lo mismo. A pesar de algunas diferencias con al-Mawdudi en general coincidía con él en que:

“1.- El islam es una forma de vida total y englobadora que guía a cada persona, a la comunidad y la vida política.

2.- El *Qur’ān*, la revelación de Dios, y la *Sunna* del Profeta y la primera comunidad de musulmanes son los fundamentos de la vida musulmana y proporcionan los modelos que guían las acciones cotidianas.

3.- La ley islámica proporciona el ideal y el anteproyecto para una sociedad musulmana moderna que no dependa de los modelos occidentales.

4.- La desviación del islam y la dependencia de Occidente son las causas de la decadencia musulmana. Un retorno al camino verdadero del islam devolverá la identidad, el orgullo, el éxito, el poder y la riqueza a la comunidad islámica en esta vida y la recompensa eterna en la otra.

5.- Se deben utilizar y emparejar la ciencia y la tecnología. Ambas se deben poner en práctica dentro de un contexto islámico, no mediante la dependencia de culturas occidentales ajenas, para evitar la occidentalización y secularización de la sociedad.

¹³⁷ Esposito, *Guerras Profanas...*, *Op. cit.*, p. 67.

6.- El *ŷihād*, esforzarse o luchar, tanto a escala personal como por la comunidad, las ideas y la acción para implantar la reforma y la revolución islámica, es el medio de llevar a cabo una islamización exitosa de la sociedad y el mundo.”¹³⁸

Así pues, ambos postulan una lucha entre las fuerzas de Dios y Satán, el bien y el mal, la oscuridad o ignorancia y la luz. No obstante, al-Mawdudí reconoce que el concepto de *ŷihād* ha llegado a ser muy difícil de entender también para los musulmanes debido a dos errores de interpretación: 1) El islam no es una religión en un sentido de creencias, oraciones y rituales; en vez de ello se trata de un sistema global para aniquilar todos los sistemas tiránicos y malvados del mundo, para aplicar su sistema propio en beneficio de la humanidad; y 2) Los musulmanes no son una nación en el sentido convencional del término, pues el islam insta “a toda la humanidad a llevar a cabo la revolución y la reforma”, por ello el islam es: “un concepto y una ideología revolucionarios que intentan cambiar y revolucionar el orden social mundial y reconfigurarlo según sus propios conceptos e ideas”. Este pensador ve a los musulmanes como los encargados de llevar a cabo un *ŷihād* para realizar este plan revolucionario, y resalta: “el *ŷihād* no es una guerra entre naciones con fines egoístas o materiales,” sino una “lucha por la causa de Dios”.

Y señaló que:

“El objetivo del *ŷihād* islámico es eliminar el gobierno de sistemas no islámicos, y establecer en su lugar un sistema islámico de gobierno... Ninguna ideología revolucionaria gana los principios del bienestar de la humanidad como un todo – como opuesto a los intereses nacionales – pueden restringir sus metas y objetivos dentro de los límites de un país o nación en particular.”¹³⁹

Sayyid Quṭb (1906-1966) también se basó en Mawdudí y en su tratado sobre el término. Elaboró un legado ideológico que incorpora todas las variantes históricas del *ŷihād*, desde sus comienzos con las reformas del profeta hasta el de los *jāriŷŷes* y los Asesinos, para llegar a la conclusión y declarar que: “Cualquiera que entiende este carácter particular de la religión podrá además entender el lugar del *ŷihād bi al-saif* (“luchar con la espada”), el cual

¹³⁸ *Ibídem*, pp. 67-68.

¹³⁹ Abú Al-Ala Al-Maududí, *Jihad*, p. 12.

esta para limpiar el camino para luchar a través de la predicación del movimiento islámico”. La necesidad de aplicar el *ŷihād* es constantemente enfatizada por Quṭb: “La lucha en contra del incrédulo tiene dos aspectos: el ideológico y el físico. Pero el aspecto físico es el *ŷihād*.” Y por ello entre los lemas de la hermandad musulmana egipcia esta el de: “El Profeta es nuestro ejemplo, el *Qur’ān* es nuestra guía y la lucha (*ŷihād*) es nuestra vía”. Este pensador transformó la antigua ideología de Ibn Ṭaymiya, al-Banna y Mawdudi dentro de un movimiento armado, e hizo suya la meta de construir una comunidad y gobiernos islámicos, pues éstos son de origen y mandato divino y por ello no hay otra alternativa para resolver todas las dificultades presentes.¹⁴⁰

Parece evidente que en ausencia de libertades y derechos políticos el derecho de rebelión asume un carácter religioso.¹⁴¹ Las posturas y definiciones de al-Mawdudi continuaron siendo desarrolladas por otros reformadores como el Ayatollah Jomeini de Irán y grupos extremistas. Algunos grupos han tomado las ideas de Mawdudi más literalmente como al-Takfir wa al-Hijrah y Al-Jihad Al-Islami,¹⁴² mientras que otros grupos han llevado a cabo el *ŷihād* y el combate a la nueva *Ŷāhiliyya* de otra manera,¹⁴³ como es trabajando dentro de los sistemas particulares de un gobierno creando reformas y trabajos de asistencia social y de caridad, como la construcción de escuelas y mezquitas, de la forma en que lo hizo, por ejemplo, el Frente de Salvación en Argelia y en la forma en que Abd al-Qadir operó su orden qadirí local, para expandir su movimiento en la revuelta ulterior de 1871, donde también la

¹⁴⁰ Esposito, *Guerras Profanas...*, *Op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁴¹ Étienne, *Op. cit.*, p. 166.

¹⁴² Antes del asesinato del presidente egipcio Anwar Sadat in 1981, grupos militantes habían emitido un comunicado de 54 páginas titulado *The Neglected Duty*, que proveía la justificación teológica que justificaría el asesinato de Sadat. Fue escrito por un ingeniero eléctrico Muḥammad al-Farag, ideólogo de Jihad islámico. Sostenía que el *ŷihād* era el sexto pilar del islam, olvidado u ocultado por los ulemas y musulmanes: “El yihad [...] por la causa de Dios (en el camino de Alá), pese a su importancia para el futuro de la religión, ha sido olvidado por los ulemas [...] de esta época. [...] No cabe duda de que los ídolos de este mundo sólo pueden desaparecer mediante el poder de la espada.” Esposito, en: *Guerras Profanas...*, *Op. cit.*, pp. 80-82. El autor (Esposito) no hace mayores referencias, y sólo se limita a citar su fuente: Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty*, Nueva York, Macmillan, 1986, p. 161.

¹⁴³ Ronald Nettler, “A Modern Islamic Confesión of Fiat and Conception of Religion: Sayyid Quṭb’s Introduction to the Tafsir, fi Zilal al-Qur’an”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 1 (1994), 102-114, <http://www.jstor.org/> Thu. Dec. 1:49:49 2005, p. 109.

orden Rahmaniyya tuvo un papel importante. De manera similar diversos pensadores en el islam han buscado desarrollar otras teorías que apoyen sus postulados, como la teoría de la *tawhīd*, o “la unificación”, la vuelta a la “unidad” (con Dios) como filosofía religiosa que pueda acompañar a la del *ḡihād*,¹⁴⁴ aunque esté comprobado que no siempre haya existido una misma doctrina del *ḡihād* en todas partes aceptada universalmente, pues no ha sido el producto de la interpretación de un solo individuo, sino todo lo contrario, es el producto de muchos individuos que han interpretado los textos religiosos y políticos en tiempos determinados con necesidades y contextos únicos.

2.11 LA IDEA DE LA UNIÓN ISLÁMICA

Desde el punto de vista islámico el reconocimiento de la unicidad de Dios es el prerequisite para establecer las relaciones de paz o treguas entre los musulmanes y los no musulmanes. Para los musulmanes es como la “carta civilizadora” para establecer, posteriormente, cualquier tipo de relación cordial con otros estados, por ello al reconocimiento de la unicidad de Dios se le compara con la Carta de aceptación de las Naciones Unidas. Lo cual implica un espacio abierto a todas las naciones amantes de la paz deseosas de llevar a cabo sus obligaciones como miembros de la comunidad internacional y deseosas de hacer valer sus derechos y obligaciones, etcétera.¹⁴⁵ *Al-Tawhīd* es el término árabe que significa “unión”, “unificación”, “hacer la unión” (con Dios). Para muchos activistas árabes del siglo veinte es la doctrina axial que realmente define al islam, pero para otros no es una doctrina, pues según ellos no es una creencia sino una acción que elimina cualquier tipo de idolatría permitiendo la libre convivencia.

El término tiene un desarrollo moderno con bases profundas utilizadas por antiguos teólogos. No está mencionado en el *Qur’ān*,¹⁴⁶ y el *Qur’ān* es la fuente de la ley, interpretada por la *sunna*, por lo tanto el *Qur’ān-Sunnah* constituyen la fuente de la ley en el islam. El

¹⁴⁴ Esposito, *Op. cit.*, pp. 190-197.

¹⁴⁵ Peters, *Op. cit.*, p. 141.

¹⁴⁶ Esposito, *The Oxford Encyclopedi...*, *Op. cit.*, v. IV, p. 190.

concepto deriva de la forma verbal *wahhada* que proclama la unicidad de Dios, y algunos estudiosos musulmanes afirman que lo sugiere claramente la *al- šahādah: La ilah illa Allāh wa Muḥammad rasul-l-Allāh* – “No hay más dios que Dios y Muḥammad es su profeta”-, así como la sura 112:1-4:

Dí: Él es Dios, único.
Dios es impenetrable
No ha engendrado ni ha sido engendrado
Y no hay nadie igual a Él.

Es un pasaje recitado como parte de los cinco rezos del día. El islam hace énfasis en la absoluta unidad de Dios. *Al-Tawḥīd*¹⁴⁷ viene de la palabra *wahid*, que significa Uno, y así se dice: *Allah Wahid*, *Allāh* es Uno, por lo tanto *tawḥīd* quiere decir también unidad o reunificación y su contrario es el *shirk*, esto es, “asociación”, que en este caso significa asociar a Dios con algo o alguien lo cual no es aceptado, pues se corre el riesgo de tomar ese algo añadido como algo divino parte de Dios, y corre el riesgo de ser venerado por la gente. A este término puede utilizársele en dos sentidos: Para dar nombre a la enseñanza fundamental del islam expresada en su fórmula de que “No hay más dios que Dios”, es decir, sólo en las manos de Dios está el sentido y destino de todo el universo; y el otro sentido, es el camino que sigue el musulmán, que es lo que significa en realidad esta enseñanza básica. Según algunos estudiosos el término no debe traducirse como “monoteísmo” como suele hacerse, pero ello tampoco es impreciso pues en realidad no se aclara el verdadero sentido del significado de *tawḥīd*, pues sólo implica en el islam la idea de querer separarse de una vez por todas de la mentalidad “dualista” o “trinitaria” característica de otras religiones.

El *tawḥīd* en el islam es la comprensión de que todo lo que existe es unidad, la unidad de todo lo que existe con Dios.¹⁴⁸ Se desarrolló con el fin de evitar las asociaciones con Dios y la “creación de mundos excluyentes” en la mente del creyente, para no quedar enfrascados en la mística o el materialismo como extremos irreconciliables que también niegan los

¹⁴⁷ También: *Tawhid*, *Tawheed* o *Tauhid*.

¹⁴⁸ *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 14, p. 389.

atributos de Dios; estas afirmaciones son comunes a las religiones monoteístas que anteceden históricamente e inspiraron al islam. *Al-Tawḥīd* tiene dos consecuencias, una a nivel superficial y otra que afecta al musulmán profundamente. El primer nivel implica la comprensión intelectual de que no hay más verdad que *Allāh*, sólo Él es perfecto, por ello se rechaza a todos los ídolos que el ser humano forma, el culto a las imágenes o a las personas así como las interpretaciones del poder, supersticiones, negación a los intentos de institucionalización de la espiritualidad, etcétera. El segundo nivel implica el universo interior del ser humano, la unificación interior sobre lo que es Dios, la reunificación del propio ser, dividido por la necesidad ante la emergencia de la sabiduría, para renacer y rechazar ante él todo los límites de esclavitud que implica la mentira de una supuesta autonomía y aislamiento del ser humano. El *tawḥīd* tiene también otras connotaciones o significados, uno interior y otro exterior con sus respectivas acciones. El primero es de carácter de enseñanza formal, y el segundo es de una actitud espiritual para integrarse en la unidad de Dios, convirtiéndose consecuentemente en un reto para el musulmán, que debe de dejar de ver al mundo en dos polos para salir del acto de idolatría; el proceso para llegar a esta meta es el islam, pues en esencia esto es parte de lo que han estado afirmado todos los profetas en todos los tiempos; por eso, según los distintos pensadores, una de las primeras metas del islam para llevar a cabo estos fines fue el de concebir una única Nación (islámica).

Sin embargo, con el fin de poder entender mejor el término es conveniente contextualizarlo históricamente, pues el original concepto religioso del *tawḥīd* (singularidad, unicidad, monoteísmo) fue gradualmente transformado en un nuevo intento de concepto de poder único, supremo y absoluto manipulado para justificar al gobernante. Hasan Hanafi describe este proceso como sigue:

(La) autoridad religiosa fue finalmente transferida por la autoridad política: el gobernante fue entonces único en su poder, sin compartirlo con ningún oponente o competidor; él lo posee todo, es capaz de todo, y no hay ningún tipo de cuestionamiento de sus decisiones y órdenes. Por tanto, fue fácil

pasar de una autoridad religiosa a una autoridad política, del gracias a Dios al gracias al sultán... y de pedir ayuda y perdón a Dios a pedirselas al sultán. (Hanafi, 1988 I: 7-8).

... la orientación general de la teoría jurídica sunní apuntaba en dirección a la disculpa de la cooperación con el gobierno del momento, incluso aunque fuese “usurpado”, porque incluso un gobierno de este tipo, aun habiendo caído lejos de lo ideal, seguía siendo mejor que el desorden y el conflicto (*fitna*). Así, la integridad de la comunidad había tomado prioridad, en el análisis final de los juristas sunníes, por encima del piadoso y justo gobierno. Legitimando estas ideas e incluso haciéndolas parte de la sharia, o sea la ley sagrada e incambiable.” (*sic*)

“La teoría jurídica que fue elaborada “a la sombra del estado” llegó irónicamente a representar en los tiempos modernos una de las principales herramientas intelectuales usadas por la oposición político-religiosa contra el colonialismo europeo y los gobiernos nacional-secularistas, (...)”¹⁴⁹

Por mucho tiempo al islam se le había caracterizado por ser una religión que borró las divisiones sociales y étnicas entre el ser humano donde quiera que llegó, ya que superó las barreras del idioma, el clan, la tribu y los países, concentrando a toda la humanidad en una unidad, retando, por ejemplo, la teorías políticas sobre el “conflicto” en la sociedad. Esto fue lo que según algunos autores islámicos (s. XX) dio fuerza e hizo atractivo al mensaje de Dios llevado por el islam a los demás pueblos, sin embargo, al irse debilitando los lazos de solidaridad empezaron los problemas para los musulmanes. Entonces, algunos teólogos empezaron a re-utilizar y desarrollar los términos de *tawhīd* y el de *yihād*, para justificar el dominio y disculpar sus acciones; especialmente cuando entraron en confrontación tanto bélica como teológicamente con otras culturas, como por ejemplo, los maniqueos dualistas¹⁵⁰ o los trinitarios cristianos,¹⁵¹ pero también con los judíos con su férrea idea del pacto establecido con Dios y “su gente”;¹⁵² pero también a ellos añadieron otros grupos, como los hindúes y sus creencias sobre el *karma* y el *samsāra*, los zoroastrianos y sus ideas del origen del *bien* y del *mal*, los budistas con la idea del *nirvāna*, etc.,¹⁵³ a los cuales los musulmanes con frecuencia, ya sea de forma deliberada o por simple ignorancia, los trataron de *musharikin*

¹⁴⁹ Ayubi, *Op. cit.* Pp. 33-36.

¹⁵⁰ *Corán* XVI, 51.

¹⁵¹ *Corán* IV, 171, V, 73, IX, 31.

¹⁵² *Corán* IX, 31.

¹⁵³ Kemal Faruki, “*Tawhīd* and the Doctrine of ‘Iṣmah””, p. 32.

o “asociadores” pues con ello pensaban que defendían su propia comunidad y unían la esencia divina con los atributos divinos. A las mismas conclusiones llegaban en las disputas teológicas que mantenían entre ellos mismos, pues aún en la misma *umma* musulmana esta presente el *shirk*, o asociación, en forma de culto popular a determinados personajes considerados como “santos”, o como la devoción presentada hacia los *morabitos* y a las tumbas de santones en distintos lugares, especialmente en el Magreb, e incluso el culto al mismo Muḥammad es denunciado por algunas escuelas y corrientes del islam.

“Dios no perdonará que se le asocien otros a Él,
y perdona todo y a quien Él quiere.
Y quien asocie a Dios un compañero,
De hecho comete un gran pecado.”¹⁵⁴

Por lo tanto, el rendir algún tipo de culto al profeta(s), a los santos, a los *yīnns*, a los ángeles, etcétera, es considerado como un tipo de politeísmo, pues le atribuyen características divinas o “compañeros” a Dios cuando sólo Dios debe ser digno de culto. Sin embargo, los creyentes que insisten en rendir culto a la tumba del profeta, hacen referencia a un *ḥadit* que menciona a uno de los compañeros del profeta, Bilal Ibn al-Harith, quien fue a la tumba del profeta durante una gran sequía y le pidió: “Oh Mensajero de Dios, pide a Dios agua para su *umma*, pues esta cerca de perecer...”. No obstante, se formaron movimientos radicalmente “unitaristas” que combaten todo lo que consideran *shirk* y desarrollaron toda una “ciencia de la unidad” (*ʿilm al-tawḥīd*), como respuesta a los problemas de la comunidad, y para demostrar y defender la unidad divina expresada en la obra de Dios en oposición a concepciones “separatistas”, y a las de otras escuelas “racionales”. Por lo tanto, los teólogos musulmanes concluyeron que si hubiera dos o más dioses, tarde o temprano entrarían en conflicto y uno de ellos terminaría como vencedor, entonces el perdedor no podría ser considerado como dios.

“Si hubiese otro dios más que Él en el cielo y en la tierra.

¹⁵⁴ *Corán* IV, 48.

Habrían perecido ya.

La gloria del dueño del trono está por encima de lo que le atribuyen.”¹⁵⁵

Así mismo se discutieron los atributos que hacen a Dios único e indivisible y aquellos que son “reflejados” por sus criaturas. Los atributos reflejados, serían aquellos como la misericordia, la justicia, la generosidad, etc. Los cuales existen hasta cierta medida en los seres humanos. Pero los atributos que sólo competen a Dios lo hacen indivisible y único, como son la “omnipotencia” y la “omnisciencia”. No son en realidad dos atributos separados, ya que uno sin el otro son completamente inconcebibles, ello es la base de la Unidad de Dios en su forma más pura.¹⁵⁶

Debates sobre temas similares se presentaron entre distintos grupos y pensadores o teólogos islámicos desde épocas tempranas. Como sucedió con los qadariyah, la mayoría de ellos eran sirios, profesaban la doctrina del libre albedrío y la libertad de elección, ya que el hombre debía ser dueño de sus actos para rendir cuentas sólo a Dios, con ello se oponían a la predestinación por eso también fueron perseguidos y combatidos en tiempos de los omeyas. Otro grupo, los yabariés, en cambio, creían que en el hombre estaban todas las acciones de la divinidad, debido a esto está sometido completamente a Dios; el grupo de la Murẓī ʿah, se interesó más en lo que concernía al estatus del *Qurʾān* como creado, o no creado, éstos fueron los debates que se presentaron dentro de la escuela libre pensadora de la Mu ʿtazilah (“los que se separaron”). Ellos así mismos se llaman *Ahl al-tawḥīd wa ʿl- ʿadl*, y algunas veces simplemente *Ahl al-tawḥīd*. Sostenía que el Libro sagrado era creado, trayendo a colación, en general, la multiplicidad del resto de la creación de la divina esencia, la cual es unidad pura, eterna e incambiable, y ello estaba demostrado dado que el islam desde sus orígenes y esencia misma proponía la unidad de toda la comunidad (*umma*) con la unidad de dogmas y prácticas

¹⁵⁵ *Corán XXI*, 22.

¹⁵⁶ Faruki, *Op. cit.*, p. 33.

pero sustituía la solidaridad tribal (*al-ʿasabiyya*).¹⁵⁷ La Muʿtazilah era una escuela teológica de tendencia especulativa sobre los dogmas del islam, un tanto rigurosa y de tendencia racionalista. Así, los oponentes a la escuela Muʿtazilah sostenían que el *Qurʾān* era increado, parte de la esencia de Dios y que el hombre tenía libre albedrío, esta escuela pretendía liberar al Libro sagrado de características antropomórficas y la visión excesivamente simplista sobre sus interpretaciones. Entre los principios básicos de la escuela estaban: a) un monoteísmo riguroso; b) La creación concreta que se da a nivel de accidente y no de esencia, el hombre crea sus actos, y como el *Qurʾān*, según ellos, es creado puede ser entendido por la razón; c) no acepta el *iymā* o “consenso” como algo infalible, pues la razón como criterio de verdad no puede aceptar la tradición y su modo de transmisión; d) existe un estado intermedio entre el creyente y el pecador y e) ordena el bien y prohíbe el mal, lo cual también es deber de todo musulmán.¹⁵⁸ Para la Muʿtazilah la esencia de Dios es incomprendible para el hombre, por lo cual el Libro sagrado fue hecho para que el hombre lo comprendiera. Sin embargo, los tradicionalistas insistían en que debía seguirse la interpretación literal del *Qurʾān* y del “ejemplo” de la primitiva comunidad islámica, como símbolo de unidad, modelo de liderazgo y aplicación del modelo *qurʾánico*.

No obstante, la unidad a la que muchos pensadores y autoridades hacen referencia nunca existió. Recordemos, el profeta aún no moría cuando ya su grupo empezaba a fragmentarse y después de su muerte siguieron agravándose los conflictos, por ejemplo, la hermandad ensalzada por el islam no pudo desaparecer las disputas árabes entre las dos confederaciones tribales de Arabia, la del Norte, conocida como Qays, Ays ʿAylan o Mudar y la Confederación de Tribus del Sur, llamada Catan, Kalb o del Yemen. La misma familia del

¹⁵⁷ Según Ibn Jaldún (s. VIII/XIV), es el espíritu de parentesco familiar o tribal dado por medio de la solidaridad es un lazo fundamental de la sociedad humana y fuerza de la iniciación de la historia. Una vez que los lazos de la solidaridad tribal desaparecen es posible la formación del Estado. Maillo *Op. cit.*, pp. 33-34. Ibn Jaldún, Primer libro, *Op. cit.*, p. 275 y ss.

¹⁵⁸ Roberto Marín Guzmán, “La muʿtazila, escuela librepensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del ashʿarismo. Siglos IX-X”, en: *Estudios de Asia y África*, pp. 5-12, y Maillo, *Op. cit.*, pp. 123 y 124.

profeta entró en pleitos por la sucesión del poder, y no sólo entre los primeros califas, sino entre una de las esposas del profeta «A'īša hija de Abu Bakr (primer califa) y el primo-yerno del profeta «Alí.¹⁵⁹ Dentro de la comunidad hubo muchas diferencias de clanes, familias, partidos políticos, diferencias étnicas, diferencias entre árabes y persas, diferencias entre ricos y pobres, entre los sabios y no instruidos, la población rural y la población urbana, entre los distintos gobernantes, etcétera. Problemas similares se presentaron al entrar en contacto con otros pueblos que se fueron incorporando al islam. Mostrándose así una gran pluralidad y diferencias entre los creyentes, pues poco después también salieron a la luz las diferencias teológicas sobre los dogmas, como las que acabamos de mencionar, lo cual provocó, desde épocas muy tempranas, la división de la misma religión en diversas sectas.

Cada uno de estos grupos justificaba a su manera sus acciones utilizando la religión. Por ejemplo, los omeyas justificaron su posición en la importancia de la soberanía y el carisma de la comunidad, mientras que para los šī «í fue más importante el concepto del *imam* y el carisma del líder por encima de la comunidad. Estas diferencias de opiniones se tradujeron en nuevas guerras entre los tradicionalistas de Aḥmed ibn Ḥanbal (780-855) y el Califa «Abbaid al-Ma'mun (813-833), que entonces apoyaba a la Mu «tazilah para después, tras el debilitamiento del califa, los tradicionalistas volvieran a ganar fuerza y a controlar la doctrina y la jurisprudencia. Abu al-Ḥasan al-Aš «ari retomó la posición de que el *Qur'ān* era la increada palabra de Dios el Libro que coexiste con Él, y trató de seguir demostrando la unidad absoluta de la Divinidad; pues “Dios es uno, único y eterno, y no hay dios sino el todo poderoso Dios”, Dios es dado a conocer a los hombres a través de la revelación y por lo tanto ésta debe ser aceptada. De acuerdo a esta interpretación el hombre no tenía libre albedrío y todos los actos incluso los malos eran creados por Dios, además le daban a la divinidad características antropomórficas (como las bíblicas), pero sobre todo se insistió

¹⁵⁹ Debido a ello se dice que la historia de las sociedades musulmanas desde un principio ha estado marcada por una intensa tensión entre dos polos opuestos: el *yihād* y la *fitna* (división). Gilles Kepel, *Fitna, Guerra en el Corazón del Islam*, pp. 281-282.

sobre la unidad de Dios. Las doctrinas del aš ʿarismo dominaron la ortodoxia del Sunnī islámico del siglo X al siglo XIX. Desde entonces surgieron varios pensadores opinando sobre la unidad divina desde distintos puntos de vista, tales como Abū Maṣʿūd Muḥammad al-Māturīdī de Samarcanda (m. 944), en su compendio del *Kitāb al-Tawḥīd*, enfatizando la creación, el libre albedrío así como los atributos divinos.¹⁶⁰

Bajo la influencia del racionalismo platónico-aristotélico, así como del neoplatonismo, surgieron una serie de filósofos musulmanes realizando tratados sobre la “divina unidad”. Entre ellos se cita a Al-Kindī (m. 866), quien afirmaba que la multiplicidad del mundo no podría existir sin el Uno; Al-Fārābī (m. 950) quien afirmaba que Dios es inteligencia pura, y también trata de dar razones sobre la multiplicidad del mundo pero afirmaba que ésta sólo era aparente, pues toda la existencia es unificada en Dios, la fuente de todo; Ibn Sīnā (980-1037) afirmaba que todas las criaturas estaban supeditadas a Su esencia, pues son criaturas compuestas existentes por la emanación pues Dios es la única existencia simple, y a su vez, creía que había un nivel de conocimiento más allá de lo discursivo; Ibn Rushd (1126-1198) rechazaba la doctrina de la emanación, principalmente en lo concerniente al principio que el Uno solamente puede producir a Uno. Dios es trascendente, por lo tanto, no debe ser descrito en términos humanos, así mismo rechazaba que la multiplicidad del universo fue creada por Dios comprometiendo su unidad, y rechazaba la distinción entre esencia y existencia pues ésta es sólo una herramienta analítica ya que la existencia debe preceder la esencia. Ibn ʿArabī (1165-1240) expresa la inminencia de Dios pues solamente hay una realidad, conocida por varios nombres tales como la única Real, la Verdadera y la única Esencia, de lo cual todo lo demás existe, así Dios, está en toda la creación pero no se le identifica con ella, la Creación es la auto-manifestación de Dios. Yalāl al-Dīn Rumī (c.1207-1273) afirmaba que el adepto sufí puede lograr el nivel de la Primera Inteligencia de Dios, la

¹⁶⁰ Esposito, *Encyclopaedia...*, *Op. cit.*, v. IV, p. 191.

conciencia de la divinidad y Al-Ghazālī (1058-1111), reconcilia lo místico y la lógica, pero niega que el adepto pueda tener directo reconocimiento de Dios.

Para los sufíes el significado más general del *tawhīd* es la afirmación de la esencia de la unicidad de Dios, pero al mismo tiempo refleja el ascenso místico de los niveles, los niveles de conocimiento que conducen a Dios y la unicidad de Dios es cuestión del razonamiento y de fe. De acuerdo con esta corriente religiosa en el primer pilar del islam, la *šahādah* (*La ilaha illa Allāh wa Muhammad rasul-l-Allāh*), “No hay más dios más que Dios y Muḥammad es su profeta”), está contenido todo el mensaje de los deseos de Dios, primero niega una divinidad y entonces reconoce una única en términos de las facultades racionales.¹⁶¹ La *šahādah* está compuesta de dos partes, la primera es la expresión oral de la unidad divina, pues viene de la raíz de “testigo o atestiguar”, igual que la palabra mártir (*šahīd* “testigo” como en griego);¹⁶² y la segunda parte es la afirmación de la misión profética de Muḥammad. Es suficiente con pronunciar esta fórmula para que el nuevo creyente quede incorporado oficialmente como miembro de la comunidad con todos sus derechos y obligaciones. Se afirma la incompatibilidad de Dios con cualquier cosa. A Dios no se le puede conocer excepto en sí mismo como él mismo se revela, entonces por medio de la expresión de fe de la *šahādah* se expresa de forma oral el *tawhīd* como la unicidad divina.¹⁶³ La revelación contiene la *šari‘ah* (Ley), por lo tanto, la obediencia absoluta sólo se le debe a Dios. La primera y la segunda parte de la *šahādah* termina en Dios, ello a su vez nos indica que Dios es lo primero y lo último, y que nada está fuera o ausente de Él.¹⁶⁴

En el siglo XIII el jurista ḥanbalí Ibn Ṭaymiya fortaleció la antigua interpretación del *tawhīd* pasando de un término meramente teológico a tomar matices socio-morales aplicándolo a la comunidad de los creyentes de la *umma*. Este pensador creía que estaban

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶² Esposito, *Guerras Profanas...*, pp. 87-88.

¹⁶³ Maillou, *Op. cit.*, pp. 148-168.

¹⁶⁴ Muḥammad ‘Abdul Haq, “The perspective of At-Tauhid”, p. 17. Abdul Haq, Muhammad, “The Meaning and Significance of the Shahadah”, en: *Islamic Studies*, p. 172.

erróneas las tradicionales interpretaciones teológicas y filosóficas, así como las de los Sufíes sobre el *tawhīd*. La aproximación de la esencia y los atributos de la divinidad eran posibles a través de su simple aceptación, dejando su significado como un verdadero misterio insoluble para el hombre; asimismo rechazaba los intentos de los filósofos por demostrar la “necesidad” de la existencia de Dios. Se basaba en la lectura del *Qur’ān* sura 62: “En el Nombre de Dios el Clemente el Misericordioso...”, más allá de ello no se debía buscar mayores explicaciones, y en este contexto Ṭaymiya basa su creencia en la absoluta existencia del *tawhīd* de Dios, pues la gente fue creada con un conocimiento inconsciente de Dios, y el mundo está lleno del reflejo y la existencia de Dios.

Para este pensador la respuesta de la fe es la completa sumisión a los deseos de Dios como quedó revelado en el *Qur’ān* y la *sunna* convirtiéndose en la esencia de fe, expresada en el comportamiento virtuoso individual y colectivo. El ser humano requiere una organización social y esta organización debe ser guiada a través de la religión, y por consiguiente todos deben contribuir al bienestar del Estado. Por lo tanto, la idea del *tawhīd* es central en el islam y, la obligación del hombre no es intentar explicar la existencia de Dios, describir a Dios, o lograr el conocimiento místico de Dios, etcétera, sino su única obligación es someterse al deseo revelado de Dios y participar activamente en llevarlo a cabo. Otro movimiento que también puede ser considerado como unitarista es el de los almohades; durante la Edad Media gobernaron un imperio entre el Magreb y Andalucía, y cuyo nombre, *al-Muwahhid*, significa precisamente: “el que realiza la unión”, o “los confesores del Uno”.

Bajo el patrocinio del imperio otomano (desde 1299) se desarrollaron un sinnúmero de trabajos científicos y teológicos de todo tipo, además de introducir y traducir grandes trabajos árabes, y entre ellos están las ideas de Muhayddin al-Arabi (m. 1240) sobre la Unidad, acerca de la existencia sobre bases filosóficas y sobre sistemas religiosos, que entonces se discutían entre los ulemas como parte de las disciplinas que se aprendían en las instituciones de

enseñanza del naciente imperio otomano.¹⁶⁵ Otro gran pensador del siglo XV Sheikh Bedreddin Mahmudi Simavni, en sus trabajos sobre misticismo y jurisprudencia discute sobre la “unidad de la Existencia”, así como sobre conceptos de mística, el paraíso, el infierno, sus teorías sobre los ángeles, diablos, el hombre perfecto y la unión religiosa.¹⁶⁶

Durante el siglo XVI, en el imperio musulmán de la India, el sultán Akbar, intentó instituir un tipo de *tariqah* (método) en la cual pretendía consolidar su reino (y a él mismo) como parte y motivo de la divinidad. Para ello desarrolló un *tawḥīd-e ilahi*, (“monoteísmo divino”), pero no tardó en surgir la crítica hacia su gobierno y hacia lo que intentaba instituir; entre sus críticos el que más destacó fue el renovador Aḥmad Sirhindi, quien desarrolló sus propios tratados sobre “la unidad por la existencia” (*Waḥadat al-shuhud*) y otros trabajos sobre la mística y la interiorización de la divinidad, basado en previos autores como Ibn al-ʿArabī, a quien también criticó.

En el siglo XVIII nuevamente el término volvió a retomarse y a hacerse popular, ahora en la Waḥḥabiya, que prefieren ser llamados “unitarios” (*al-Muwahhidun*),¹⁶⁷ fundada por el reformador árabe Muḥammad Abdel al-Waḥḥāb (1703-1792) inspirándose en Ibn Ṭaymiya, pues su característica central era la *tawḥīd*.¹⁶⁸ Se buscó nuevamente la unidad islámica por medio de un Estado y se rechazó cualquier clase de sectarismo. El grupo buscó reafirmar la absoluta unicidad de Dios, denunció a aquellas escuelas de pensamiento las cuales había criticado previamente la escuela ḥanafí comprometiendo la unidad islámica, como la Šiʿah y la Muʿtazila, así como a los teólogos de un racionalismo excesivo y las prácticas de los sufíes pues éstos adoraban a santos. Junto con la tribu de Muḥammad Ibn Saʿud (m. 1765) el movimiento buscó purificar al islam y ambos alegaron estar siguiendo el ejemplo del

¹⁶⁵ Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume I. Empire of the Gazis, The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, p. 144.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶⁷ Algo similar sucedió con otros grupos. Los drusos, minoría religiosa islámica (n. siglo XI), habitan en las montañas de Siria, Palestina y el Líbano; entre los nombres que usan para referirse a ellos mismos esta el de *Ahl al-Tawḥīd*, o “Gente del Monoteísmo.”

¹⁶⁸ Antaki, *Op. cit.*, p. 151.

profeta Muḥammad, tratando de borrar todos los lazos tribales para reemplazarlos con una solidaridad religiosa, y purificar de esta manera la religión. Este movimiento se propagó por toda Arabia llegando a La Meca y Medina, y se expandió tan lejos como Karbala, y fue tan radical que se atrevió a destruir las tumbas de santos incluida la del mismo Muḥammad en Medina, y se convirtió en un movimiento profundamente fundamentalista que perdura hasta la fecha en la península arábiga.

En 1897 la publicación de la *Risalat al-Tawḥīd* (“Teología de la Unidad” [sic]) de Muḥammad ʿAbduh (1849-1905),¹⁶⁹ el pensador muestra una exposición completa de la religión del islam donde lo moral recibe un tratamiento igual al dogma como distinción propia al islam. Expone al islam como la religión de la completa unidad, pues Dios es uno en sí mismo y la creación es un solo acto. ʿAbduh trata de restaurar la primitiva simplicidad del islam y de probar a través de un planteamiento aristotélico que el islam es la única fe perfectamente compatible con la razón; y que los atributos otorgados al hombre por Dios tales como: la vida, el conocimiento, el deseo, la omnipotencia, la libertad y la unidad, solamente pueden ser entendidos por la perfecta razón, pero los atributos que el autor considera como “revelados” tales como la vista, el oído, etcétera, tienen que aceptarse de forma metafísica, y afirma que la “fuente” de la palabra de Dios es un atributo eterno de Su esencia divina.

La obra de Sayyid Quṭb (1906-1966), *Maʿalim fi-l Tariq*, es considerada por algunos grupos fundamentalistas sunní como su manifiesto, ya que en buena medida ha servido para moldear la ideología de movimientos islámicos de liberación en Egipto y otras regiones.¹⁷⁰ La obra hace énfasis sobre la desviación de la sociedad de las formas islámicas retrocediendo a los tiempos de la *Yāhiliyya*. Ello es el producto de los problemas actuales, pues el hombre ha desviado su camino de la unión con Dios, y adora a falsos dioses, por lo tanto, “la corrupción moral es la principal enfermedad de toda la humanidad”. El hombre debe someterse a los

¹⁶⁹ A. S. Fulton, “Chikh Mohammed Abdou. Rissalat al Tawhid”, pp. 869-872.

¹⁷⁰ Roberto Marín Guzmán, “El fundamentalismo islámico en Egipto (II). Los grupos neofundamentalistas en Egipto: las doctrinas de *Al-ʿUzla al-shuʿuriyya* y de *al-hijra* y sus reacciones”, pp. 13-59.

deseos de Dios, y los gobiernos deben basarse en su Ley para guiar al pueblo. Para Quṭb la única sociedad es la sociedad moral, la cual hace posible el verdadero progreso, la verdadera civilización, la verdadera justicia y sobre todo la verdadera libertad que es la libertad islámica; de ahí los graves defectos que se ven al mundo occidental y al socialismo, pues a pesar del gran adelanto militar, material y financiero de estos bloques, sus instituciones morales se han corrompido, por ende la hegemonía occidental (sin hablar ya del socialismo) ha terminado, pues ha fracasado en producir el verdadero progreso, que es el moral. Parte de este fracaso que ve Quṭb es debido a que el hombre gobierna y hace leyes por él y para él mismo olvidándose de Dios, ello suplanta la verdadera soberanía de Dios, y para él estas sociedades “apartadas”, son sociedades *Yāhili*. Desde el punto de vista de este pensador el *Qur’ān* insiste continuamente sobre la fundación de la comunidad islámica en la fe, fomentando la creencia de la unidad (*tawḥīd*) y la única autoridad de Dios. La verdadera igualdad es la única que se posa en la soberanía divina que ofrece su comunidad. La fórmula de “No hay más dios sino Dios” es el verdadero reto a todas las formas de soberanía hechas por el hombre, y argumenta que si la ley fuera correctamente aplicada, incluso, no habría necesidad de un Estado islámico pues no habría necesidad de instituciones de representación. Bajo estas estipulaciones Quṭb también convierte al mundo en un nuevo campo de batalla, definido por la lucha cósmica entre la fe y la no creencia, entre el islam y la *Yāhiliyya*, la tiranía y la injusticia; por ello es necesario realizar la gran lucha, *Yihād al-Akbar*, para erradicar la corrupción moral y lograr (nuevamente) la unión con Dios, la coerción, en este caso es justificada porque persigue una “liberación” de la “esclavitud” y de la “ignorancia”, puesto que una de las metas últimas del islam es lograr el camino a la liberación del alma, sólo así el hombre será realmente libre ya que “la opresión es peor que la muerte”, y sólo entonces se logrará la libertad para escoger, escoger al islam.¹⁷¹

¹⁷¹ Nettler, *Op. cit.*, pp., 109 y 104.

Para Qurʾān el universo es un abstracto unitario naturalmente coherente. Es como una máquina orgánica cuyas partes están balanceadas y controladas por el deseo divino, y todos los actos involuntarios del hombre están regidos bajo este sistema de ley divina que gobierna todo el universo; por lo tanto, todo el comportamiento “consciente” del ser humano tiene que estar acorde a este orden, y sólo es posible a través de la aplicación correcta de la Ley divina revelada por Dios, ya que una de las herencias de la *Yāhiliyya* es confundir y dividir al hombre en la ignorancia, para contrarrestar esta fuerza la política tiene que convertirse en el camino de la armonía. El cuerpo de creyentes es “el vehículo de la redención de la sociedad”, y “la *umma* su destino... que sobrepasa todas las consideraciones individuales.” Aunque este pensador en realidad no especifica ni da mayores señales de cómo debe estar formado el Estado, sólo insiste en que debe estar gobernado por la Ley divina, y que el hombre debe cesar de hacer normas para sus propios intereses, pues enfatiza que desde que todas las actividades del hombre deben estar reguladas por la Ley, no habría necesidad de que instituciones como la del gobierno sean la fuente de la legislación, sino sólo debe ser la parte administrativa y la que se encargue de poner en práctica la Ley; así que la humanidad debe detener sus impulsos de construir una sociedad justa para sí mismos. Todas las demás corrientes como el nasserismo, el liberalismo, el socialismo, marxismo y el nacionalismo árabe, son similares, a las cuales llama *yāhiliyya*. Puesto que estas tesis están basadas en modelos europeos, modelos hechos por el hombre que lo único que hacen es crear confusión y dividir a la comunidad creando ciencia hecha por el hombre, todo ello, y su alejamiento de la religión, causa la degradación y corrupción moral de las sociedades.¹⁷² Siguiendo la Ley de Dios el orden se restaurará automáticamente, y la gente volverá a ocupar su lugar que le corresponde a través de sus buenos actos como “califas” de Dios en la tierra.

¹⁷² Nettler, *Op. cit.*, p. 102.

Según la tradición islámica, tanto el judaísmo como el cristianismo se basan en una manifestación divina, mientras que el islam lo hace en la Unidad divina. No obstante, los teólogos islámicos ven defectos en el judaísmo porque se enfoca demasiado en “los misterios de Sinaí” y en la idea del “pueblo escogido por Dios”, por lo tanto su monoteísmo depende de la idea del “pueblo consentido del Creador”, ambas ideas, Dios y el pueblo de Israel son desasociables, ello provoca su debilitamiento. La religión pone su fe en una manifestación histórica, en el momento en que este pueblo estableció un convenio con Dios, y como su nombre lo indica “Judaísmo” hace más bien alusión a un lugar o para ser precisos a la tribu de Judá, de quien toma su nombre dejando a Dios en otro término.¹⁷³ De forma similar, el cristianismo basa su creencia en Dios por medio de un suceso histórico, el nacimiento de Jesús, y de él esta religión toma su nombre “Cristianismo”, la cual se concentra más en los “misterios de la reencarnación” y la segunda venida de Cristo basando toda su esperanza en un Mesías, humanizado a toda costa a Dios en la figura de un simple hombre,¹⁷⁴ mostrando su verdadero carácter romanizado, helenizado y germanizado de donde contaminó su monoteísmo; hasta llegar a manifestar que sólo a través de Cristo se puede llegar a Dios, poniendo así intermediarios a los que hay que adorar primero antes que a Dios mismo. Adoran a Dios por medio de una particular manifestación humana y se basan en una Trinidad para intentar explicar sus “misterios”, y así, esta religión basa su doctrina en la idea de un hombre-dios

Ambas religiones, según el islam, basan sus doctrinas en verdades relativas, particulares y restringidas en carácter. El judaísmo se acentúa y tiene su razón de ser en el “Pacto” exclusivo –entre Israel y su Dios-, pues ha nacionalizado el monoteísmo y monopolizado la profecía haciendo suya la idea del mesianismo. No así el islam, esta religión, desde su nombre no hace alusión a un lugar, persona o tribu, sino a los deseos de Dios, la

¹⁷³ ‘Abdul Haq, “The perspective of...”, *Op. cit.*, p. 1. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, v. IV, *Op. cit.*, p. 1.

¹⁷⁴ Pues el islam no reconoce a Jesús como “hijo de Dios”, sino como uno más de tantos profetas.

completa sumisión a los deseos de Dios basados en la Unidad del Creador, no sustenta sus creencias en un personaje o evento histórico, sino en Dios mismo y su trascendencia en la Unidad, pues no da la misma preeminencia al mediador de un mensaje como sucede en el judaísmo y el cristianismo.¹⁷⁵ Por consiguiente, tanto el judaísmo como el cristianismo se han desviado en llevar a cabo el monoteísmo puro. En el islam Muḥammad no es más que un simple hombre portador de un mensaje, no tenía poderes sobrenaturales, y él mismo constantemente hizo énfasis en su carácter humano y la importancia de rendir culto y creer solamente en Dios. El islam tampoco basa su doctrina en un suceso histórico, pues el mismo libro sagrado habla de la eternidad de la religión del islam, de su aparición desde el inicio de los tiempos, aunque después el hombre se haya olvidado de ella nunca dejó de existir, hasta que el mensajero de Dios volvió a recordarla al pueblo, por eso se habla de una religión natural pues la unidad divina en una eterna verdad.¹⁷⁶

Al-Tawḥīd empezó a convertirse en un principio de la sociedad humana, tomado como bandera de los reformadores islámicos dadas las nuevas condiciones que se presentaban en el Medio Oriente, pero principalmente ante el sentimiento de impotencia que sufría el mundo islámico ante Occidente, y la subsiguiente penetración de éste en todos los asuntos islámicos por medio de la dominación directa. Se buscaron toda clase de respuestas ante los nuevos retos que presentaba un Occidente rico y poderoso, y para encontrar las respuestas al atraso inminente de los países musulmanes, muchos pensadores llegaron a la cuestión de la unidad islámica, la cual, concluyeron en común, se encuentra muy fragmentada en todos los niveles, tanto espirituales como materiales, y se piensa que a raíz de esta división vienen todos los problemas del mundo islámico. Afirmaban que la comunidad originaria era solamente una, y que con el paso del tiempo la humanidad la olvidó y se separó. Solamente hay un Dios, *Allāh* es esencialmente uno y es totalmente trascendente. No obstante, de la misma manera, por

¹⁷⁵ ‘Abdul Haq, *op. cit.*, pp. 2-3.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 9.

ejemplo, el pensador ʿAbduh reconocía otro aspecto de la unidad divina, y lo dirige al pluralismo religioso, clama que la diversidad de religiones no es particularmente problemática, pues de acuerdo a su interpretación concluye que Dios manda la revelación por etapas en forma ascendente, y puede verse en la creación, pues Dios ha creado todo con un propósito, con una meta de acuerdo a sus deseos, y uno de ellos es la unidad de la comunidad de Dios, y por lo mismo rechaza el fatalismo de la predestinación y la completa libertad del ser humano. Esto permitió que en la década de 1960 Sayyid Quṭb reconocido como uno de los grandes ideólogos de los Hermanos Musulmanes, proclamó al *tawḥīd* como el principio fundamental de la verdadera religión por su característica central. Sus trabajos contienen principalmente tratados sobre lo que el autor considera son las “enfermedades” de la humanidad, e idealiza de sobre manera la fe y el contenido del texto sagrado, como la respuesta esperada del hombre hacia Dios; en 1982 también Isma ʿīl al Faruqi proclamó al *tawḥīd* como el verdadero principio de todo el conocimiento islámico y el orden del mundo, así como en su historia, su metafísica, la estética, la ética, el orden social, el orden económico, y todo lo que está presente en toda su cultura en general.

Sin embargo, este pensador es más tolerante y laxo conforme al sentido que le da al *tawḥīd*, puesto que estipula que los musulmanes, como los auténticos beneficiarios de la revelación divina, son particularmente responsables del bienestar de toda la humanidad y del cosmos, tienen la obligación de dirigirlo de acuerdo a la esencia de la ley divina, pues el *tawḥīd* ordena que toda la vida debe estar ordenada de acuerdo a Dios, pero además al mismo tiempo reconoce el respeto para otras religiones incluyendo, incluso, sus sistemas legales, ya que al final de los tiempos el orden dictado por el islam será el propenso a establecerse finalmente como destino inevitable para toda la humanidad.¹⁷⁷ Así, la ley de Dios para la humanidad es una parte de Su ley general para la unidad del cosmos, ya sea que le llamemos

¹⁷⁷ Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, v. IV, *Op. cit.*, p. 196. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, v. IV, *Op. cit.*, p. 196.

“leyes naturales” o “valores basados en la creencia”, son todos parte de la existencia de Dios, y aquellos que están en contra de esta existencia son “enemigos de la humanidad”; a los cuales hay que combatir utilizando el *ḡihād*, más no en forma agresiva sino por el ejemplo.

Desde entonces el término ha sido ampliamente utilizado y reinterpretado por movimientos activistas y lo han incluso utilizado en sus nombres, tales como el Ši‘i Dar al-Tawḡīd (“Morada de la Unión”) en la región del Golfo, y el Sunní Ḥarakat al-Tawḡīd (“Movimiento al-Tawḡīd”) que trabaja en Palestina. En forma similar para el Ayatollah Ruhollah Jomeini (1902-1989) el islam es la escuela del *tawḡīd* que invoca por la unidad de todos los musulmanes, fortaleciendo la unidad política en sus corazones y mentes a través de un *qurbān* o sacrificio, pues también ve que todos los problemas del mundo musulmán se deben a su desunión y falta de armonía.¹⁷⁸

2.12 LA MILITANCIA RELIGIOSA

El sustento mítico y religioso de la ideología *ḡihādista* ha tenido las características de una propaganda que, pese al apoyo militar de sus difusores, tiene como fin convencer más que oponer. El hecho mismo de su difusión en los muy diferentes escenarios musulmanes nos habla de cierta eficacia. Así, más que pensar en esta concepción como una desviación impuesta como una sublimación de credo tradicional, debemos considerarla como un intento de adecuación mítico-religiosa a los requerimientos políticos por parte de los innovadores. Se acentúan algunos mitos, se inventan otros y se introducen algunos rituales específicos; siempre procurando mantener el equilibrio entre su discurso y las creencias y prácticas de las poblaciones musulmanas.

Muchos de los reformistas islámicos y portavoces son religiosos de origen rural, desde principios del siglo XX, que rápidamente emprendieron movimientos dirigidos en contra de los colonialistas europeos, y así a través de símbolos religiosos como el *ḡihād*, fue posible que

¹⁷⁸ ‘Abdul Haq, *Op. cit.*, p. 15.

organizaran grupos de resistencia en diversas zonas como Egipto, Túnez y Marruecos. En Libia la Sanusiya pudo repeler a los italianos,¹⁷⁹ pero no todos los movimientos religiosos sufíes que se suscitaron tuvieron el mismo éxito; en Argelia la Tiyaniya tuvo que hacer la paz con los franceses, y en Egipto varias órdenes tomaron partido por el *jerife*¹⁸⁰ en 1882. No obstante, los movimientos religiosos tuvieron mayor éxito en Sudán, donde un líder religioso terminó con el dominio egipcio en la década de 1880.¹⁸¹ Muḥammad Aḥmad, inspirado por su formación sufi fue considerado como *Mahdi*, guiado por Dios para restaurar un reino de justicia al nombre del *yihād*, como ellos lo entendían, para formar una comunidad islámica, fue continuado por un sucesor a su muerte pero finalmente el movimiento fue disuelto con una nueva ocupación anglo-egipcia a finales del siglo XIX, mas no sin una fuerte resistencia local.¹⁸² Los *yihād* de Sudán central indirectamente inspiraron un renacimiento en la región de Senegambia ayudados también por el *Mahdismo*.¹⁸³

El *Mahdismo* es un movimiento milenarista basado en un personaje enviado por Dios para guiar a la humanidad al final de los tiempos - similar al Mesías judeo-cristiano -¹⁸⁴ desarrollado por influencia del *ṣī* -ismo, dando lugar al *mahdismo* histórico anticipado al

¹⁷⁹ La Sanusiyya es una orden religiosa establecida en Cirenaica en la década de 1840 por Muḥammad al-Sanusi (1791-1859). Es una rama ortodoxa del islam que busca purificar la religión de las malas influencias.

¹⁸⁰ Noble o sublime. Implica la noción de claro linaje; es uno de los nombres por el que son designados los descendientes del profeta; y algunos son honrados como santos.

¹⁸¹ Gabriel Warburg, "Mahdism and Islamism in Sudan", *International Journal of Middle East Studies*, p. 221.

¹⁸² Albert Hourani, *La Historia de los Árabes*, pp. 382-383.

¹⁸³ John Ralph Willis, "Jihad fi Sabil Allah-Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa", pp. 404-407.

¹⁸⁴ "...Pero llama la atención que la "densidad mesiánica" –por decirlo así- sea mayor en las sociedades impregnadas por la tradición judeo-cristiana, así como por la islámica. Y por otra parte, en nuestro siglo se observa que los movimientos mesiánicos aparecen con mayor frecuencia en regiones que siguen en estado de dependencia neocolonial (Tercer Mundo) o de colonialismo interno (*Mezzogiorno* italiano)." "Y a pesar de lo que advertimos respecto del islamismo y el judeo-cristianismo, es de notar que en la India los movimientos mesiánicos se dan con más frecuencia entre los adeptos del hinduismo que entre los musulmanes. Esto se debe al hecho de que el islam oriental (turco-mongólico) controla más estrictamente la fe religiosa que el islam occidental, propiciando en el Magreb la proliferación profética-mesiánica conocida con los nombres de marabutismo en África blanca y mahdís en el África negra. Si extendemos la observación a sociedades del Occidente cristiano, llegamos a la mística. Donde hay tradición mística dentro del seno de la Iglesia, la desviación mesiánica –con los modernos avatares políticos que implica- parecerá menos frecuente. Por lo cual llegaremos a suponer que cierta anarquía en la imaginación religiosa, así como el relajamiento de la regla por parte del clero, son las condiciones más propicias a la aparición de movimientos mesiánicos." En: Lafaye, *Op. cit.*, pp. 24-25.

escatológico, también en esta tradición han habido falsos *mahdis*.¹⁸⁵ Al parecer, con este tipo de movimientos los abbasí derrocaron a los omeyas y los fatimí conquistaron África del Norte. En varias tradiciones del islam ortodoxo se habla del *Mahdi*. Este personaje también toma formas diferentes según las épocas y lugares; y algunas de estas tradiciones especifican que Cristo volverá para matar al Anticristo, y según otras versiones Jesús ayudará al *Mahdi* a matar al Anticristo; una versión marroquí dice que no hay otro *Mahdi* que Jesús. Por lo tanto, en cada siglo y en distintos lugares de la *umma* han habido autoproclamados *mahdis*. En Marruecos a finales del siglo XVI Abu Mahalli se declaró así mismo como el *Mahdi* fatimí; los insurgentes que asaltaron La Meca en 1979 lo hicieron al grito del *Mahdi*; lo mismo que Muḥammadu Mariza Maitasine en los disturbios de Kano en 1980.¹⁸⁶

Mención aparte merecen los *yihād* de África occidental. Los primeros *yihād* se conocieron en Mauritania y Senegambia a finales del siglo XVII y principios del XVIII. En Mauritania surgió como resistencia de los pueblos beréberes al dominio de los árabes Banu Maquil; y su líder, Nasir al-Din, se autoproclamó enviado de Dios (“*almami*”, *imam* y *amir al-mumim*) para detener la opresión, hasta que fue derrotado en 1677. En Senegambia entre las pequeñas comunidades musulmanas de los torodbe habían estudiosos religiosos, maestros y estudiantes que declararon los *yihād* para derrocar a los gobernantes locales, principalmente en Bundu, a finales del siglo XVII, donde Malik Dauda Sy fundó un régimen musulmán; de la misma forma que en Futa Fallon, donde en 1726, Ibrahhim Musa, mejor conocido como Karamoko Alfa, proclamó una guerra santa que triunfó en 1776. El *yihād* se convirtió en la principal actividad del estado pues se transformó en una fuente para obtener esclavos para las plantaciones. En el valle del río Senegal, en Futa Toro, se suscitó otro *yihād* también dirigido por los trodbe. Como resultado de estos movimientos el califato de Sokoto tomó el control de

¹⁸⁵ Son considerados como “falsos mahdis” aquellos personajes que se autoproclamaron como tales y decían tener el favor de Dios para realizar una misión, pero la gente los descalificó al verlos fracasar pues ello demostraba que no contaban con tal favor.

¹⁸⁶ Étienne, *Op. cit.*, p. 168.

Hausa y conquistó regiones periféricas de Bornu y Chad, así mismo se fundaron nuevos estados en Mesina partes de Guinea y Senegambia, lo que llevo a que todos estos pueblos se convirtieran al islam. Los musulmanes no reconocen deberes de lealtad hacia un Estado, a menos de que su organización política sea conforme a las normas de la ley religiosa, de otra forma se puede legitimar la rebelión. En 1893 los franceses tomaron Senegal,¹⁸⁷ y en 1903 los británicos destruyeron el califato de Sokoto, y el movimiento del gran *yihād* junto con todos los estados islámicos fueron derrotados y absorbidos por parte de los imperios europeos.

En el Medio Oriente en épocas contemporáneas después de los fracasos de los movimientos nacionalistas árabes, y especialmente en 1979 con la revolución del Ayatollāh Ruhollāh al-Musavi Jomeini (1902-1989) en Irán, volvieron a resurgir agrupaciones religiosas fundamentalistas *yihādistas* en todos los territorios islámicos llevando el nombre de “*yihād*” como apelativo: *Al-Yihad* (“La Lucha”), *Yunud al-Arman* (“Soldados de la Misericordia”), *Munazzamat Al-Yihad* (“Organización *yihād*”), *Muḡahidin* (“Los Luchadores” o “combatientes”) y *Yihad Al-Islami* (“Lucha Islámica”), EIS (“Ejército Islámico de Salvación”) o el GIA (“Grupo Islámico Armado”) de Argelia, etcétera; pues ello implica que hay un deseo profundo por buscar una solución a los problemas que sufre el mundo musulmán, y se sigue pensando que muchos de estos problemas, tanto internos como externos, son causados porque la comunidad se ha alejado de Dios y su Ley - *Šarī’a* - ; por lo tanto, los movimientos sunní y šī ‘í en la mayoría de los países árabes consideran estar peleando en contra del secularismo. En un comienzo, la mayoría de los grupos se concentraban en sus propios países, por lo que se consideraron movimientos nacionales, pero con el tiempo diversos grupos se internacionalizaron, haciendo suya la lucha de otros países hermanos.¹⁸⁸ Uno de los casos donde más claramente se ha reutilizado la noción del *yihād* es en el conflicto árabe-israelí,

¹⁸⁷ John Ralph Willis, “Jihad fi Sabil Allah-Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa”, *Op. cit.*, pp. 412-415.

¹⁸⁸ Esposito, *Guerras Profanas...*, *Op. cit.*, p. 141.

donde desde el levantamiento de los palestinos en diciembre de 1987 al llamado de la primera *Intifada*, los movimientos de liberación de Palestina, como *Ḥamas*¹⁸⁹ y Jihad Islámico, han buscado utilizar el concepto y las técnicas del *yihād* como grito de batalla para librarse de la ocupación israelí,¹⁹⁰ así como el uso de la religión como paso político para terminar la invasión. El creciente uso de la violencia por parte del primer ministro israelí Ariel Sharon desencadenó la segunda *Intifada* en el año 2000, lo que provocó una mayor radicalización de las organizaciones musulmanas como respuesta.

Ḥamas utiliza al *yihād* como guerra santa. Lo utiliza incluso en los conflictos que tiene en términos políticos dentro de Palestina, y reconoce que “No hay solución al problema palestino excepto a través del *yihād*, ” por ello se pretende aplicarlo a través de la *Intifada* para poner fin a la ocupación israelí.¹⁹¹ Así, el *yihād* de *Ḥamás* es la defensa de Palestina y la expulsión de los infieles de los territorios santos; mientras que para Jihad Islámico el término es más universalista y con aplicaciones más rígidas.¹⁹² En Arabia Saudí las declaraciones por el *yihād* son hechas por autoridades religiosas e identifican más al *yihād* como una guerra nacional; el término ha sido relegado al ámbito subsidiario religioso propagandístico para propósitos políticos.¹⁹³ Entre los fundamentalistas difieren sus opiniones, pues incluso muchos niegan que existan tipos o categorías del *yihād* pues según ellos no hay justificación para que exista ésto y por lo tanto no es auténtico. Sostienen que los alegados tipos de *yihād* son un invento para restar el espíritu combativo de los musulmanes, por ello en su lugar,

¹⁸⁹ Es una ramificación de los Hermanos Musulmanes, sus siglas significan: “Movimiento de la Resistencia Islámica”, *Ḥarakat al-Muqawama al-Islamiyya (Ḥamas)*, fundado por Shayj Aḥmad Yasin, en 1988 durante el alzamiento palestino (*Intifada*). Como muchos grupos musulmanes, respaldan sus acusaciones contra Israel en *Los protocolos de Sión*, libro apócrifo que describe la conspiración de los judíos a nivel mundial, y la instauración de la hegemonía judía y el “Gran Israel” que estaría ubicado entre los ríos Eufrates y el Nilo. Por ello creen que deben llevar la guerra santa en contra de los judíos, basados en reivindicaciones religiosas y territoriales.

¹⁹⁰ Aquellos muertos por la autoridad de Israel son conocidos como *ṣahīd*, “mártires”.

¹⁹¹ A pesar que en un principio se había optado por una resistencia pacífica para terminar con la ocupación, ahora se hace un llamado a la guerra santa.

¹⁹² Beverley Milton-Edwards, “The Concept of Jihad and the Palestinian Islamic Movement: A Comparison of Ideas and Techniques”, en: *British Journal of Middle Eastern Studies*.

¹⁹³ Peters. *Op. cit.*, p. 159.

enfatan el aspecto militar del *yihād* con absolutas conexiones y connotaciones religiosas; y subrayan que una de las metas del *yihād* es también propagar el islam, y que su principal papel es el de terminar de una vez por todas con la dominación de las leyes hechas por el hombre, y solamente reconocer la ley de Dios, por lo tanto, la lucha del musulmán es permanente para el bien de toda la humanidad.¹⁹⁴ Por lo tanto, los fundamentalistas difieren de los modernistas pues se adhieren a la idea de una completa sumisión por parte de los no creyentes;¹⁹⁵ y acusan a la corriente modernista de cambiar o alterar la clásica teoría del *yihād* convirtiéndola en una lucha meramente defensiva, pues alegan que han alterado las interpretaciones del santo Libro, y sus postulados los retoman de forma separada y no en su respectivo orden histórico al tratar de demostrar que todas las guerras que peleó el profeta eran defensivas. Consecuentemente, para los fundamentalistas el *yihād* es una revolución de lucha universal.

Los modernistas tratan de compaginar el islam con los valores occidentales, como una forma de renovar la religión y hacerla aceptable a los ojos del mundo; y los fundamentalistas, por el contrario, tratan de rechazar todo lo occidental y enfatizar los auténticos valores islámicos.¹⁹⁶ Uno de los enemigos que es sumamente importante combatir es el interno, o sea, los malos musulmanes, ellos representan la *fitna* (el desorden), es importante combatir la ilegitimidad de todo gobierno musulmán, pues no respetan los principios fundamentales religiosos, y estos tipos de gobiernos que no respetan los preceptos islámicos o que no quieren aplicar la Ley, los llaman “gobiernos de necesidad y el desorden”, a los cuales los musulmanes no tienen la obligación de obedecer, por ello retoman la tesis clásica de los tres espacios: 1) El *Dar al-islam*, 2) El *Dar al-ḥarb* y 3) El *Dar al-sulh* (zona de conciliación).¹⁹⁷ Esta última es el ámbito en el cual interceden las primeras dos, pero la primera es siempre la

¹⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 130-131.

¹⁹⁵ *Corán*, II: 193.

¹⁹⁶ Peters, *Op. cit.*, pp. 130-135.

¹⁹⁷ Étienne, *Op. cit.*, pp. 178-179.

superior y tiene el destino de imponerse al final de los tiempos. Pues “el destino de la *Umma*-ciudad debe leerse como dialéctica incesante entre Revolución / Verdad e Historia realizada”.¹⁹⁸

A escala internacional se ha utilizado el término como lo evidencia el supuesto llamado para el *yihād* de Osama bin Laden en contra de Estados Unidos, a quien consideran como el Gran Satán,¹⁹⁹ y sus objetivos en otros países. De ahí los ataques a las embajadas estadounidenses en Dar es Salaam en Tanzania y Nairobi, donde murieron civiles inocentes, son actos de violencia condenados por el islam y consecuentemente, estos actos y otros conflictos bélicos entre grupos y Estados musulmanes y no musulmanes, no son considerados como *yihād* por la *umma*, por ello cada uno debe analizarse en forma individual. No obstante, entre estos grupos fundamentalistas algunos suelen ser más radicales que otros, y algunos pueden optar por el uso de la violencia justificada en el *yihād*, como cualquier movimiento fundamentalista de Occidente lo haría para llevar a cabo sus designios; entonces, cuando alguno de estos grupos llama a la comunidad islámica a llevar a cabo un *yihād*, no necesariamente estaría convocando a una Guerra Santa sino a preparar el territorio para el islam visto como el de la justicia y el de la paz a través del monoteísmo puro, pero los países occidentales y algunos grupos de musulmanes, en general, retomaron el fundamentalismo islámico asociado con el uso de la violencia y al concepto de *yihād* como una verdadera amenaza, distorsionando el verdadero espíritu del islam.

Y combate (a los no creyentes) hasta que cese la persecución; y la religión sea sólo para Allah; pero si desisten, entonces no debiera haber hostilidad sino contra los opresores (II, 193). No hay violencia en la religión; cierto es que la senda de la verdad se ha hecho claramente distinta de la del error (II, 256). Mas si vuestro Señor lo hubiera querido, en verdad que cuantos hay en el mundo habrían tenido la misma creencia. ¿Obligarás entonces a los hombres a que sean creyentes? Ningún alma cree sino con licencia de Dios. (*Corán* X, 99-100)

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁹⁹ Además del Gran Satán, han existido varios Pequeños satanes, según los momentos históricos, desde la URSS por su ataque contra la religión y su invasión de Afganistán hasta Francia por cooperar con Israel.

En la actualidad se llevan a cabo todo tipo de discusiones y debates, entre autoridades tanto laicas como religiosas, sobre la correcta definición y empleo de la doctrina del *yihād* islámico. Discuten acerca de cómo se ha presentado a través de la historia, pero principalmente intentan basar sus interpretaciones lo más apegados posible al texto sagrado y a los dichos y hechos del profeta; con el fin de hacer frente a todos los problemas actuales que sufre el mundo musulmán. Los movimientos islámicos surgen de condiciones sociales que deben ser cuidadosamente estudiadas individualmente, puesto que en muchos casos, sus acciones e ideologías son representaciones de su propia autonomía intelectual, y doctrinalmente no muestran preocupaciones sociales y económicas populares de fondo. Los factores económicos, sociales y políticos junto con los religiosos, impulsan movimientos sociales concretos, pronto todos los factores forman una lógica y vida propia integradas en un solo ser, y sus discursos adquieren para sus miembros todo un contenido autosuficiente e infalible.

Como hemos visto, en la esfera occidental se hicieron grandes esfuerzos para separar las concepciones religiosas para justificar las guerras justas. En primera instancia, se ha buscado definir al enemigo o a sus participantes ya no en términos de sus creencias religiosas, sino en cuestiones de justicia y orden. En el islam también se han hecho esfuerzos por sanear las diferencias con los demás pueblos, para que las guerras ya no se presenten en términos religiosos y por razones del *yihād*; que ya no se basen en necesidades religiosas para cubrir el vacío de construir un buen gobierno, y para ello ya se buscan razones filosóficas para justificar las guerras más que religiosas así como para exponer la doctrina del *yihād* y su participación en éstas; como exponente de este esfuerzo existe el trabajo del filósofo Abu Nasr al-Farabi (c. 870 – 950) con sus *Aforismos del Estado*. Este tipo de lucha ha suscitado un gran número de literatura, con el fin de movilizar a la población musulmana para apoyar los esfuerzos de mejoría y de resistencia en todas sus variantes.

Para recapitular diremos que, de acuerdo a la teoría de los juristas clásicos, no es posible llevar a cabo un *ḡihād* ofensivo, puesto que en la rama sunnī el único indicado para hacerlo es el califa, y éste no existe; y en la rama šī ʿī el único autorizado para hacerlo es el *imam* “oculto” y éste tampoco se encuentra. Así que solamente permanece la posibilidad de emprender un *ḡihād* defensivo autorizado por personas especializadas como el *imam* o juez o un especialista en opiniones legales, para proteger la religión y los intereses islámicos.²⁰⁰

Los modelos históricos del *ḡihād* asociados con el de Saladino y el otomano *gazi*, originalmente aparecieron para dar respuesta a la disyuntiva entre la teoría oficial de los juristas y la realidad de la vida política de los estados musulmanes; lo cual mantiene su relevancia hasta el presente, pero también se reconoce que el *ḡihād* debe ser vinculado a la noción de guerra justa del islam.

²⁰⁰ Zawati, *Is Jihad a Just War?*, *Op. cit.*, p. 41.

CONCLUSIONES

Muchos conceptos que originariamente eran seculares, con el tiempo se sacralizaron, pues al parecer pudieron ser mejor utilizados en las nuevas construcciones ideológicas dentro de las sociedades. De esta manera muchos procesos de cambios internos, como los que originariamente implicaban “luchas” espirituales o de auto-realización, se convirtieron o manipularon en otros niveles para los cuales no se habían pensado. Muchos guías espirituales hacen un llamado a las multitudes para ser mejores, al impartir sus enseñanzas hablaron de purificaciones internas y de luchas dentro del ser, de combatir enemigos internos representados en aquellos impulsos “salvajes” o primitivos que todavía el ser humano tiene dentro de sí, que lo hacen “pecar”, desviarse del “camino correcto” y lo hacen descuidar la meditación intelectual. La creencia de la lucha interna es sustituida por otras más terrenales, y el hombre se agita entre una tradición tan indispensable como inasible.

Muchos filósofos durante la historia de la humanidad han hablado de purificaciones espirituales antes que todo. Para comunicar estas enseñanzas, muchos pensadores y sabios, en las distintas épocas, se valen de ciertos métodos y vocabulario que diseñan para tratar de comunicar su mensaje a la gente, este proceso resulta difícil puesto que se tienden a escoger sólo palabras y ejemplos que la mayoría de la gente pueda entender. No obstante y, por muy claras que puedan ser estas enseñanzas, siempre tienden a prestarse a distorsiones culturales e históricas para aquellos que las estudien, dependiendo de sus propias cosmovisiones y experiencias históricas, tanto es así que aún los miembros de un mismo grupo social puedan malinterpretarlas por el simple hecho de que cada persona ve y vive la vida de diferente

forma. Estos desvíos, tanto los naturales como los premeditados, hacen que se pongan diferentes sentidos a las palabras y hechos de un determinado profeta, Mesías o simple gobernante de un pueblo. Siempre se tiende a buscar significados “ocultos” en sus palabras, y siempre se interpretan de una y otra manera. Así, podríamos pensar que términos que parecen ser tan contradictorios como el de “guerra santa” o “*yihād*”, sirven para significar una misma cosa; a pesar que en un principio tuvieron orígenes laicos y posteriormente se prestaron a toda clase de malos usos e interpretaciones durante todas las épocas y todos los pueblos, ésto habrá que entenderlo como un desplazamiento del horizonte histórico que determinó sus orígenes.

Muchos lectores de los textos sagrados o filosóficos de alguna gran personalidad, tendieron a interpretar enseñanzas espirituales o de ética moral de una forma demasiado literal del hecho, así, tanto el término de *yihād* islámico como el de guerra santa cristiano han sido mal empleados por ellos mismos, y cada grupo tacha al otro de estar haciendo exactamente lo contrario a lo que es la esencia misma de sus propias religiones.

En el siglo XIX se inicia la inmensa tarea de desviar el curso secular de la existencia colectiva, alejada de la marcha progresiva de Europa, y muchos pensadores árabes e islámicos se esfuerzan por iniciar una nueva historia, un nuevo tipo de vida, sin embargo con ello no se hace sino intensificar la forma de existir, unida a la necesidad de enfrentarse al cristianismo, en armonía con él y al mismo tiempo en oposición a él; y el islam también como sistema de creencias colectivas, normas morales y relaciones sociales, está dotado de un amplio vocabulario ético y social susceptible de una amplia gama de interpretaciones y de aplicaciones.”²⁰¹

Los términos de combates santificados se retomaron, pasando de ser originariamente términos de auto superación espiritual utilizados e implicados por los antiguos gnósticos, ascetas orientales y primitivos monjes cristianos, a ser manipulados por la Iglesia oficial cristiana con el fin de combatir “legítimamente” a sus enemigos “terrenales”, como a los herejes y a otras religiones orientales y entre ellas el islam; de forma similar el término de *yihād* se retomó y transformó de sus significados laicos a los religiosos, para hacer frente a los “malos” musulmanes dentro del islam y para unir a los musulmanes a luchar en contra de los

²⁰¹ Ayubi, Nazih, *El Islam político, Teorías, tradición y rupturas*, pp. 178-179.

cristianos. Como ejemplo de ésto podemos ver que en el mundo musulmán en el siglo XII en las fronteras del islam con la cristiandad, en Palestina y la Península Ibérica, y no en otra parte, se da en un mismo cuerpo la vida religiosa ascética y el combate contra el infiel; por ejemplo, en esta última región aparecieron los al-Morávides (al-Murābiṭūn, especie de monjes guerreros), en ellos existían las funciones de ascesis y el combate; defendían las fronteras en conventos que a su vez eran cuarteles –*ribat*, *rāpitas*-, de ahí que *ribāṭ* (pl. de *rābiṭa*), también signifique “guerra santa”, sobre todo la defensiva, y en estos santones guerreros del islam también influyó una índole más terrena que mística.²⁰² Por ello se puede hablar de “tipos de *ḡihād*” o tipos de guerras santas en términos como el de auto superación personal, el de expansión, el de consolidación, los de purificación o anticolonialismo, etcétera, y por ello sus significados varían de acuerdo a los distintos pensadores, borrándose la distinción entre lo corporal y lo espiritual para materializar la utopía. Este tipo de órdenes musulmanas influyeron grandemente en la formación de órdenes similares en su contraparte de la España cristiana, pues incluso san Bernardo se deja arrebatar por el entusiasmo de la guerra santa provocada por la confrontación islam-cristiandad, pues le encuentra un sentido a la guerra santa al enlazarla con el islam, y la convierte en la puerta de acceso a la eterna gloria del paraíso. Sólo hasta que se pierde la vigilancia azarosa de las fronteras, estas órdenes militares olvidan el ascetismo y orientan sus nuevos fines no belicosos en función de su fuerza económica y el prestigio religioso.²⁰³

El imperialismo europeo ha inspirado en todo el mundo musulmán esfuerzos de resistencia *ḡihādista*, especialmente en la India, el Cáucaso, Somalia, Sudán, Argelia y Marruecos, aunque todos ellos hayan fracasado pusieron de relieve la necesidad de nuevas ideologías y estrategias de combate. Como las que se iniciaron en Egipto y la India en la década de los años de 1920, pero algunas de ellas sólo adquirieron su carácter contemporáneo

²⁰² Castro, *Op. cit.*, pp. 293 y 295. Vernet, *Op. cit.*, p. 150.

²⁰³ *Ibidem*, p. 304.

de ofensiva belicosa “fundamentalista” con las teorías del ideólogo egipcio Sayyid Qutb, y en la década de 1980, un palestino, Abdalá Azzam, se convirtió en el nuevo teórico del *yihād*, dándole un papel sumamente importante al término; pues ahora juzgaba a cada musulmán de forma individual por su contribución a la comunidad, y lo convirtió en la ideología de salvación de todos los musulmanes y del mismo islam. Por lo tanto, toda clase de historias sobre valientes palestinos *fedayin*, dispuestos a arriesgar sus vidas para recobrar tierras musulmanas de parte de la intromisión de los invasores sionistas, han recorrido e inspirado a todo el mundo musulmán, así como a muchos otros movimientos de resistencia, como la de los *muyahedin* anti-soviéticos en Afganistán, la de los *hezbollah* libaneses y los movimientos de resistencia de los combatientes musulmanes de Bosnia; los cuales siguen dando vitalidad a toda clase de movimientos islámicos, y dentro de ellos, con frecuencia, los teólogos juegan un papel muy importante en la formación y dirección de todos estos grupos.

Aunque en un principio las guerras son motivadas por causas externas, económicas y políticas incluso culturales; al mismo tiempo tienden a justificarse por razones religiosas y de “orden divino”. Por eso es que hasta en la actualidad se piense que las guerras se siguen librando más por razones ideológicas y motivos religiosos que por razones de origen práctico y político; y ello sucede tanto en el mundo musulmán como en el occidental.

Entonces, podemos creer que la antigua historia puede jugar un papel muy importante en las guerras actuales, puesto que no sólo se hacen para robarles sus recursos a otro país, o para llevar a cabo procesos “democráticos” dentro de las regiones en este caso del Medio Oriente, sino que se sigue haciendo aludiendo y citando a la Biblia u otros libros santos para la toma de decisiones. Así, los antiguos contendientes bíblicos continúan representándose en la actualidad; donde Iraq representa a la antigua Babilonia de Nabucodonosor, quien en su momento aprisionó y separó a los judíos, y éstos a su vez buscan establecerse nuevamente en la zona aludiendo también a razones bíblicas. Por ello, incluso en el mundo musulmán se cree

que muchas de las guerras llevadas a cabo por parte de Occidente, como la actual de Iraq, son también motivadas por razones religiosas.²⁰⁴

APÉNDICE

OTRAS CATEGORÍAS COMPARATIVAS

Como nuevos puntos de comparación entre la tradición occidental y la musulmana encontramos la existencia de ideales o mundos en contraparte muy ligados a sus ideas de guerra santa, que en buena medida definieron el carácter de ambas tradiciones y sus políticas tanto internas como externas. En ambas tradiciones existe un mundo ordenado hacia Dios y otro al desorden; aunque debemos aclarar antes que todo que la creación de estos mundos en el cristianismo se hizo bajo preceptos teológicos y en el islam bajo preceptos jurídicos; aunque para las dos tradiciones son mundos morales donde se impone a los creyentes cómo deben comportarse y cómo deben ser gobernados políticamente. En estos preceptos la historia lineal es muy importante, puesto que es imprescindible la interpretación del pasado, el presente y el futuro. Así, con lo que respecta al cristianismo uno de sus padres, san Agustín, desarrolló la concepción, interpretación y simbolismo de “La Ciudad de Dios”;²⁰⁵ y en el mundo islámico los juristas del periodo abbasí desarrollaron las concepciones y las dos esferas o territorios del *Dār al-Islam* y del *Dār al-ḥarb*. Los cuales son edictos que se desarrollaron con el objeto de “ayudar” a Dios a crear su reino en la tierra aunque fuera bajo el uso de la fuerza.²⁰⁶

Más arriba señalamos las diferencias entre el *Dār al-Islam* y el *Dār al-ḥarb*, ahora lo importante es indicar su simbolismo, que refiere un estado pleno en unión y armonía gobernado bajo los preceptos del Dios único y otro de desorden y caos, y que para alcanzar el

²⁰⁴ <http://english.aljazeera.net/NR/exeres/5DF5AAE3-90D8-45B3-9F53-DC216D13C991.htm> 1/junio/2006.

²⁰⁵ Aproximadamente en el 412. Es una forma particular de ver la historia, en la cual se divide en una ciudad orientada a Dios y una a las fuerzas del mal, y el hombre debe pertenecer a la primera.

²⁰⁶ Étienne, *Op. cit.*, pp. 167-168.

primero es imprescindible luchar con todos los medios posibles del *ḡihād*, así éste se convierte en un medio y no un fin.

En el cristianismo, durante la Edad Media, san Agustín hizo una clara distinción entre “dos ciudades”. Una ciudad ordenaba las cosas de la tierra (*civitas terrena*) y la otra la de Dios (*civitas Dei*) referentes a las cosas divinas; ambas ciudades están supeditadas en una determinada evolución histórica. La ciudad terrenal, a pesar de sus triunfos y fracasos (san Agustín está tomando el modelo del estado romano) y de su búsqueda por lograr la justicia, no pudo crear la Ciudad de Dios, porque simplemente se alejó de ella. No obstante para remediar esto Dios permite al hombre, a través de la evolución, llegar al final de los tiempos y fundar finalmente esta ciudad y así establecer la justicia perfecta. Esta transformación será erigida de manera imperceptible tanto en los corazones humanos como en las comunidades que crea, y para ayudar en este proceso está la Iglesia y aquellos que crean serán transformados bajo la gracia divina.

Por otro lado, la división entre *Dār al-Islam* y *Dār al-ḡarb* islámica es comparable a la división de La Ciudad de Dios cristiana (*civitas terrena* y la *civitas Dei*) con sus respectivas diferencias de fondo; pues ambas hablan de un mundo ordenado hacia Dios y otro que no lo está, y no importa cuáles sean los esfuerzos humanos que se hagan, pues mientras las cosas no se realicen pensando y actuando en conformidad y en completa sumisión a Dios, el estado ideal (*Dār al-Islam* y la *civitas Dei*) no se realizará o terminará de completarse. En ambos casos se considera el cambio de actitud del comportamiento individual para con la sociedad donde se desenvuelve, ambas concepciones tienen un fuerte sentido histórico y escatológico. El *Dār al-Islam* ya existe en las sociedades musulmanas y la *civitas Dei* ya existe en la Iglesia aunque las dos por ser terrenales todavía son imperfectas, por lo que ambas esperan que al final de los tiempos sus instituciones cubran todo el mundo y se “materialice” el reino de Dios. Dentro de estos tratados es posible comprender cómo se atañe la legitimidad del

insurgente para rebelarse en contra de un príncipe impío que impide o atrasa la realización del reino de Dios en la tierra, por lo que el justo o quien lucha por los preceptos divinos se convierte en “la sombra de Dios sobre la tierra”.²⁰⁷

Entre las diferencias de fondo existentes de ambas concepciones podemos señalar que el intento de explicación de san Agustín es básicamente teológico y el otro jurídico. Para él, en realidad, ambas concepciones la *civitas terrena* y la *civitas Dei* ya existieron en una burda mezcla representadas en las ciudades romanas, y sólo esperan el tiempo correcto, que ya fue iniciado con la venida de Cristo, en que serán completamente transformadas sus sociedades y comunidades a la gracia divina. Así, esta historia escatológica proveyó las bases teóricas para la dominación política de la Iglesia sobre toda la cristiandad en la Edad Media, y paulatinamente la reclamación del Papa por el reconocimiento a su autoridad universal; por lo que la opresión se dirigió en contra de las herejías y los gobernantes no alineados dentro de la cristiandad.

Las concepciones del *Dār al-Islam* y la del *Dār al-ḥarb* fueron históricamente distintas a La Ciudad de Dios. En primera instancia sobresalen sus aspectos jurídicos y la definición de los territorios en términos de su control político más que del progreso divino, y su membresía depende del comportamiento, por la completa sumisión a los deseos de Dios. El *Dār al-Islam* y el *Dār al-ḥarb* están en perpetua lucha una con otra, hasta que se imponga completamente el *Dār al-Islam* al final de los tiempos pues el otro está destinado a desaparecer. También esta idea ayudó a fomentar el control de los califas y gobernantes sobre su pueblo y sus vecinos.²⁰⁸ Para la mayor parte de los musulmanes la Ciudad ideal no está constituida sobre un modelo imaginario, sino que corresponde al conjunto de las prácticas del profeta y los cuatro primeros califas “los bien inspirados o rectos” (*Rašidūn*); y el sello de la profecía es la realización del Estado islámico mundial por medio del *yihād* para librar al

²⁰⁷ Étienne, *Op. cit.*, p. 167.

²⁰⁸ Johnson, *The Holy idea... Op. cit.*, pp. 48-52.

mundo del mal.²⁰⁹ Sin embargo, ésto sólo se realizará hasta el día del fin del mundo, en tanto que la universalidad del islam no se realice.

Por lo tanto, como producto de las transformaciones históricas tanto en Occidente como para la cultura islámica, algunos investigadores han identificado algunos categorías comparativas en el concepto de guerra por religión y justas de ambas tradiciones;²¹⁰ ya que la batalla santificada no es un fenómeno aislado sino un conjunto de ellos; y la doctrina del *yihād* no puede ser distinguida claramente de la guerra santa de la tradición hebreo-cristiana occidental, pues hay ciertos conceptos e ideas mezcladas en ambas tradiciones de las cuales hacemos nuestras comparaciones.

²⁰⁹ Étienne, *Op. cit.*, pp. 173-175.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 37-42.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS

ABDUL Haq, Muhammad,

“The Meaning and Significance of the Shahadah”, en: Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Vol. XXIII, Autumn 1984, July to September No. 3.

“The Perspective of at-Tawhid”, en: Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Vol. XXII, Autumn 1983, July to September, No. 3.

AHMED An-Na’im, Abdullahi,

Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse University Press, 1990.

ABRAHAMIAN, Ervand,

Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, IB Tauris, 1993.

AL-MAUDUDI, Abú Al-Ala,

Los principios del Islam, Arabia Saudi, International Islamic Publishing House, 1992.

AL-SHEREIDAH, Mazhar,

Árabes, historia, religión, ideología, Valencia, Vadell, 1982.

AL-TABARÍ,

The history of al-Tabarí, v. 5 y 26 de 38 Vols., Translated and annotated by Fred M. Donner, New York State, University of New York, 1993.

ANTAKI, Ikram,

La Cultura de los Árabes, México, Editorial Joaquín Mortiz, 2002.

ARMSTRONG, Karen,

Los orígenes del Fundamentalismo en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, La intolerancia Religiosa frente al Progreso, Barcelona, Tiempo de Memoria TUQUETS Editores, 2000.

AYUBI, Nazih,

El Islam Político, Teorías, Tradición y Rupturas, Barcelona, 1996.

BALANDIER, Georges,

El Desorden, La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.

BASSIOUNI, Cherif M.,

“Is Jihad a Just War? War, Peace and Human Rights under Islamic and Public International Law.” En: *The American Journal of International Law*, Vol. 96, No. 4 (Oct., 2002), pp. 1000-1005. <http://www.jstor.org/> Mon. Nov. 7, 2005.

BLOCH, Marc,
Apología para la historia o el oficio de historiador, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

BONNER, MICHAEL,
“Aristocratic Violence and Holy War, Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier”, American Oriental Series, number 81, New Haven, Conn., American Oriental Society, 1996.

CAETANI, Leone, príncipe di Teano,
Annali dell’ Islam, 10 vols., New York, G. Olms, 1972.

CAHEN, Claude,
Historia Universal Siglo Veintiuno, Volumen 14 El Islam, I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano, Volumen 14, España, Siglo Veintiuno Editores, 1970.

CAILLOIS, Roger,
El Hombre y lo Sagrado, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

CASTRO, Américo,
España en su Historia. Ensayos sobre historia y literatura, volumen 3, Madrid, Editorial Trotta, 6 Vols., 2004.

CAUQUOT, André,
“La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia”, en: Henri-Charles Puech (dir.), Las religiones antiguas vol. II, Historia de las religiones Siglo XXI, v. 2, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001.

CHELDHOD, Joseph,
Les structures du Sacré Chez des arabes, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1986.

CHOUEIRI, Youssef M.,
Islamic Fundamentalism, Boston, Twayne Publishers, 1990.

COHN, Norman,
En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

DEL OLMO, G., Lete (Edi.),
D, Arnaud, F. Bron, J. Teixidor, Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2, Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes), Barcelona, AUSA Sabadell, 1995.

DEL OLMO, G., Lete,

“Mitología y Religión de Siria en el II milenio a.C. (1500-1200)”en: Del Olmo, G., Lete (edi.), Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2, Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes), Barcelona, AUSA Sabadell, 1995.

DE WAAL, Annemarie,
Religión y cultura, una introducción a la antropología de la religión, “Magia y religión”, New York, Macmillan, 1968.

DORESSE, Jean,
“La Gnosis”, en: Henri-Charles Puech (Dir.), Historia de las Religiones, Siglo Veintiuno, Volumen 6, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo II, México Siglo Veintiuno Editores, 1986.

DUSSEL, Enrique D.,
El humanismo Semita, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

ÉTIENNE, Bruno,
El Islam Radical, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1996.

ELIADE, Mircea,
Aspectos del Mito. Barcelona, Paidós Orientalia, 2000.

-----,
Diccionario de las Religiones, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.

-----,
Tratado de Historia de las Religiones, México, Era, 1996.

-----, (Editor in Chief),
The Encyclopedia of Religion, v. 13, New York, Macmillan Publishing Company, 1987

Encyclopaedia of Islam, Ed. Bearman, P. J., Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs, London, Lazac & Com., Leiden E. J. Brill, 1966.

ESNOUL, Anne-Marie,
“El Hinduismo”, en: Henri-Charles Puech (dir.), Historia de las Religiones, Siglo veintiuno vol. 4, Las Religiones en la India y en el Extremo Oriente, Formación de las religiones universales y de salvación, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001

ESPOSITO, John L.,
Guerras Profanas, Terror en el nombre del islam, Barcelona, Paidós, 2003.

Islam and Politics, New York, Syracuse University Press, 1984.

The Islamic Threat, New York, Oxford, University Press, 1995.

ESPOSITO, John (Ed.),
The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 vols. New York, Oxford, Oxford University Press, 1955.

FARUKI, Kemal,
“Tawhid and the Doctrine of ‘Ismah”, en: Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Vol. IV, March 1965, No. 1.

FERGUSO, Everett, (Edi.)
Encyclopedia of Early Christianity, Garland Publishing, Inc., New York & London, 1990.

First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Ed. Houtsma, M. Th., T.W. Arnold, R. Basset and R. Hartman, vol. III, Netherlands, E.J. Brill’s, 1993.

FRAZER, sir James George,
El Folklore en el Antiguo Testamento, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

-----,
La Rama Dorada, Magia y Religión, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

FROMM, Erich,
El Dogma de Cristo, México, Paidós, 1984.

Ética y Psicoanálisis, Breviarios, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Tener o Ser, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

FULTON, A.S.,
“Chikh Mohammed Abdou. Rissalat al Tawhid”, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of Londo, Vo. 4, No. 4 (1928), 869-872, <http://www.jstor.org/> Mon. Jan. 9 2006.

GEROW, Edwin, (Edi. In Chief),
Aristocratic Violence and Holy War, Studies in the Jihad and the Arab-Bizantine Frontier, New Haven, Connecticut, American Oriental Society, 1996.

HARRIS, Marvin,
Vacas, cerdos, guerras y brujas, los enigmas de la cultura, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

HASAN, Aḥmad,
“Early Modes of Ijtihad: Ra’y, Qiyās and Istiḥsān”, en: Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Vol. VI, March 1967 No. 1.

HEPER, Metin,

“The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective”, en: British Journal of Middle Eastern Studies. Vol. 18, No. 1 (1991), p. 45. Is currently published by Taylor & Francis, Ltd. (<http://www.jstor.org/>) Thursday. Sep. 22. 2005.

HODSON, Marshall G.S.,
The Venture of Islam, Conscience an history in a world of civilization, 2 v., Chicago, Chicago University Press, 1974.

HOLT, P. M., eds.,
The Cambridge History of Islam, 2 Vols. Cambridge, University Press, 1970.

HOSSEIN NASSER, Seyyed,
“Islamic Unity – The ideal and Obstacles in the Way of its Realization”, en: Islamic Studies, Journal of the Centrl Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Volumen 36, Number 4, Winter 1418/1997.

HOURANI, Albert,
La Historia de los Árabes, Barcelona, Vergara, 2004.

IBN JALDÚN,
Introducción a la Historia Universal, (Muqaddimah), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

IMBER, Colín,
El Imperio Otomano 1300-1650, Barcelona, Byblos, 2005.

IZUTSU, Toshihiko,
Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān, Montreal, MacGill University Institute of Islamic Studies, McGill University Press, 1966.

JOHNSON, Paul,
Historia del Cristianismo, Barcelona, Editorial Vergara, 2004

KEDDIE, Nikki R.,
An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”, with a New Introduction: from Afghānī to Khomeini, Los Angeles California, University of California Press, 1983.

KHADDURI, Majid,
War and Peace in the Law of Islam, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955.

KHOURANY, Philip Shurky,
Tribes and state formation in the Middle East, Los Angeles California, University of California, 1990.

LAFAYE, Jacques,
Mesianismo, Indigenismo y Líderes Carismáticos, México, Serie Historia, Reflexiones sobre el Cambio, A.C., 1999.

LAPIDUS, Ira M.,
A History of Islamic Societies, United States of America, Cambridge University Press, 1990.

La Santa Biblia, New York, American Bible Society, 1976.

LIVERANI, Mario,
El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía, Barcelona, Crítica, 1995.

LINCOLN, Bruce,
Death, War, and Sacrifice, Studies in ideology and practice, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1991.

MAHOMA,
El Corán, El libro sagrado del Islam, España, Ed. Juan Vernet, 1990.

MAILLO Salgado, Felipe,
Vocabulario Básico de Historia del Islam, Madrid, Akal, 1987.

MARÍN Guzmán, Roberto,
“El fundamentalismo islámico en Egipto (II). Los grupos neofundamentalistas en Egipto: las doctrinas de *Al-'Uzla al-shu'uriyya* y de *al-hijra* y sus reacciones”, en: Estudios de Asia y África, no. 117, vol. XXXVII, enero-abril, 2002, México, El Colegio de México

“La mu'tazila, escuela librepensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del ash'arismo. Siglos IX-X, en: Estudios de Asia y África, Enero-Abril, 2003, número 1, pp. 5-12.

MENÉNDEZ Pelayo, Marcelino,
Historia de los Heterodoxos Españoles. Época romana y persa. Priscilianismo y adopcionismo. Mozárabes Cordobeses – Panteísmo semítico. Albigenses y valdenses. Arnaldo de Vilanova – Raimundo Lulio. Herejes en el Siglo XV. 3 Vols. México, Editorial Porrúa, 2ª. Edición, 2000.

MERAD, ALI,
El Islam Contemporáneo, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

MILTON-Edwards, Beverley,
“The Concept of Jihad and the Palestinian Islamic Movement: A Comparison of Ideas and Techniques”, en: British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 19, No. 1 (1993), 48-53, <http://www.jstor.org/>, Mon Nov 7 2005.

MOUSSALLI, Ahmad S.,
Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb, Beirut, Lebanon, American University of Beirut, 1992.

NAWAS, John A.,

“A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun’s Introduction of Mihna”, en: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, no. 4 (Nov., 1994), pp. 615-629. <http://www.jstor.org> Tue Mar 27 15:16:59 2007.

NETTLER, Ronald,

“A Modern Islamic Confesión of Fiat and Conception of Religion: Sayyid Qutb’s Introduction to the Tafsir, fi Zilal al-Qur’an”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 1 (1994), 102-114, <http://www.jstor.org/> Thu. Dec. 1:49:49 2005, p. 109.

PARAIN, Brice,

Historia de la Filosofía Siglo Veintiuno, Vol. 1, El Pensamiento prefilosófico y Oriental, Egipto, Mesopotamia, Palestina, India y China, México, Siglo Veintiuno Editores, 2002.

PAREJA, Félix M.,

La Religiosidad Musulmana, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

PERROT, Dominique y Roy Preiswerk,

Etnocentrismo e historia, América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental, México, Editorial Nueva Imagen, 1979.

PETERS, Rudolph,

Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History, Netherlands, Mouton Publishers, 1979.

RALPH Willis, John,

“Jihad fi Sabil Allah-Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa.” En: *The Journal of African History*, Vol. 8, No. 3 (1967), pp. 395-415. <http://www.jstor.org/> Thu. Nov. 17, 2005.

RAZA Naqvi, Ali,

“Laws of War in Islam”, en: *Islamic Studies*, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, Pakistan, Vol. XIII, March 1974 No. 1.

RICOEUR, Paul,

The Symbolism of Evil, Boston, Beacon Press, 1967.

SHARI’ATI, Ali,

On the Sociology of Islam, United States of America, Mizan Press, 1979.

SHAW, Stanford,

History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume I. Empire of the Gazis, The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808, 2 vols., Great Britain, Cambridge University Press, 1976.

Shorter Encyclopaedia of Islam, Ed. Gibb, H.A.R. and J.H. Kramers, Netherlands, Leiden E.J. Brill, 1974.

ŠALABĪ, Āḥmad,

Āl-Ŷihād wa Ā-Nuṭum Ā- ʿAskariyya fi Ā-Tafkīr Āl-Islām, Āl-Qāhira Āl-Misra, Maktaba Ā-Nahḍa Āl-Misriyya, 1982.

TEIXIDOR, Javier,

“La Religión Siro-Fenicia en el Primer Milenio a.C.”, en: Lete, G. Del Olmo (Editor), Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2, Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes), pp.399-340.

The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, New York, Oxford, editors in Chief, R.J., Zvi Werblowsky, Geoffrey Wigoder, Oxford University Press, 1997, p. 444.

TOYNBEE, Arnold J.,

A Study of History, Oxford, Oxford University Press, Primera Edición, 1934.

TROCMÉ, Étienne,

“El Cristianismo, desde los Orígenes hasta el Concilio de Nicea”, en: Henri-Charles Puech (director), Formación de las Religiones Universales y de Salvación, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo. I, Historia de las Religiones Siglo XXI, vol. 5, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001, p. 417.

TURNER, Johnson James and John Kelsay (Edi.),

Cross, Crescent, and Sword, The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition, United States of America, Greenwood Press, 1990.

TURNER Johnson James,

Holy War Idea in Western and Islamic Traditions, United States of America, The Pennsylvania State University Press, 1997.

-----,

Just War Tradition and the Restrain of War, A moral and Historical Inquiry, New Jersey, Princeton University Press, 1981.

VERNET, Juan,

Los orígenes del islam, Barcelona, El Acanalado 50, 2001.

WARBURG, Gabriel,

“Mahdism and Islamism in Sudan”, International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No. 2 (May, 1995), 219-236. <http://www.jstor.org/>, Tue. Dec. 6, 2005.

YOUNG, M. J. L.,

“The Treatment of the Principle of Evil in the Qur’ān”, en: Islamic Studies, Vol. V, n. 3, September 1966, Pakista, Journal of the Islamic Research Institute, pp. 275-281.

ZAWATI, HILMI M,

Is Jihad a Just War? War, Peace and Human Rights under Islamic and Public International Law, Lewiston N.Y., Edwin Meller Press, 2001.

ZOMOSA Signoret, Andrea Christianne,

“El Concepto de Jihad en la Tradición de la Guerra Justa”, en: Estudios de Asia y África, n. 120, volumen 38, Enero-Abril, número 1, 2003, México, El Colegio de México.

PÁGINAS DE INTERNET

<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>

<http://www.jstor.org/> Thu. Dec. 1:49:49 2005.

<http://english.aljazeera.net/NR/exeres/5DF5AAE3-90D8-45B3-9F53-DC216D13C991.htm>