



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Una aproximación al concepto de *yihad* y su
desarrollo histórico hasta nuestros días

An approach to the concept of jihad and its historical
development to the present day

Autor

Gonzalo Peña Sánchez

Director

José Luis Corral Lafuente

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2016

Resumen

Desde la aparición del islam como religión a principios del siglo VII bajo los postulados de Mahoma y la revelación coránica, en el seno de esta religión se irá fraguando un concepto que a la larga tendría una enorme relevancia para el propio desarrollo de la fe musulmana, jugando un papel clave en ella, y siendo de obligado estudio y referencia en todo análisis que pretenda entender e interpretar la religión de Alá: hablamos del concepto de *yihad*. Este trabajo trata de dar muestra del nacimiento del concepto en síntesis con la propia religión coránica, su desarrollo a lo largo del tiempo, y sus diversas interpretaciones en relación a la doctrina, el derecho y la jurisdicción islámica. La noción de *yihad* será entendida a lo largo del tiempo desde diversos puntos de vista, generando interés y debate tanto en el seno de la propia comunidad musulmana, como fuera de ella. Realizar una aproximación al análisis del concepto y al propio desarrollo del mismo, desde el llamado islam clásico, hasta la gestación de islamismo moderno en nuestros días, es el objetivo de este trabajo.

Índice

Introducción.....	5
PARTE I.....	8
1.1 Breve introducción al islam como religión.....	8
Los cinco pilares de la fe musulmana.....	12
1.2 El concepto de <i>yihad</i> . Teoría jurídica clásica y aplicación.....	14
Conceptualización del término	14
Praxis histórica del <i>yihad</i> en el islam clásico	16
1.3 Evolución histórica del <i>yihad</i> : raíces y nociones en el Corán y en la tradición musulmana (<i>Sunna</i>)	17
Evolución histórica del <i>yihad</i>	17
Nociones del <i>yihad</i> en el Corán.....	18
Nociones del <i>yihad</i> en la <i>Sunna</i>	22
PARTE II.....	24
2.1 El desarrollo jurídico del concepto <i>yihad</i> en el oriente islámico medieval y al-Ándalus.....	24
El desarrollo del concepto en Oriente.....	25
La jurisprudencia musulmana en al-Ándalus.....	27
2.2 Comparación entre los conceptos de guerra santa en el islam y el cristianismo: <i>yihad</i> y cruzada.....	29
Diferencias fundamentales entre el <i>yihad</i> y la cruzada	32
2.3 La guerra en el mundo islámico: el caso de al-Ándalus.....	34
La guerra en la cultura islámica.....	34
El poder del califa en la defensa de la frontera y la unidad islámica	36
Aceifas y algazúas en al-Ándalus.....	38
PARTE III.....	42
3.1 De Ibn Jaldún al siglo XX: una época de retroceso en el islam.....	42
Wahabismo	43
Salafismo	45
3.2 El islam en la contemporaneidad: la noción del <i>yihad</i> en el siglo XX.....	47
La gestación del islamismo contemporáneo; Sayyid Qotb.....	47
Los Hermanos Musulmanes como la matriz del islamismo moderno.....	49
Mawdudi y el partido de vanguardia	51
Jomeini y el clero revolucionario	52
3.3 Praxis del <i>yihad</i> en el siglo XX.....	53
Conclusiones.....	57
Bibliografía.....	59

Introducción

Durante la primera década del siglo XX, el término árabe *yihad* empezó a convertirse en un elemento habitual dentro del lenguaje relativo al mundo musulmán, sobre todo a raíz de la cadena de atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, reivindicados por el grupo terrorista al-Qaeda, que causarían más de 3.000 muertos, y precederían lo que después sería la Guerra de Afganistán, llevada a cabo por Estados Unidos y los países occidentales contra el llamado Emirato Islámico de Afganistán, en manos de los Talibanes. Pocos años después, el 11 de marzo del 2004, se produciría en Madrid otra serie de atentados terroristas en una serie de trenes de cercanías de la capital española, revelándose la autoría de los hechos a cargo de un grupo fundamentalista islámico de corte *yihadista*, lo que pondría en la órbita internacional el concepto de *yihad* en el seno de la religión musulmana.

Una década después, en la ciudad iraquí de Mosul, nacería el autoproclamado Estado Islámico (EI), que reivindicaría una serie de acciones terroristas sucedidas en Europa, especialmente la cadena de atentados cometida en Francia, desde los atropellos en Nantes y Tours en diciembre del 2014; el ataque contra la sede de la revista satírica “Charlie Hebdo” en enero del 2015; o el brutal atentado el 13 de noviembre de ese mismo año contra la sala de conciertos “Bataclán”, en París.

Todos estos sucesos pondrían en el punto de mira de la sociedad civil, de la política y de las relaciones internacionales el concepto *yihad* y la lucha armada dentro del islam, reactivando a modo de efecto colateral, la rancia y errónea caracterización del islam como una doctrina intrínsecamente violenta y agresiva, incapaz de convivir en las sociedades modernas contemporáneas, y etiquetando por igual a todo musulmán como fanático, extremista, y especialmente, terrorista. Ejemplo de esta errónea caracterización es la introducción de la palabra *yihad* en la vigésimo tercera edición del diccionario de la lengua de la Real Academia Española, incluyendo dicho termino bajo la forma femenina de “*yihad*”, asignándole el significado de “guerra santa de los musulmanes”, y sentenciando por tanto la noción belicosa y violenta del *yihad* como única interpretación posible. Por mi parte, en este trabajo utilizaré en el concepto de *yihad* en masculino, pues entiendo que así es como se establece el término original en árabe, siendo su feminización una consecuencia de la asimilación y equiparación al concepto de “guerra santa”.

En este marco contextual tan inmediato, este trabajo pretende analizar y entender de donde surge dicho concepto, cómo se formula y toma cuerpo en la jurisdicción y la doctrina islámica, y cómo evoluciona y toma forma desde los tiempos del islam clásico, tras la expansión por Arabia y el mediterráneo a la muerte del profeta en el 632, pasando por su desarrollo y esplendor en al-Ándalus, hasta llegar a la conceptualización del mismo en las nuevas corrientes del islam en pleno siglo XX y XXI.

Pese a la transversalidad y la amplitud del marco cronológico, espacial y temporal que concierne al trabajo, dada la incursión de este en la línea temática referente a la Historia Medieval, he tenido que desarrollar con mayor extensión los aspectos relacionados con el desarrollo del Islam como religión desde su nacimiento, poniendo el acento sobre el desarrollo jurídico y doctrinal del concepto de *yihad* durante toda la etapa de apogeo del Islam clásico, llegando hasta los siglos XIII-XIV aproximadamente. De esta forma, los apartados referidos al desarrollo de los nuevos fenómenos islamistas en el siglo XX y en la actualidad, se presentan de una manera sintética y sin profundizar demasiado en ellos, puesto que tanto la extensión del trabajo, como su rama de conocimiento, limitan en cierta manera el contenido del mismo a este respecto.

El protagonismo del *yihad* en la última década ha favorecido la aparición de una numerosa colección de obras al respecto, destacando las monografías publicadas en el ámbito anglosajón y norteamericano, con autores como J. Kelsay, M. Bonner, o D. Cook y su obra *Understanding Jihad*. (2005), o el clásico de M. Khadduri. (1995). *War and Peace in the law of Islam*. Otras tradiciones académicas no han desarrollado de la misma manera que el mundo anglosajón estos análisis doctrinales del *yihad*, siendo especialmente relevante el caso de nuestro país: la historiografía y la tradición académica española no tiene una monografía específica que aborde los aspectos básicos del concepto islámico, abarcando únicamente artículos parciales y aproximaciones desde un carácter historiográfico: destacamos escritos como los de P. Castro (2012), M. Arcas Campoy (1993,1995 y 2002), F. Maíllo (2003), quien además es autor del *Vocabulario de Historia árabe e islámica* (1999), D. Melo (2004, 2005, 2007) o el artículo de A. García SanJuan (2009) y su aproximación a las *Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)*.

La escuela francesa por su parte, destacada en el ámbito de los estudios árabes e islámicos, no cuenta tampoco con una monografía fundamental, aunque sí que se deben de mencionar los trabajos de A. Morabia. (1993). *Le Gihâd dans l' Islam medieval, le combat sacré des orígenes au XIIIe siècle*, los libros de J.Flori (2003, 2004), que trata los conceptos de guerra santa en el cristianismo y en el islam desde una perspectiva caballerescas y guerrera, buscando los fundamentos legitimadores de la guerra en las bases doctrinales de ambas religiones, o el libro de G. Kepel. (2001). *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, enfocado en el desarrollo y la expansión del islamismo contemporáneo hasta lo que él considera su declive, de la mano de su radicalización, a finales del siglo XX y principios del XXI.

En resumidas cuentas, no pretendo esconder que la ambición del proyecto pueda ser desmedida para un trabajo de esta categoría, y que la extensión y el espacio del mismo, sean muchas veces insuficientes para abarcar tan enorme periplo cronológico, merecedor de un profundo y sosegado análisis histórico. Pese a todo ello, la falta en España de unos estudios académicos sólidos, actualizados y completos sobre la temática, así como las desviaciones y deformaciones emanadas desde los sectores más reaccionarios e islamofóbos, me han llevado a tratar de plantear un trabajo que en base a los artículos, trabajos y aproximaciones académicas desarrolladas hasta el momento, me permitiera establecer una especie de hilo conductor del desarrollo de la noción de *yihad*, planteando las diversas interpretaciones y estudios elaborados hasta la fecha, tratando de poner sobre la mesa un tema de enorme actualidad, desde una perspectiva de análisis histórico.

PARTE I

1.1 Breve introducción al islam como religión

Etimológicamente hablando, islam significa “sumisión, abandono, entrega (de sí mismo a Dios), el acto mismo de esa entrega”¹. Por otro lado, musulmán proviene de *muslim* (del plural *muslimun*). Literalmente, “sometido a la voluntad de Dios” que profesa el islam, es decir, la sumisión, el abandono completo de sí mismo². En definitiva, el que acata la voluntad de Alá.

A la hora de hablar del islam nos encontramos con una religión tremendamente genuina desde el punto de vista de la solvencia intelectual, pues al ser más reciente en el tiempo que otras (especialmente en comparación al cristianismo y al judaísmo, con las que comparte la categoría de “gentes del libro”³), ha podido construir modelos culturales más originales. En referencia a ello, podemos ver como el mensaje del islam se inscribe dentro de estas dos religiones perfectamente establecidas en el contexto de su nacimiento, lo que le permite ser conocedora de su entronque desde el principio. Además, estamos ante la primera religión que antes de época moderna tuvo contacto con las grandes tradiciones del pensamiento religioso: además de cristianismo y judaísmo, el hinduismo, el zoroastrismo, el budismo, e incluso taoísmo y confucianismos chinos⁴. De todo ello provendrá la marcada vocación de síntesis religiosa de la religión de Alá.

Estamos antes una religión sin condiciones éticas, que promulga un mensaje completamente universalista⁵. Se predica sobre un Dios único y creador, todopoderoso, compasivo y misericordioso. Todo ello favorecerá posteriormente la rápida expansión de la fe musulmana y acogida entre las poblaciones analfabetas y pobres.

Además, el propio carácter del islam la convierte en una religión enormemente sencilla en comparación con otras, y ejemplo de ello es la profesión de fe o *sahada*⁶ (“no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”). La creencia profunda y verdadera en la *sahada* basta para ser musulmán de facto.

¹ MAÍLLO (1996). p. 115.

² MAÍLLO (1996). p. 167.

³ Las gentes del libro o *dimmiés*: literalmente, “gente protegida”. Para el islam, son aquellos que sin ser musulmanes, vivían sometidos a éstos en países del Islam, pagándoles tributo, y quedando sus tierras sujetas ha impuesto: a cambio, no podían ser esclavizados ni maltratados (en teoría) y podían conservar su religión y costumbres.

⁴ MAÍLLO (1996). p. 116.

⁵ Dentro del mundo musulmán existe la creencia en que Alá es el Dios de todos, de toda la humanidad, de los musulmanes y de los no-musulmanes.

⁶ Considerada uno de los cinco pilares básicos de la fe en el islam.

Este mensaje ético y universalista es enormemente poderoso, pues se postula como protector de los débiles y de la comunidad frente al individualismo y el lucro de su tiempo. Mahoma, que pronto se quedaría huérfano, se criaría con su abuelo y su tío, y pronto pasará a trabajar de caravanero. Desposeído, proveniente de una familia venida a menos y analfabeto, el mensaje coránico será una reacción a su tiempo, sobre todo al ambiente mercader de la ciudad de La Meca y su aristocracia económica.

Una de las singularidades del islam como religión será la condición guerrera de su profeta. En palabras de Jean Flori “al contrario que Jesús, Mahoma no estableció ninguna distinción entre acción religiosa y acción política o militar. Fue a la vez profeta jefe de guerra y jefe del Estado, o al menos de una comunidad organizada [...]”⁷. Esta fusión entre la política y religión descartaría desde muy pronto cualquier pega o inconveniente a la hora de “matar por Dios”, asumiendo el asesinato como práctica política contra los denominados “enemigos de la fe”.⁸

El libro sagrado del islam es el Corán, el cual fue revelado al profeta Mahoma de manera oral. Esta es una de las grandes diferencias con el cristianismo o el judaísmo: en el islam, el verbo se hizo libro, y no carne. El propio fundador tiene menos importancia a fin de cuentas que el mensaje en sí mismo: Mahoma es simplemente uno más, un destacado, pero no es ningún enviado o hijo de Dios.

En un contexto donde la cultura se transmitía oralmente (las revelaciones coránicas empezarán a compilarse por escrito a la muerte del Profeta, y no por una única persona, sino por varias, ya que nadie conocía completamente todas y cada una de las revelaciones), es donde el Corán brilla gracias a su enorme potencialidad literaria y poética. La composición de este es totalmente heterogénea, recogiendo diferentes estilos de diferentes contextos y épocas.

Otro aspecto clave a la hora de entender la religión de Mahoma es la importancia del árabe como lengua sagrada: el Corán fue revelado a Mahoma a través del Ángel Gabriel en árabe, “la lengua de Dios”, y no en ninguna otra lengua. Por tanto, cualquier traducción supone a fin de cuentas una interpretación. A este respecto, en el seno del Islam, aunque

⁷ FLORI (2004). p. 79.

⁸ La idea defendida por Flori en su libro *Guerra Santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y en el Islam* no está exenta de debate: si bien la condición guerrera de Mahoma es un hecho indiscutible, sentenciar de facto la asociación directa entre islam y guerra o violencia únicamente nos aleja de la comprensión profunda de esta religión y del propio concepto de *yihad*. Como se muestra en este trabajo, en los textos sagrados y documentos doctrinales del islam se pueden encontrar aspectos que abogan y promulgan una actitud templada, pacifista y conciliadora a la vez que encontramos documentos que propugnan por todo lo contrario. Entender el contexto, la intencionalidad y los fundamentos profundos de cada una de estas afirmaciones se torna clave para llevar a cabo un estudio riguroso del tema.

siempre bajo el mismo paraguas de la *umma* (la comunidad de los creyentes) se darán una diferenciación entre árabes y no-árabes, siendo los primeros siempre superiores y estigmatizando en ocasiones a los no-árabes dentro del seno de la comunidad, sobre todo en lo que afecta a cargos religiosos y políticos.

El inicio de la revelación coránica a Mahoma tendrá lugar en el año 610 cerca del Monte Hira, presentándose como la forma árabe de la ancestral religión bíblica: se trata del mismo Dios que interviene a través del último profeta. En el año 620 tendrán lugar dos sucesos claves que marcarán la religión musulmana: el *isrá* y el *miraj*. El *isrá* es el viaje nocturno que Mahoma hizo a Jerusalén. El *miraj* es la ascensión de Mahoma a los siete cielos desde el Templo de Jerusalén hasta el Trono de Dios, donde se pondría en contacto con los siete profetas que le preceden según la tradición (Adán, Abrahán, José, Moisés, Aarón, Juan Bautista y Jesús). Si acudimos al libro de Felipe Maíllo, *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, se puede ver como “este acontecimiento, apenas sugerido en el Corán, fue ampliado por diferentes tradiciones que los sufíes y la piedad popular decorarían con todo lujo de detalles. La creencia popular ha mantenido la distinción entre *isrá* y *miraj* y les ha atribuido incluso fechas diferentes. Los sufíes, por su parte, adoptaron ambos acontecimientos como símbolo de la subida del alma hacia Dios, escapando de los lazos del mundo sensible⁹.

Dos años después, en el 622 tendrá lugar la Hégira, el desplazamiento de Mahoma y sus seguidores de la ciudad de La Meca a Medina, donde existía un ambiente más cosmopolita y tolerante. La Hégira marcará posteriormente el primer día del primer año del calendario musulmán. Se trata (o así se pretende representar) de un cambio de actitud respecto a su contexto: no se marcha exiliado de La Meca, sino que ciertas fuentes lo comparan con la salida de Abrahán de su tierra natal, Ur, dándole un significado más profundo y místico a este suceso, entroncado de nuevo con toda la tradición bíblica. Será en este momento cuando se configure de facto que estamos ante una nueva religión, pues a raíz del rechazo de las poblaciones judías de Medina a las que intentó convertir al islam (burla rabínica), en el 624 rompería con la tradición, cambiando por ejemplo la dirección del rezo (*alqibla*¹⁰) pasando de estar orientada hacia Jerusalén, a estarlo hacia la *Ka'ba*, en La Meca, así como la instauración de reglas propias en el seno de la comunidad y el consenso entre la mayoría de sus seguidores a tomar las armas frente a los enemigos.

⁹ MAÍLLO (1996). p. 158.

¹⁰ *Qibla* o *alqibla* es la dirección del rezo hacia La Meca, o para ser exactos, hacia la *Ka'ba*. Indicada en las mezquitas mediante el Mihrab, que se haya justamente en el muro *qibli*.

A partir del 630 el Islam y las tropas de Mahoma comenzarán a conquistar Arabia, dando muestras de esta belicosidad y del cambio de actitud del profeta. En menos de cien años, Arabia entera estará bajo los postulados del Islam.

A la muerte del Profeta en el año 632 surgirá el problema de su sucesión al frente de la comunidad musulmana, ya que no dejó escrito ni especificó quien debía sucederle o cómo debía ser elegido. El primer califa, elegido por algunos de sus compañeros, sería Abu Bakr as-Siddiq quien gobernó del 632-634 y murió supuestamente envenenado, y aunque bajo su mandato se consolidó la expansión por Arabia, los debates y enfrentamientos en torno al problema sucesorio estaban ya servidos. Le sucedería Omar Ibn al-Khattab (632-644), famoso lugarteniente de las tropas mahometanas y suegro del profeta. Morirá a manos de un esclavo en el 644. Posteriormente se proclamará como tercer califa a Utman Ibn Affan (644-656), quien destacará por su autoritarismo y por sucesos como la quema de todos los ejemplares del Corán editados con anterioridad a su mandato, o por su acercamiento y simpatías hacia la familia Omeya. Asesinado en el 656 le sucederá el último y cuarto miembro de los llamados califas ortodoxos¹¹, Alí Ibn Talib (656-661), primo y yerno de Mahoma y primer seguidor del Profeta según la tradición musulmana. Su mandato, y por ende la vigencia del llamado Califato Ortodoxo terminaría con la toma del poder por parte de Muawiyya, Omeya y gobernador de Damasco, Siria, quien haría que Alí se exiliase en Mesopotamia hasta su asesinato.

De esta forma, y tras la expansión del islam, pronto se formarían las principales corrientes dentro de este, en relación sobre todo a la legalidad o la legitimidad del problema sucesorio:

1. En primer lugar encontramos a la corriente **Sunni** (partidarios de la *Sunna*, la tradición) quienes defendieron desde el inicio a la tribu Omeya tras el autoproclamado califato de Muawiyya, alegando que para poseer el cargo de Califa del Islam únicamente era necesario pertenecer a la misma tribu que el Profeta (*Qurays*) sin necesidad de que este estuviera directamente emparentado con él o que sus cualidades éticas y morales fuesen las adecuadas. Suponen en torno al 90% dentro del seno de los musulmanes.

¹¹ Los califas ortodoxos es el nombre que se les da en la tradición musulmana sunní a los cuatro califas nombrados tras la muerte de Mahoma, quienes vendrían a representar el mando del llamado Califato Ortodoxo. Sin embargo, esta versión no es admitida por la tradición shíí, que afirma que el primer califa legítimo sería Ali, seguido por los imanes shííes. Esta versión vendría a estar respaldada según esta corriente por el mismo Mahoma.

2. Por otro lado, contrarios a los Sunníes, encontramos a los **Shiíes** (miembro de la *si`a*, que significa partido, sección, fracción¹²). Quienes apoyaron el acuerdo del Califa Alí y le rindieron pleitesía, postulando la necesidad de ser pariente directo del Profeta para ostentar el cargo de Califa. Serían a menudo objeto de persecuciones, y con el tiempo, se escindirán a su vez en diversas sectas. Actualmente constituyen la décima parte de la comunidad islámica.
3. Por último se ha de mencionar a la secta de los **Jariyíes** (plural: **jawariy**) o neutrales. Propiamente significa “saliente” del partido de Alí tras la convención de Siffimin (657)¹³. Conforman a quienes postularon que la condición para ser Califa era su condición ética, moral y digna, es decir, el mejor pretendiente para el cargo, sin importar la consanguinidad con Mahoma, la tribu o el derecho hereditario.

Por último, para terminar de aproximarnos al islam como religión, se explican a continuación los cinco pilares de la fe musulmana, según la tradición sunní. El cuerpo doctrinal del islam tiene cinco preceptos de obligado cumplimiento para todo musulmán adulto y sin limitaciones. Son los siguientes:

Los cinco pilares de la fe musulmana

1. **La profesión de fe (*sahada*):** el primero de los pilares. Se basa en la creencia profunda y sincera de la afirmación de que “No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”. Certifica la unidad de Dios y un monoteísmo extremo (*tawhid*). A diferencia de otras religiones, no hay un bautismo inicial: la creencia profunda en la *sahada* basta para ser musulmán, como comentaba al principio del apartado.
2. **La oración ritual (*salat*):** el creyente debe de realizar cinco oraciones diarias a una hora fijada, según la tradición, por Mahoma tras su ascensión (*miraj*). Deben estar orientadas hacia La Meca (*alquibla*). Las cinco oraciones llevan los nombres de la hora en que deben de ser efectuadas, ya que se regulan por la posición del sol: al alba (*salat as-subh o al-fayr*), al medio día (*salat az-zuhr*), por la tarde (*salat al-`asr*), hacia el ocaso (*salat al-magrib*) y por la noche (*salat al-isa`*). Los grupos shiíes agrupan estas oraciones en tres, lo que está permitido por la tradición mahometana. Los orantes deberán de ponerse antes de realizar el rezo en estado de

¹² MAÍLLO (1996). p. 218.

¹³ MAÍLLO (1996). p. 125.

pureza legal mediante la ablución, llevada a cabo con agua o arena. Únicamente no podrá realizarse la oración sobre tumbas o sitios impuros e inmundos.

3. **La limosna (*zakat o azaque*):** se trata de la limosna legal de carácter anual y predispuesta como obligatoria por los preceptos del islam (al principio marcada por el Corán únicamente como recomendable). A veces se usa la palabra *sadaqa* como sinónimo de *zakat*. Se trata de un mecanismo de solidaridad con connotaciones de “purificación”, ciertamente parecido a una especie de diezmo. Se pagaba en especie o en metálico y no gravaba los inmuebles, sino solamente los productos de la ganadería, agricultura del comercio y también de los capitales y las ganancias en general¹⁴. Este mecanismo de solidaridad entre musulmanes constituye un viejo resquicio de las costumbres de la solidaridad tribal de la Arabia pre-islámica. Para gestionar el *zakat* se han puesto en marcha mecanismos y organizaciones no gubernamentales islámicas (la usura está prohibida en el islam), lo que le hace tener una fuerza económica notable, sobre todo en aquellos países más conservadores como Arabia Saudí, donde se promueve vivamente.
4. **El ayuno (*sawm o siyam*):** cuarto pilar del islam, obligación para todo creyente adulto y en sus completas capacidades (existen dispensas para viajeros, mujeres embarazadas, enfermos etc.) Se trata del ayuno diurno durante el mes de ramadán, noveno mes del calendario islámico, profundizando anualmente el ritmo diario de la oración. Es un mes como prueba de consagración a Dios. Tiene una profunda dimensión espiritual: se trata de abandonar los apetitos por la gracia divina. Para que el ayuno sea válido es necesario formular la intención (*niyya*) de ayunar y abstenerse de todo aquello que pudiera romper ese ayuno. Con la integración de los países islámicos en el mercado global, el mes del ramadán se plantea como un problema socio económico, pues en una economía industrial moderna, en este mes los ritmos de trabajo y la eficacia de los servicios disminuyen considerablemente, lo que para la rentabilidad de los mercados supone un hecho desastroso.
5. **Peregrinación a La Meca (*hayy*):** quinto pilar del islam. A efectuar una vez en la vida al menos por todo musulmán. Se compone de una serie de ritos preislámicos adoptados e integrados por Mahoma en la nueva religión, llegando a su punto álgido con la conmemoración del sacrificio de Abraham¹⁵. Es un acto de piedad colosal con un efecto purificador, pues independientemente de su condición social

¹⁴ MAÍLLO (1996). p. 269.

¹⁵ MAÍLLO (1996). p. 103.

o procedencia, en el momento del ritual todos los musulmanes se encuentran en perfecta igualdad. El rito se realiza alrededor (circunvalando) de la Ka'ba, el padre de todos los templos para los musulmanes. Dentro de ella no hay nada, representa la vinculación de los fieles a la idea de dios, pura y sin contaminar.

Para algunos sectores más integristas y fundamentalistas del Islam, el *yihad* vendría a representar el sexto pilar del islam: en sentido propio, significa “esfuerzo” en la vida de Dios. Un esfuerzo individual o colectivo por mejorar y favorecer la cultura musulmana. Puede tomar diversos matices y caracteres, desde un *yihad* pacífico y piadoso hasta un *yihad* guerrero.

1.2 El concepto de yihad. Teoría jurídica clásica y aplicación

Conceptualización del término

La palabra *yihad* significa literalmente “esfuerzo”. Muchas veces ha sido traducido como “guerra santa”, aunque su núcleo semántico no contenga la noción de guerra. Hablamos por tanto de un “esfuerzo” con doble sentido: moral y físico.

La comunidad musulmana (*umma*) tiene el deber de realizar este esfuerzo y de esta forma tratar de hacer reinar y extender por la faz de la tierra las prescripciones coránicas enviadas por Dios. Jurídicamente, la noción de *yihad* se postula de esta manera como una obligación de suficiencia, un deber colectivo (*fard al-Kifaya*) en unas ocasiones, “cuyo cumplimiento por un número de musulmanas dispensa a los otros”¹⁶ y un deber individual (*fard al-’ayn*) en otras, especialmente cuando sea el caso de musulmanes que viven en territorios de frontera o fuera de dominio islámico, lo que se denomina *dar al-harb*.

Para algunos autores¹⁷ cabe distinguir dos nociones del concepto bien diferenciadas:

1. El “gran *yihad*”: aquel que representa ese esfuerzo moral de la comunidad y del individuo en sí por tratar de expandir la religión musulmana y ser mejor creyente.
2. El “pequeño *yihad*”: interpretado como la guerra santa, es decir, la “guerra legal” prescrita por las leyes.

Al respecto de este último asunto, hay que reseñar que según la teoría tradicional, el *yihad* es la única forma de guerra legal bajo el islam, pues la verdadera religión musulmana no

¹⁶ MAÍLLO (2003). p. 111.

¹⁷ Felipe Maíllo Salgado o Juan Eduardo Cirlot, entre otros.

puede ser otra que aquella que se encuentre unida de manera homogénea bajo una autoridad única, lo que de forma evidente excluye las disputas y guerras internas en el seno de la comunidad de creyentes, estando estas totalmente prohibidas. Todo ello únicamente está sujeto a la teoría tradicional y jurisdicción islámica, ya que como veremos, las fracciones internas dentro del seno del Islam no tardarán en aparecer derivadas de problemas políticos y sucesorios¹⁸.

En lo que respecta a las “gentes del libro” y a las tribus o grupos paganos: a los primeros, es decir, a cristianos y judíos, se les dio la opción de aceptar la fe musulmana o someterse a ellos a cambio de un tributo (*yizya*) y un impuesto sobre la tierra (*jaray*), siendo admitidos en el seno de la comunidad musulmana con un estatuto inferior o de “protegidos” (*dimmiés*), con la promesa de que no podrían ser torturados ni vendidos, en teoría, como esclavos.

Como deber religioso de llevar a cabo el establecimiento de la ley de Dios en la tierra, aquellos que emprendan el *yihad* deben de hacerlo con recta intención (*niyya*), y serán llamados *muyahid*, literalmente “el que se esfuerza” (en la senda de Dios). Aquellos que pierdan la vida en combate por Dios, son llamados *sahid*, literalmente “testigo”, es decir, mártir.

Pese a todo ello, la doctrina sunní, la mayoritaria en el seno del Islam, recordemos, empezó muy pronto a utilizar el término *yihad* para las guerras ofensivas y defensivas contra los llamados “infieles”. Como al fin y al cabo el objetivo último es la expansión de la doctrina coránica por todo el mundo, cuando los medios pacíficos fallan, se pone en marcha el *yihad*, no necesitando un ataque previo de los enemigos del Islam para legitimar este *yihad*. No olvidemos que la función del Estado islámico es sustituir toda autoridad terrenal por el acatamiento de la voluntad de Dios y la difusión de la verdadera religión entre los pueblos, por lo que esto va en dirección opuesta a los fundamentos del Estado Moderno, que aboga por el interés general. De ahí, a que la guerra entre musulmanes sea considerada como *qital* o *muqatala*, y no de *yihad*¹⁹.

¹⁸ En palabras de Maíllo Salgado, pronto, según la teoría y la práctica de los grupos minoritarios radicales de jariyíes y shííes, se consideró que apostatas y rebeldes eran sujetos de *yihad*, llegando los primeros a perpetuar atroces actos *de isti`rad*, matanzas sin distinción.

¹⁹ MAÍLLO (2003). p. 112.

Por otro lado, cabe destacar que ya desde el siglo XI, “algunos grupos de sufíes habían definido el *yihad* como un combate interior contra las pasiones y una etapa indispensable para acceder a la unión mística”²⁰.

Praxis histórica del *yihad* en el islam clásico

La expansión territorial del islam por toda Arabia se realizó esencialmente mediante el *yihad*, aunque existiesen diferentes intentos de desplazar o ampliar doctrinalmente el significado del término, no fue algo que llegase a consolidarse. Uno de los modelos de estos primeros años de expansión fueron las guerras de *Ridda* (632-634) llevada a cabo por Abu Bakr contra los apostatas de la península arábiga²¹.

Una vez consolidada la expansión del islam, la noción del *yihad* expansivo dejaría de usarse de manera general, aunque no quiere decir que grupos de musulmanes dejaran de utilizarla según el contexto y el lugar: Maíllo Salgado habla por ejemplo de que fueron los *muyahidun* del área turca bajo los postulados del *yihad* los que ayudaron a la expansión almorávide en el Magreb y posteriormente en al-Ándalus (siglo XI); la invasión del subcontinente indio por Mahmud de Gazna (998-1030); la conquista de Anatolia por los turcos selyuquíes (s.XI): las bases del imperio turco otomano en Europa; o los imperios negros de los pueblos de Sokoto en Nigeria bajo Osman dan Fodio (m. 1817)²².

Pese a ello, la realidad fue que salvo momentos y contextos concretos como hemos visto, la llamada “guerra santa”, el *yihad*, no fue algo popular entre las poblaciones musulmanas, ciertamente más dispuestas a dejar estas tareas bélicas en manos de los ejércitos profesionales de los príncipes, y con ninguna apetencia a inmolarse por la causa de Dios y convertirse así en mártires. Y aunque las revelaciones coránicas recogieran aleyas que hablan de luchar, de salvar las reticencias a la guerra, la realidad no da lugar a dudas. Muestra de ello es el fragmento de Ibn Yubayr en su *Rihla* o relación de viaje a los Santos Lugares (s-XII), donde pasó por la franja siro-palestina, bajo dominio cruzado:

“Los cristianos en su territorio, hacen pagar a los musulmanes un impuesto y gozan de una seguridad extrema. También los mercaderes cristianos pagan en el territorio de los musulmanes por sus mercancías; hay acuerdos entre ellos y armonía en sus guerras; el

²⁰ MAÍLLO (2003). p. 113.

²¹ MAILLÓ (2003). p. 113.

²² *Ibid.*

pueblo permanece en paz; los bienes de este mundo son para quien vence. Ésta es la conducta de la gente de este país en sus guerras”²³

1.3 Evolución histórica del yihad: raíces y nociones en el Corán y en la tradición musulmana (Sunna)

Evolución histórica del yihad

La doctrina del *yihad*, tal y como la conocemos hoy en día se elaboró definitivamente, o en su casi totalidad, en el siglo XI, tras el período álgido de expansión del Islam y su posterior retroceso, llevando a conjugar y a desarrollar en su seno, nociones distintas del propio concepto. Jean Flori distingue cuatro fases sucesivas en la formación histórica del *yihad*²⁴:

1. Una primera etapa correspondiente a los años anteriores a la Hégira (siglo VII), en la que el profeta predica lo que se conocen como “aleyas tolerantes”²⁵, pues tenían la firme convicción de convertir mediante la palabra a las otras gentes del libro (*dimmiés*), con los que coexisten en ese momento dada la condición de inferioridad de los musulmanes, pues pese a entender que estaban errados en sus planteamientos e interpretación de la escrituras, su condición de monoteístas aseguraba un cierto respeto para el profeta y sus seguidores²⁶. Posteriormente con su traslado a Medina tras la hégira, su actitud cambiará radicalmente²⁷, tomando un carácter de confrontación contra cristianos, judíos y las tribus paganas, pasando a suscitar las “revelaciones belicistas”, aquellas que confrontan directamente y dictan convertir a la fuerza a los “infieles e hipócritas”.

²³ IBN YUBAYR. *Rihla. A través del Oriente*, trad, F, Maíllo Salgado, Barcelona, 1988, pp. 336-337.

²⁴ FLORI (2004). p. 85.

²⁵ Flori hace varias distinciones entre los diferentes tipos de aleyas del Corán, poniéndoles diferentes adjetivos en función de su contenido para una mejor organización y comprensión de las mismas. Aleyas “pacifistas”, “belicosas”, o “tolerantes” son algunas de las categorías que maneja este autor.

²⁶ Hablamos sobre todo de tribus judías, con las que en un primer momento Mahoma y sus seguidores guardaban una cierta tolerancia y distancia. Posteriormente, tras la llegada a Medina y el triunfo progresivo de las tropas de Mahoma, cristianos y judíos vivirían en primera instancia un cierto clima de tolerancia, real, pero ciertamente ajustada, pues estaban obligados al pago de un tributo y a contribuir económica y materialmente para las campañas musulmanas. Con las tribus paganas no habría excepciones, y desde el primer momento serían consideradas heréticas por su politeísmo.

²⁷ En el año 624 Mahoma establecerá la *alquibla* (dirección hacia la que debe de estar orientado el rezo o *salat*) hacia la Meca y no hacia Jerusalén, consciente de estar asumiendo una nueva religión que rompe con lo anterior. Uno de los sucesos que llevará a este cambio de actitud en la conocida como “burla rabínica”.

¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!²⁸

2. En la segunda etapa, que abarca desde los siglos VIII al IX aproximadamente, se hará hincapié en interpretación belicista de los textos, basados en la Tradición y los *hadices*, en la etapa en la que el Islam conocerá su máxima expansión, llegando al Indo por el este y al Océano Atlántico por el oeste. Debido a la vocación belicista de la doctrina musulmana, se pensó que este debía de llevarse a cabo por todo el planeta, por lo que pronto se recurrió a legitimar la expansión y las conquistas territoriales a través del llamado *yihad* ofensivo, aquel que legitimaba la conquista de nuevos territorios para el Islam.
3. Un tercer período correspondiente al final de la expansión musulmana (siglos IX-X) en un contexto histórico en el que se desarrollaría un equilibrio de fuerzas en el mundo musulmán y con las potencias vecinas. Al dejar de expandirse (hecho que se consideraba anecdótico y momentáneo, siempre con la idea del resurgir expansionista del Islam) se pasó de un *yihad* expansión a la necesidad de empezar a formular y dar forma a un *yihad* defensivo, que garantizase la protección de las fronteras y los territorios del *dar al-Islam*, así como en su interior, en las disputas internas entre traidores y herejes.
4. Por último, este cuarto período que abarcaría los siglos X y XI sobre todo, se caracterizará por la teorización de un *yihad* elaborado para hacer frente a todos los males y problemas que aquejaban la sociedad musulmana, o lo que es lo mismo, a la *umma*, en un contexto de enormes divisiones internas. A este se le sumará la idea de la interiorización del *yihad* como una noción individual e interior que verá en la noción de *yihad*, una lucha moral y espiritual por realización personal de cada musulmán.

Nociones del *yihad* en el Corán

Cabe decir que no todos los textos revelados que recoge el Corán se refieren ni mucho menos a la misma noción del *yihad*. Fundamentalmente variarán en función del contexto y

²⁸ Corán IX, 29.

la circunstancia concreta del momento de la revelación, por ello es que, y como veremos luego, los estudiosos de los textos acudirán a los *hadices* y a la *Sunna* posteriormente para poder dar forma a la doctrina. Flori distinguirá entre varios tipos de aleyas recogidas en el libro sagrado, unas más enfocadas a la legitimación de la guerra y otras con tintes más “pacifistas” y que rechazan en parte la noción belicosa del *yihad*.

Pero en primera instancia, trataré la cuestión de las aleyas abrogantes y abrogadas²⁹: esta teoría nos dice a grandes rasgos que el profeta Mahoma recibe las revelaciones en función de las necesidades históricas de su misión en un determinado momento, por lo cual, “dos revelaciones pueden contradecirse formalmente”, pues fueron reveladas en unas circunstancias muy precisas, alejadas de cualquier generalización. Ante esta contradicción (tan común en el Corán dado su propio carácter como texto), los musulmanes postularon que las aleyas más antiguas fueron aquellas que se revelaron para momento más exactos y precisos, siendo las aleyas más recientes, aquellas con un carácter más genérico, y que dada su posterioridad en el tiempo, abolen o abrogan a las más antiguas de su misión, entendiéndose que el dilema ha sido “actualizado” y resuelto.

Esta teoría de la abrogación (*naskh*) permitirá abolir muchas de las primeras aleyas recogidas en el Corán y que contienen un mensaje mucho más “pacifista” y menos belicoso que las posteriores, pues en el contexto de la revelación de ambas hay un cambio significativo: se pasa de un momento donde Mahoma y los suyos deben convivir y aprender a resistir en minoría frente a las demás tribus judías, cristianas y pre-islámicas durante su primera estancia en La Meca, a un salto cualitativo y cuantitativo tras el traslado a Medina y el posterior regreso a La Meca, donde Mahoma ya cuenta con un poder y una capacidad bélica para conquistar nuevos territorios. Cuando el islam triunfe en Arabia, la revelación coránica anunciará que la guerra santa contra el “infiel”, contra el no-musulmán podrá ser emprendida sin ningún tipo de pretexto y en cualquier lugar. Se pasa de la defensa, a la expansión del Islam, en pocas palabras.

En el texto siguiente se puede comprobar ese cambio de actitud contra aquellos que rechazaron el mensaje de Mahoma y los suyos:

¿Cómo no vais a combatir contra gente que ha violado su juramento, que hubiera preferido expulsar al Enviado y os atacó primero? ¿Les tenéis miedo, siendo así que Dios tiene más derecho a que Le tengáis miedo? Si es que sois creyentes... ¡Combatid contra ellos! Dios

²⁹ FLORI (2004). p. 87.

les castigará a manos vuestras y les llenará de vergüenza, mientras que a vosotros os auxiliará contra ellos, curando así los pechos de gente creyente³⁰.

La clasificación que Flori realiza y de la que antes hablaba es la siguiente: distingue entre aleyas “pacifistas”, que abogan por la trasmisión y la expansión del islam por medios no belicosos como la palabra; y aleyas “belicosas”, de entre las que distingue aleyas “contra las reticencias a la guerra”, aleyas “anti-pacifistas” y aleyas “belicistas”³¹, todas ellas irán favoreciendo y legitimando un uso progresivo de la violencia y de la guerra tanto para la defensa como para la posterior expansión de la fe musulmana. Paso a resumir cada categoría con la que trabaja Flori:

En lo que a aleyas “pacifistas” se refiere, distingue ocho textos en el Corán, cuatro revelados durante la primera estancia en la Meca y otros cuatro tras la huida a Medina y una primera alianza con algunas tribus judías, de quienes esperaba su conversión al islam. En el primer grupo se encuentran aquellas que aconsejan a los musulmanes evitar la confrontación con los “idolátras” y los grupos enemigos, presentando su fe con prudencia y sabiduría (Corán VI, 106; XV, 94; XVI, 127; L, 39). En el otro grupo, apelan a la paciencia en el trato con los judíos, confiando en su conversión final (Corán II, 115-137; V, 10; XXIX, 46-55; XLII, 16).

En la categoría de aleyas “contra las reticencias a la guerra”, Flori nos explica cómo están destinadas a vencer la reticencia que algunos musulmanes tenían contra el uso de la violencia, el combatir cerca o en lugares santos, o en los meses sagrados. En Corán IX, 36., se habla de evadir la vieja tradición pre-islámica de los cuatro meses y no tener reparos a la hora de combatir a los infieles durante dicho período, ayudando a la desacralización de los mismos. Otras aleyas al respecto son: Corán II, 190-191, sobre el combate en el propio recinto sagrado, o Corán II, 194, referida a la primacía de defenderse del infiel en el caso de ser atacado.

La segunda categoría que distingue dentro del abanico de las aleyas legitimadoras de la actividad armada es la de las aleyas “anti-pacifistas”, que son aquellas que sin llamar directamente al enfrentamiento en muchos casos, sí que muestran una postura divina propicia al combate y a la defensa, estigmatizando en algunos casos a aquellos que oponen

³⁰ Corán, IX, 13-14.

³¹ FLORI (2004). pp. 88-96.

resistencia a esta defensa armada del islam. En Corán III, 165-169, se “estigmatiza a los creyentes que, argumentando su incompetencia guerrera, creyeron poder dispensarse de participar en la batalla de Uhud³²: estuvieron, responde el Corán, ¡más cerca de la infidelidad que de la fe”³³. En Corán II, 218, se predica la misericordia divina para quienes tienen el coraje y la determinación de abandonar su hogar para combatir por el islam. O por último, en Corán IV, 66-97, se habla de estigmatizar a aquellos que solo acuden a la lucha por recompensa material, es decir, por botín.

Al analizar estos fragmentos del texto, tal y como dice Flori, podemos apreciar una falta de unidad en el seno de la *umma* en los primeros años de esta bajo los mandatos del Profeta.

Y por último, nos encontramos con las llamadas aleyas “belicistas”, aquellas que llaman directamente a la noción guerrera del *yihad*. Su número y fuerza parecen suficientes para hacernos determinar que la elaboración de un *yihad* puramente guerrero y belicosos se pudiera fundamentar en textos del libro sagrado. En la azora II (Corán II, 186-187, o Corán II, 189) se encuentra algunas de estas aleyas que proclaman la licitud de la guerra defensiva, lo que teóricamente daría lugar a la fundamentación de la guerra ofensiva o expansiva contra los impíos, más allá del territorio del *dar al-islam*. En Corán IX, 73, por ejemplo, se llama al combate en Medina contra aquellos que rechazan el mensaje del Profeta, lo que puede dar lugar en palabras de Flori, a que “esta formulación de iniciación al combate pueda dar lugar a una interpretación más general, a saber, una guerra permanente conducida contra quienes no recibieron el mensaje del Profeta”.

Haced la guerra a quienes no creen en Dios ni en el último día, a quienes no consideran como prohibido lo que Dios y su Apóstol han prohibido, y a quienes, entre los hombres de la Escritura, no profesan la verdadera religión. Hacedles la guerra hasta que paguen el tributo con sus propias manos y se sometan³⁴.

Así pues, vemos como la guerra librada en la senda de Dios (*yihad*), es considerada algo honroso y pío, una obra de Dios, a la que el mismo, quiere acercar a sus fieles.

³² La batalla de Uhud tuvo lugar el 23 de marzo del año 625 cerca del monte Uhud, en la que se enfrentarían nuevamente las tropas de Mahoma con las lideradas por Abu Sufyan desde La Meca, siendo la segunda batalla entre ambos contingentes tras la batalla de Bard.

³³ FLORIN (2004). p. 90.

³⁴ Corán IX, 29.

Nociones del *yihad* en la Sunna

Tras la muerte del profeta, el Corán seguirá siendo la norma de comportamiento y fuente de ley por excelencia para la religión musulmana. Pero las revelaciones coránicas, además de las contradicciones que podían plantear, no siempre eran aptas o válidas para dar respuesta a problemáticas circunstanciales, posteriores a la muerte de Mahoma. De esta forma, los sabios del islam decidieron acudir a las palabras y los actos del profeta recogidos en los *hadices*, y compilados en la *Sunna* para tratar de dar respuesta a problemáticas más generales o más recientes en el tiempo

Destacamos dos de las colecciones más relevantes de estas compilaciones que empezarán a fraguar durante el siglo IX: la de al-Bujari (†869) y la de al-Hayyay (†873), aunque para ser rigurosos y no hacerle un flaco favor al oficio de historiador, se debe de decir que asegurar la total veracidad de ambas colecciones constituye realmente un acto de fe, pues no podemos asegurar con pruebas y datos verídicos la fiabilidad de estos escritos, sobre si realmente fueron dichos del Profeta o invenciones posteriores. A este respecto, los sabios musulmanes establecerían un criterio para la selección de estos *hadices* a la hora de compilarlos: se trata de que únicamente podían ser incluidos si provenían directamente de compañeros cercanos del profeta, y que hubiese una certeza de haber sido transmitidos ininterrumpidamente por una cadena de testigos directos. De esta forma, intentaban garantizar la fiabilidad de los escritos y evitar falsificaciones y malas interpretaciones.

Volviendo al tema de las nociones de *yihad* en la tradición, se debe mencionar a uno de los libros clave a este respecto, del que sería *cadí* de Sevilla y Córdoba, Muhammad Ibn Rush (1126-1198), más conocido como Averroes. En *El libro del Yihad*, Averroes hace uso directo de esos dichos y narraciones del poeta, recogido en las colecciones que antes mencionaba, para otorgarle a la lucha por Dios y por la fe islámica un sentido superior: se exalta el combate en la senda de Dios de una manera muy genérica, condenando claramente a quienes rehúsan combatir por Alá y a quienes únicamente lo hacen por cuestiones materiales (riquezas y botín principalmente).

Queda patente por tanto, como en la *sunna* y en los *hadices* hay una clara noción de un *yihad* guerrero; el paraíso puede ser alcanzado por el creyente musulmán empuñando las armas por la defensa y el triunfo de su religión.

Por último, y aunque fuera del ámbito de la *sunna*, se debe de realizar una breve mención del reflejo de toda esta teoría del *yihad* en la *Sura*, que vendría a ser “el nombre dado a las biografías del Profeta”³⁵; una exposición cronológica de los relatos del *hadit* que permiten recordar la vida de Mahoma. A través de estas biografías se deduce la evolución de la revelación coránica y las connotaciones más ligadas a la noción de *yihad*, comprobando a través de ellas como se evoluciona de un período donde predomina una consideración más “pacifista” y calmada del *yihad* y la relación con las demás religiones, propia de la primera etapa de la vida de Mahoma en la Meca (antes de la Hégira), pasando por la noción de defensa violenta de la fe tras su estancia en Medina, llegando al período de expansión y conquista de territorios por parte de las tropas de Mahoma, pasando a legitimar todo ello con una doctrina del *yihad* ya mucho más belicosa y guerrera, concediéndole la categoría de “obligación moral” de todo musulmán.

³⁵ MAILLÓ (1999). p. 222.

PARTE II

2.1 El desarrollo jurídico del concepto *yihad* en el oriente islámico medieval y al-Ándalus.

Para entender uno de los temas que más interés y quebraderos de cabeza suscita entre los estudiosos del mundo árabe-islámico, debemos de retrotraernos al estudio del desarrollo jurídico que daría forma al concepto de *yihad* tras la muerte del profeta, desde los primeros tiempos del islam desde su expansión, hasta su posterior retroceso en el contexto medieval. El estudio, tanto del concepto *yihad*, como de su misma aplicación, ha venido siendo un hecho acentuado desde los atentados terroristas de principios de nuestro siglo, los cuales fueron justificados bajo el paraguas del *yihad*.

Este desarrollo jurídico viene a entenderse mejor si tenemos en consideración tres cuestiones:

1. El desarrollo de una doctrina al respecto del *yihad* es posterior a la muerte del profeta, pues las menciones que se hacen están basadas en tradiciones atribuidas por él a partir de la Batalla de Bard (624)³⁶. Será Sufyan al-Thawri quien en el siglo VIII abrirá la puerta al desarrollo del *Ijtihad*, que viene a ser el “esfuerzo en la interpretación de la ley”. Es decir, será el trabajo de juristas y estudiosos del islam quienes llevarán a cabo ese desarrollo jurídico, tal y como veremos más adelante.
2. Desde la perspectiva islámica el concepto *yihad* está basado en un esfuerzo interior, en una actitud interior consecuente consigo mismo y con la sociedad, cuya dimensión física se muestra cada vez que el islam es atacado.
3. En al-Ándalus se producirá un período de expansión y crecimiento de la doctrina del *yihad* debido al contexto histórico de enfrentamiento con las fuerzas cristianas, tanto ideológica y religiosamente, como en el campo de batalla.

El *yihad* por tanto se presenta como un problema con doble dimensión: por un lado la dimensión jurídica (pues se engloba en el campo de las instituciones musulmanas y del derecho que las rige) y por otro lado la dimensión moral, pues el fin y al cabo, el *yihad* es entendido en última instancia como el esfuerzo interior por ser mejor musulmán de cada creyente; una actitud interior consecuente con su religión y el mundo que les rodea.

³⁶ La Batalla de Bard se produce el 13 de marzo del año 624 (año 2 de la hégira), siendo una batalla clave en los primeros tiempos del islam, pues la victoria de las tropas de Mahoma frente a los Quraysh de La Meca reafirmaría el poder naciente del islam en la región y la realidad de que se podía hacer frente a los poderes establecidos. Es una de las pocas batallas recogidas específicamente en el Corán.

Antes de pasar a una exposición más detallada del desarrollo puramente jurídico en sus inicios, se debe tener claro que el desarrollo y la definición de la doctrina jurídica islámica es fruto de un esfuerzo racional e interpretativo de las fuentes doctrinales musulmanas. Es decir, si bien tanto en el Corán como en la *Sunna* existen elementos que pudieran predefinir el concepto de *yihad*, quienes le darán forma jurídica y ayudarán a su desarrollo y conceptualización serán los ulemas tras siglos de interpretación que llevarían a establecer una doctrina al respecto. Doctrina que a grandes rasgos será aceptada y asumida mayoritariamente por las grandes escuelas del pensamiento musulmán (*madhab*). Al hilo de la aportación al tema de Diego Melo en su artículo³⁷, se puede desarrollar una especie de hilo conductor temporal del desarrollo jurídico tanto en el Oriente medieval como en la España musulmana o al-Ándalus.

El desarrollo del concepto en Oriente

Las primeras definiciones del concepto en Oriente fueron desarrolladas por as-Sa'bi (†723) del cual no se conoce casi nada, salvo lo que nos ha llegado a través de Sufyam al-Thawri, del que presumiblemente fue maestro, considerado el primer gran teólogo y asceta musulmán, quien añadiría a su obra elementos de as-Sa'bi sobre la doctrina de la guerra. Su obra más reputada fue el *al-Dhahabi*. 'Abdallah b. Mubarak (†797) se sumaría a la teorización de la problemática del *yihad* en la expansión islámica.

Posteriormente surgirán las teorizaciones de los juristas clásicos al estilo de Malik Ibn Anas (†795), donde se pondrá el acento en la lucha y el combate contra las sediciones y el enemigo interno dentro de la *umma*, dejando un poco de lado el enfrentamiento contra el infiel. El *Muwatta* será su obra más conocida.

Por otro lado se encuentra Muhammad as-Saybani (†805), discípulo de Abu Hanifa, quien sistematizará las ideas acerca de la ley en relación a la problemática de la expansión musulmana y el qué hacer con los infieles (*Kitab as-Siyar-al kabir*). Las ideas de as-Saybani serán profundizadas por el doctor en la ley Al-Awaza'i en su tratado el *Kitab as-siyar*.

En el *Kitab al-Umm*, As-Shafi'i (†820) marcará un punto de inflexión para la época, pues trataría de conciliar la tradición escrita con el racionamiento individual, en una época en la que el proceso de islamización de la ley en se encontraba esencialmente archivado. Junto a

³⁷ MELO. (2007).

este, encontramos a Abu 'Ubayd al-Qasim ibn Sallam (†838), jurista bizantino de reconocido prestigio que llevará a cabo una importante recopilación de *hadices* además de escribir sobre la organización socioeconómica del islam de su época.

Ya en el siglo X aparecen tratados y textos que prestan mayor atención en el tema de la guerra, en una coyuntura en la que las primeras disensiones internas empezarán a aflorar en el seno del islam, amenazando la unidad interna de Oriente. Ejemplo de todo ello es Un'Man Ibn Hayyun (†974), teórico del derecho ismaelita y autor del *Da'â'im*, que llegará a ser la fuente jurídica esencial del Imperio Fatimita. Para Ibn Hayyun, el *yihad* es una práctica cultural, algo intrínseco al islam, considerado el séptimo pilar de la religión.

Durante este mismo siglo X y el XI destacará la figura de Al-Quduri (†1037) en un período de enormes debates y discusiones político-jurídicas. Escribirá el *Muhtasar*, que será durante largo tiempo un texto referencia para la escuela hanifita.

Tras este período de efervescencia se dará una paralización del desarrollo de la jurisprudencia, aunque se ha de reseñar al hilo de la ideas de Melo sobre el desarrollo de jurídico en este período, “que independientemente de los temas que los tratadistas toca y de las diferencias de escuelas y las zonas geográficas en las cuales tendrían difusión, todos los autores establecían básicamente lo mismo, y casi no modificaron los supuestos establecidos en la época formativa del Derecho musulmán”.

Aunque no es erróneo considerar que el último gran jurista en el Oriente medieval sería Al-Quduri, en la primera etapa de las cruzadas, en un período en el que los juristas habían bajado (o prácticamente dejado de lado) su actividad interpretativa, tal y como antes mencionaba, aparece la figura de Al-Sulami quien en 1105 escribiría el *Kitab al-yihad*, tratado que restablecerá al concepto de *yihad* la acepción o el sentido más combativo, lo que daría impulso al islam en un momento de escisiones internas y lucha religiosa contra los cristianos.

A finales del XI-principios del XII, las fuerzas islámicas se reunificarían al amparo de tres ejes fundamentales, los cuales vienen recogidos en el tratado de Al-Sulami:

1. La diferencia entre la religión musulmana y la de los cristianos (o francos).
2. La llamada al *yihad* y sus consecuencias.
3. La incapacidad de la *umma* para proclamar el *yihad*.

La jurisprudencia musulmana en al-Ándalus.

El desarrollo jurídico en al-Ándalus vendrá de la mano de la necesidad de establecer un derecho de guerra en un momento en el que se vendrá a producir el fraccionamiento paulatino del Califato de Córdoba (929-1031), hasta la formación de los primeros reinos de Taifas (1031-1090)

El desarrollo de esta jurisprudencia referente a la guerra vino a tomar forma gracias al trabajo de un auténtico grupo de juristas de gran renombre en la península. No habrá demasiados tratados sobre jurisprudencia de guerra al uso, pues el contenido y la documentación que manejamos se nutre más bien de menciones y citas en obras referidas al derecho musulmán, y no en tratados específicos. La excepción que rompe la norma general es el *Thufat al-anfus wasi'ar sukkan al-andalus* de Ibn Huday (siglo XIV), un verdadero tratado sobre la apología de la guerra y la carrera de armas.

Se pueden mencionar también otros autores que escriben tratados específicos sobre la guerra y la lucha, ya sea contra el enemigo exterior o la expansión, o contra la disidencia y la sedición interna: Sahun B. Sa'id (†854) escribirá el *Mudawwana*, donde hablará de la lucha interna contra rebeldes y disidentes. Ibn Dinar 'Isa, jurista y teólogo malikí será uno de los principales teóricos del asentamiento de esta escuela de pensamiento en la península y escribirá sobre la defensa de los territorios musulmanes en al-Ándalus, con vistas también a su expansión.

Otro jurista de gran importancia que escribirá sobre finales del siglo X es Ibn Abi Zamanayn (936-1009), quien en su tratado, el *Kitab Qidwat al-qazi*, pone especial atención en la conducta que todo buen combatiente musulmán debería de tener tanto en el campo de batalla como fuera. Dado el contenido de la obra, es probable que fuese escrito durante las campañas de Almanzor en la península. Abi Zamanayn se nutre a nivel teórico de las normas recogidas en el Corán, a lo que suma las opiniones y debates de los sabios malikíes. En sí misma el *Kitab Qidwat al-qazi* no correspondería a una obra de jurisprudencia como tal, sino un tratado dedicado al comportamiento de los guerreros en relación con los preceptos y las ideas relativas a la lucha en defensa del islam.

A este respecto se debe de aclarar una cuestión: el tema del *yihad* en la jurisprudencia islámica medieval no pertenece al derecho civil (*mud'amalat*) o al derecho penal (*yinayat*), sino que se engloba dentro del derecho ritual (*'ibadat*), donde la relación del hombre con su creador es directa y por tanto la faceta del alma es la más importante. El guerrero

deberá de tener un comportamiento externo excelente, ya que serán aquellas facetas susceptibles de ser controladas y juzgadas por los hombres (valentía, coraje, bravura, lealtad, respeto etc.), pero la faceta referida al alma, a los pensamientos más profundos y verdaderos del hombre es inaccesible para el resto de los hombres, conocida únicamente por uno mismo y por Dios, y por tanto relativa al derecho ritual.

Ibn Abi Zayd al-Qayrawany (923-996) continuará la obra de Zamanayn, poniendo especial atención en contrarrestar las ideas y el avance fatimí.

Por su parte, Ibn Hazm de Córdoba (†1064) realizará un gran compendio cultural, aunando muchas veces la tradición cultural griega, la geometría, la astronomía, la medicina y la ciencia de los números. Para Ibn Hazm, el espectro de la fe y las consideraciones éticas están por encima del utilitarismo, es decir: en el contexto del principios del XI, considera de mayor relevancia la autenticidad y la sinceridad de la fe musulmana en las conversiones por encima de la expansión territorial, o lo que es lo mismo, en su teorización, concede mayor importancia al “gran *yihad*” frente al “pequeño *yihad*”. Todo el planteamiento de Ibn Hazm se sustenta en una serie de consideraciones éticas: existe una dualidad entre dos tipos de virtudes, las virtudes simples y las virtudes complejas, ambas con opuestos antagónicos, llamados vicios. En el grupo de las virtudes simples se engloban la ciencia, la justicia, la fortaleza y la generosidad, con sus opuestos (ignorancia, injusticia, pusilanimidad y avaricia-. Y por otro lado, las llamadas virtudes complejas son la pureza, la tolerancia, la paciencia y la sinceridad frente a la avidez, la envidia o el deseo.

Otra de las grandes aportaciones la realizaría una figura que marcaría un hito, el cordobés Muhammad Ibn Rush (1126-1198), más conocido como Averroes. Jurista y médico, fue juez (*cadí*) en Sevilla y Córdoba, considerado por muchos como uno de los árabes que mayor influencia ha tenido sobre el pensamiento humano, tiene a sus espaldas una enorme obra filosófica por la que es mayormente conocido, pero es su faceta como jurista la que nos interesa en este trabajo. Escribirá una obra titulada *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al Muqtasid*, (de traducción “El comienzo de aquel que interpreta independientemente las fuentes y el final de aquel que desea limitarse”) perteneciente al género *Ikhtilaf*, tratados donde se yuxtaponen opiniones de las diferentes escuelas del pensamiento y se discuten controversias entre los grandes juristas. El gran paso de Averroes será la comparación de argumentos de diferentes escuelas de una manera enormemente imparcial (pese a su condición de malikí).

Al hilo de las cuestiones de la lucha y el *yihad*, reducirá la controversia a un desacuerdo entre dos versículos contradictorios del Corán. Hablará principalmente de la naturaleza del enemigo y de las condiciones que se tiene que dar para que haya una guerra o pueda llegar a considerarse legítima.

Por último, y ya en el siglo XIV, encontramos a Jalil Ibn Ishaq, considerado el último gran jurista malikí en al-Ándalus con aportaciones a las teorías acerca del *yihad*, quien escribirá sobre todo de aspectos relacionados con el armamento y las técnicas de combate.

2.2 Comparación entre los conceptos de guerra santa en el islam y el cristianismo: yihad y cruzada

Hasta ahora, conforme hemos ido viendo el desarrollo progresivo de la expansión islámica desde Arabia, ligado a la evolución y el desarrollo de la doctrina de la guerra, su legitimación, sus connotaciones y la praxis doctrinal, hemos podido comprobar como uno de los aspectos a destacar de la noción de la guerra en el islam, fue la coherencia.

Coherencia en su discurso y en su praxis histórica: desde casi el principio de los tiempos del islam, Mahoma y la nueva religión que predicaba bajo la revelación divina no tuvo nunca reparos en asimilar la guerra como parte de esa nueva religión. La propia condición del Profeta como jefe guerrero, religioso y político (fusionando los tres conceptos) sería el pilar que sustentaría este hecho. Desde su traslado a Medina tras la *Hégira* en el 632., y tal como hemos venido viendo en capítulos anteriores, se sucederán revelaciones coránicas que alentarán a los partidarios de Mahoma, a esa primera comunidad de fieles que posteriormente vendría a ser la *umma*, a tomar las armas en defensa del islam en un primer momento (cuando este no tenga la suficiente fuerza y se encuentre en minoría respecto a sus adversarios), y posteriormente, a tomar esas mismas armas en pos de la expansión del Islam, tanto entendido ello en su espectro espiritual y divino, como en el aspecto material.

La doctrina de la guerra en el seno de la religión islámica tomaría forma desde muy pronto bajo el concepto *yihad*, dándole forma y contenido a este con el paso de los siglos, llegando a su práctica y total definición sobre los siglos X-XI. En todo este tiempo, la noción de la guerra en la comunidad musulmana no variaría en lo que a los temas y formas fundamentales se refiere respecto al origen de esta, de ahí la coherencia que le atribuíamos unas líneas antes.

Sin embargo, si atendemos a mirar la doctrina de la guerra y sus connotaciones desde una perspectiva cristiana, los hechos se tornan de diferente manera: el cristianismo nacerá bajo el paraguas de la universalidad y del pacifismo; uno de sus fundamentos doctrinales es considerar a todo ser humano como criatura de Dios, una creación divina, la cual es imperfecta y puede cometer errores. En este sentido estamos ante un Dios piadoso y misericordioso (hecho carne en la figura de Cristo), que entiende que el ser humano puede equivocarse y confundirse a la hora de escoger su religión, abriendo una puerta al arrepentimiento y a la asunción del error con vistas a enmendarlo. En este marco, la doctrina inicial cristiana propugna que para la conversión de los no-cristianos, no es necesaria la confrontación directa ni la conversión forzada: la doctrina cristiana debería ser difundida a través de la palabra y de la difusión de la fe, no empuñando las armas.

En este contexto, los primeros grupos cristianos verán al islam como una religión violenta, demonizándola y asimilándola al mismo anticristo, en gran medida, por su concepción del uso de las armas y de la guerra para la expansión de la fe musulmana.

Progresivamente, y sobre todo a partir de la asunción del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, la concepción de la guerra en el seno de la doctrina cristiana empezaría a tambalearse y a tomar nuevos matices. Con la fusión de los poderes religiosos y políticos, la guerra defensiva que tanto se había repulsado, empezará a ser más necesaria que nunca, empezando a fraguarse dentro de la comunidad el concepto de guerra santa, es decir, el combate por Dios y en pos del triunfo del cristianismo. Poco a poco, ello iría conllevando a una asimilación de estos postulados respecto al concepto islámico de *yihad*. Lo que desde un principio asimilaría el islam, acabaría siendo asimilado por el cristianismo, tras casi mil años de “revolución doctrinal”.

En esta evolución doctrinal ligada principalmente a una necesidad de protección, vendrían a intervenir dos factores clave sobre todo: los peligros en el seno del cristianismo, y los peligros y problemas fuera del cristianismo³⁸.

Factores dentro del seno del cristianismo:

El primer factor, al hilo de las ideas presentadas por Flori, viene dado en el plano ético y doctrinal. Se empezará a legitimar la intervención de los poderes laicos (aquellos que primordialmente tenían el poder y las armas) para combatir y castigar la herejía, las

³⁸ FLORI (2004). pp. 257-251.

desviaciones, el cisma, la corrupción moral, la simonía³⁹ o el nicolaísmo⁴⁰. Se empezarán a desarrollar una serie de leyes morales que se aplicarán en un primer momento sobre los habitantes del imperio, fuesen del credo cristiano o no⁴¹.

Por otro lado, dentro del seno del cristianismo hay destacar también la preocupación que empezó a existir por la defensa de las propiedades eclesiásticas en manos de la Iglesia: en la Alta Edad Media, las propiedades eclesiásticas era en la práctica señoríos territoriales y jurisdiccionales de los que se sacaban grandes rentas, y por tanto, había que administrar y proteger. De esta forma, además de la protección interna contra la inmoralidad en las filas cristianas, también empezó a interesar la protección de los bienes y los intereses económicos y materiales. Al fin y al cabo, nos encontramos en una época en la que la Iglesia llegó a ser, “como consecuencia de las donaciones de que disfruto, el primer propietario terrateniente de Occidente”⁴².

Factores fuera del seno del cristianismo:

En el siglo IX, ante la amenaza de las invasiones de aquellos enemigos instalados en lo que antaño fueron tierras cristianas (los musulmanes), y sobre todo con algunos ataques a Roma, empezó a sacralizarse la lucha contra el “invasor”, y es precisamente cuando empiezan a prometerse las primeras recompensas espirituales (además de materiales) a todos aquellos que combatesen y murieran castigando y defendiendo la cristiandad⁴³ de los enemigos de Cristo. Esto será un elemento clave a la hora de hablar de ese desplazamiento hacia el concepto de guerra santa, pues los primeros mártires del cristianismo habían muerto sin empuñar las armas.

Cuando en noviembre de 1095 el Papa Urbano II predicó la primera cruzada en el Concilio de Clermont, muchos de estos elementos que permitirían el paso de esa noción de guerra santa al propio concepto de cruzada, ya estaban instalados con anterioridad en la

³⁹ La simonía es la acción de negociar con cosas espirituales y del ámbito de la sacralidad, incluyendo reliquias o los mismos cargos sacerdotales.

⁴⁰ En el lenguaje cristiano, hace referencia al matrimonio o la fornicación entre clérigos.

⁴¹ En FLORI (2004). p. 258., este hace referencia a la “mayor tolerancia” del Islam a este respecto frente al cristianismo, al menos en el castigo o tratamiento de sus “herejes” frente a los creyentes de las religiones bíblicas que también cometieran delitos morales.

⁴² FLORI (2004). pp. 258-259.

⁴³ Entendida como un término que engloba tanto lo espiritual e ideológico, como un marco geográfico y de poder.

comunidad cristiana, lo que evidencia un cierto “retraso” histórico en el marco de la equiparación de los conceptos de *yihad* y de cruzada⁴⁴.

Diferencias fundamentales entre el *yihad* y la cruzada

Hasta ahora hemos visto brevemente el desarrollo del concepto de cruzada en el seno del cristianismo al hilo de la guerra santa, y como progresivamente, al contrario de las predicaciones iniciales de la fe cristiana, este concepto se fue asimilando al de *yihad* en el seno del islam. Si bien hemos podido apreciar algunas similitudes, enunciaremos ahora las principales diferencias que distinguen a ambos conceptos, o lo que es lo mismo, a ambas nociones sobre la guerra santa.

1. Diferencias de tipo doctrinal:

La primera y más marcada diferencia entre ambas religiones nos lleva directamente a tomar en consideración la actitud ante la violencia de sus dos fundadores: Jesús y Mahoma. Para Jean Flori⁴⁵, los textos de la revelación coránica, así como la propia conducta, transmitida y recogida por la tradición musulmana, sustentan la idea de que el islam nace, dada la condición de su Profeta, ligado a la guerra, si bien no de una manera total, si como una parte indispensable de este. Otros autores y puntos de vista tienen en mayor consideración que la actitud de uno y de otro se debe en esencia a los contextos históricos del momento, dejando de lado afirmaciones taxativas.

Lo que sí que es cierto, es que desde el primer momento, y se remarca anteriormente, en el islam, la guerra santa será concebida desde el inicio de la religión, como parte de ella; en el cristianismo, no. “El yihad, al menos en cierta medida, puede invocar a Mahoma. La guerra santa, por su parte, de ningún modo puede invocar a Jesús”⁴⁶

Por su parte, la religión cristiana, que pretende ser de paz en sus inicios, se revela violenta y guerra, cayendo en una enorme incoherencia fundacional. La guerra santa saldrá a la luz en el cristianismo cuando los hechos históricos lo permitan: con la fusión de lo político y lo religioso bajo el mandato papal de Gregorio VII, quien llevará su mandato bajo una

⁴⁴ Jean Flori dedica un apartado entero a este asunto en su capítulo *Guerra Santa, yihad, cruzada. La cruzada, ¿Un yihad cristiano?*, titulado *¿Por qué tal retraso?* FLORI (2004).

⁴⁵ FLORI (2004). pp. 273-274.

⁴⁶ *Ibid.*

forma de monarquía, asimilando conceptos el islam o el judaísmo, quienes imponen la guerra desde su fundación en el marco de un estado teocrático⁴⁷.

“A todos los que quieren defender la fe cristiana. [...] No basta, por la solicitud que les debemos, con afligirse y por esos hechos; la caridad fraternal y el ejemplo de nuestro Redentor nos obligan a arriesgar nuestras vidas para liberar a nuestros hermanos. Pues lo mismo que Él dio su vida por nosotros, nosotros también debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. Sabed, pues, que, por nuestra parte, confiando en la misericordia y en la omnipotencia de Dios, nos disponemos y preparamos por todos los medios [*modis omnibus*] a socorrer lo más pronto posible al Imperio cristiano, con la ayuda de Dios”⁴⁸.

2. Orientación de la guerra santa:

La segunda diferencia alude a la orientación que una y otra religión dan al concepto de guerra santa en su praxis histórica: mientras que en el islam, el concepto de yihad, o una parte de él, pronto se orientó hacia la conquista de nuevos territorios, en el cristianismo, la guerra santa (al menos en su origen) se plantearía como una guerra de “reconquista” de todos aquellos territorios sacralizados y sagrados para la fe cristiana que habían sido conquistados por sus enemigos y que debían de ser “reconquistados”. Estamos antes dos perspectivas: una con matices más defensivos, es decir, el Islam, y otra que en sus inicios se postula mucha más a la ofensiva.

3. El papel desempeñado por los Santos Lugares:

La tercera diferencia hace hincapié en cómo para la religión musulmana, los lugares marcados como sagrados, aquellos más importantes doctrinalmente y en el ideario divino, serán “recuperados” rápidamente: La Meca, más propiamente el templo de *la Ka'ba*, será puesta bajo dominio islámico y arrebatada a los paganos de Arabia de manera muy temprana por las tropas del Profeta Mahoma, viéndose con el paso de los siglos, muy poco afectada en cuanto a incursiones enemigas que pusiesen en peligro la potestad islámica del lugar (al igual que el resto de lugares santos en el islam).

Sin embargo, para el cristianismo, la defensa y la reconquista de los Santos Lugares jugarán un papel sumamente importante en la definición y la fundación de la idea de guerra

⁴⁷ Al hilo de la teocracia judía, quienes postulan que son considerados “el pueblo de Dios”, o el concepto de *umma*, de comunidad de creyentes, que se desarrolla en el islam.

⁴⁸ Gregorio VII, *Registrum*, 1, 49. *MGH, Epistolae selectae*, ed. E. Caspar, t. I, p. 75 (trad. Franc. Del autor), recogido en FLORI (2004). p. 318.

santa. Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela serán los tres lugares santos para la cristiandad, siendo Jerusalén el lugar con mayor carga simbólica, comparándose al valor que La Meca tiene en el islam.

La defensa de Jerusalén supuso la aparición de las primeras recompensas espirituales, y se le concedió una enorme carga simbólica de esa lucha contra el enemigo de Cristo y de Dios, aquel que había profanado y arrebatado el mayor lugar sagrado para el cristianismo.

De esta forma, los Santos Lugares y su defensa, jugarán un papel mucho más relevante y de mayor carga ideológica en la cristiandad en comparación al islam, puesto que el mayor bastión religioso de esta última, permanecería inalterado en manos del poder musulmán.

2.3 La guerra en el mundo islámico: el caso de al-Ándalus.

La guerra en la cultura islámica

Para llegar a comprender la mentalidad y la cultura de las sociedades islámicas se ha de entender en su sentido más profundo y amplio el propio concepto de guerra, así como el significado para estas sociedades.

El concepto de guerra en la cultura musulmana (*harb*) presenta una enorme ambigüedad, puesto que en su realización se entremezclan fuerzas espirituales y materiales, por lo que cualquier idea preconcebida o maniquea no tendrá cabida a la hora de entender la problemática. Se debe de tener presente que esta lucha, ya sea a nivel interno o externo, es parte fundamental de la vida del creyente musulmán, y por tanto, el *harb* se torna como un aspecto clave a la hora de la realización personal y profunda de todo musulmán.

Pablo Castro habla de la multidireccionalidad del propio concepto⁴⁹, y como la guerra es temporal y espiritual (sagrada) al mismo tiempo. Entiende que a la vez que en las sociedades medievales musulmanas (centra su estudio en al-Ándalus) se producen contiendas y ataques a territorios cristianos con fines únicamente económico, de poder político y expansión y defensa territorial, así como de saqueo y pillaje, el concepto de

⁴⁹ CASTRO. (2012). p. 17.

yihad proporcionará a la lucha un estado superior, “centrado objetivamente en el triunfo de la verdadera religión, o sea, el islam”⁵⁰.

Cosmogónicamente, la guerra es entendida como una lucha de la luz contra la oscuridad: del bien contra el mal. Esta es una idea de la que habla Eduardo Cirlot⁵¹, quien también habla de la diferenciación entre los dos tipos de *yihad* o “guerra santa”: la “gran guerra santa”, concerniente a la lucha de los hombres contra sus enemigos interiores, y la “pequeña guerra santa”, aquella de carácter material. José Marín Riveros habla de la justicia de las guerras se da cuando esta es convocada por una autoridad competente y en casa de extrema necesidad, como última opción⁵². Jean Flori, autor que ha sido mencionado en varias ocasiones en este trabajo, habla de que para los musulmanes, la violencia, es decir, la guerra en pos del triunfo del islam es legítima⁵³. Otros autores hablan de la guerra como un elemento cohesionador, elemento que permite obtener el orden original, el cual se ha roto por los motivos que fuesen y al que hay que regresar.

Queda comprobado como la guerra se convierte en un elemento importante dentro del mundo islámico. La propia revelación coránica señala la obligación de combatir a los enemigos de Alá:

“Combatidles hasta que la religión sea únicamente la de Alá; si desisten, Alá observa lo que hacen”⁵⁴.

O como en obras posteriores del derecho jurídico clásico, como *La Risala* de al-Qayrawani (s.X), también se habla de la obligatoriedad de esta “guerra santa”:

“La guerra santa es una obligación de derecho divino que cumplen unas gentes por lo demás, siendo para nosotros preferible no combatir al enemigo sin haber exhortado a abrazar la religión de Dios, a menos que éste haya iniciado las hostilidades. Entonces deberán de elegir entre abrazar el islam o pagar la capitación. Si no lo hacen, se les combatirá”⁵⁵.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ CIRLOT, Juan Eduardo. (2005). Diccionario de Símbolos. Barcelona: Siruela. p. 238.

⁵² MARÍN RIVEROS, José. (2003). Cruzada, Guerra Santa y *Yihad*. La Edad Media y Nosotros. Viña del Mar: Ediciones Universitarias de Valparaíso. p. 49.

⁵³ FLORI (2004). p. 79.

⁵⁴ CORÁN, VIII, 39.

⁵⁵ AL-QAYRAWANI, *La Risala*.

De esta forma, la guerra se legitima y forma parte de la justa causa de la defensa del *dar al-Islam*, protegiendo la cultura musulmana y el conjunto de valores y leyes que le dan forma y unidad.

Por último cabe destacar dos conceptos de especial relevancia dentro de este capítulo, y en general, a la hora de tratar el tema de la guerra en la cultura musulmana: el *dar al-Islam* y el *dar al-Harb*.

1. El *dar al-Islam* es según Felipe Maíllo la “morada del Islam, el conjunto de territorios en los que rige la *shari’a*, la ley musulmana, y están sujetos a principios musulmanes. Su unidad reside en la comunidad de la fe, en la unidad de la ley y en las seguras garantías de que gozan los miembros de la *umma*, la comunidad islámica”.⁵⁶ Es decir, esta morada donde reside la comunidad musulmana se torna como un concepto superior a lo estrictamente geográfico o material, tornándose como un espacio cultural, político y religioso.
2. Por otro lado, para el mismo autor, el *dar al-Harb* constituye “la morada de la guerra, el país de la guerra. El derecho islámico tradicional considera el mundo dividido en dos grandes dominios: la morada del Islam (*dar al-Islam*) [...] y la morada de guerra (*dar al-Harb*), o sea, el resto del mundo, las tierras de los infieles, contra los cuales los musulmanes se hallan teóricamente en estado de guerra hasta que formen parte del dominio islámico”⁵⁷.

Ambos conceptos se tornan clave para entender la guerra en el caso práctico de al-Ándalus, ya que en este marco bipolar de los “dos mundos”, el Califato de Córdoba se erigirá como protector del *dar al-Islam*, utilizando la guerra, en sus diferentes contextos y formas, para la defensa de la unidad de los creyentes y de la fe musulmana.

El poder del califa en la defensa de la frontera y la unidad islámica

El llamado *jalfat Allah*, “lugarteniente de Dios”, es decir, el califa, tiene como tarea primordial la defensa de la fe y la administración de este mundo⁵⁸. Sus tareas sobrepasan lo estrictamente político como gobernador y se adentran en potestades religiosas: será

⁵⁶ MAÍLLO. (1996). p. 61.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ CASTRO. (2012). p.27.

considerado el sucesor y lugarteniente de Alá en la tierra con la misión de conservar la unidad de la *umma*. De esta forma la guerra llevada a cabo por el califa tiene una doble dimensión: la temporal, en lo que hace referencia a la defensa de las fronteras y la unidad del territorio bajo su poder, así como la riqueza obtenidas de los botines que consolidan el poder material del califato; y lo espiritual, en tanto que Alá “participa” en la batalla.

“El reinado de Abd al-Rahaman duró cincuenta años con la mayor gloria y el poder más incontrastable, conquistando ciudades por Oriente y Occidente, combatiendo y venciendo a los cristianos, arrasando sus comarcas y destruyendo sus castillos con tal fortuna que jamás tuvo contratiempo, ni su estado sufrió detrimento alguno”⁵⁹.

En este fragmento del *Ajbar Machmua*⁶⁰, se nos muestra una representación de Abd al-Rahman III que, glorificaciones y ensalzamientos aparte, da muestra de papel activo del Califa en la defensa de los territorios del *dar al-Islam*.

Rachel Arié habla de cómo los musulmanes construyeron un sistema defensivo perfeccionado, erigiendo posiciones defensivas estratégicas que garantizaban las vías de comunicación y servían como base de partida a las expediciones de castigo e incursiones contra territorio infiel⁶¹.

A este respecto, el cronista Ibn al-Kardabus señala respecto a Almanzor:

Luego lanzó varias incursiones e hirió sorpresivamente a los cristianos con muchas devastaciones, hasta sometérselo los más lejanos países del politeísmo, ingresando por él en la paz bajo su autoridad; hasta que a él vinieron el embajador del señor de Constantinopla la Magna, el embajador del dueño de Roma y el de Castilla, con sus regalos, cortesías y raros presentes. Cada uno de ellos impetrando su seguro y tratando de obtener su favor⁶².

Vemos como Almanzor logró someter a los reinos cristianos quienes le solicitan treguas temporales y posibilidades de llegar a acuerdos, ante el consolidado poder musulmán. De esta forma, el orden interno en el califato es absoluto, pues se mantiene un dominio controlado sobre el enemigo exterior, lo que favorece que reine la paz y el orden dentro de la comunidad. Se podría decir que el orden y la consolidación del *dar al-Islam* vendrían

⁵⁹ *Ajbar Machmua*, ed. Lafuente Alcántara.

⁶⁰ Crónica árabe manuscrita anónima del siglo XI.

⁶¹ CASTRO. (2012). p. 29.

⁶² Ibn al-Kardabus, *Historia de al-Ándalus*.

directamente relacionado con la contención de los enemigos en los territorios del *dar al-harb*. Así pues en al-Ándalus se consolidará y fortalecerá la figura y la posición del califa, a fin de conceder mayor estabilidad y prosperidad a la sociedad cordobesa, puesto que el rol del califa en la guerra será fundamental, convirtiéndose esta última en una especie de “herramienta de protección” para el Islam y la salvaguarda de la comunidad de los creyentes.

La cuestión de la guerra en al-Ándalus está relacionada directamente con la problemática de la frontera, la cual determinará a modo de división geopolítica, cual es el espacio de acción de los musulmanes y cual el de los “infielos”. El territorio no sujeto a dominio islámico será considerado *dar al-harb*, es decir, “morada de la guerra”, tal y como lo definía Felipe Maíllo anteriormente, siendo así el territorio propenso a ser conquistado o “purificado”. A este respecto cabe destacar el concepto de *tagr* (*tugur* en plural), definido por Maíllo: refleja propiamente la frontera, aquellas zonas fronterizas o marcas abiertas a las correrías, de límites variables e imprecisos que, organizadas especialmente para la defensa y jalonadas de castillos, aseguraban ante las incursiones enemigas las vías de comunicación hacia los puntos extremos del territorio musulmán y servían de zona avanzada de apoyo para las expediciones contra los países enemigos limítrofes⁶³.

De esta manera se puede apreciar como las fronteras se convierten en grandes vías de comunicación y zonas estratégicas que fomentan el control musulmán de la misma, tanto en caso de ser atacados por el enemigo como a la hora de realizar expediciones contra él. La “marca superior” en al-Ándalus vendría ser el paradigma de este concepto de frontera.

Aceifas y algazúas en al-Ándalus

La problemática fronteriza en al-Ándalus conllevó que se desarrollasen diferentes tipos de contienda contra los cristianos (principales enemigos para el poder musulmán en al-Ándalus). En primer lugar se debe de hablar de un tipo de combate con carácter temporal, la aceifa. Para Felipe Maíllo, se caracteriza por ser una expedición militar, generalmente anual, que los musulmanes de al-Ándalus realizaban por lo regular en el período estival contra las tierras cristianas⁶⁴. Se trata por tanto, de una actividad bélica con una

⁶³ MAÍLLO. (1996). p. 246.

⁶⁴ MAÍLLO. (1996). p. 17.

periodicidad bastante concreta, que pretende neutralizar cada año los focos de presión cristianos sobre la frontera musulmana.

La aceifa busca mantener el limes con los cristianos, así como obtener un botín de guerra que será repartido entre los musulmanes⁶⁵, aunque este no es el objetivo principal de la aceifa, sino una actividad “colateral”, con la que se saca partido (se fortalece y enriquece el califato y se apremia a los combatientes).

En este fragmento de `Isa Ibn Ahmad al-Razi referido a la expedición de Galib contra el conde de Castilla se puede ver una muestra de la destrucción que representa una aceifa:

El jueves 3 de du-l-qa`da [15 de julio de 975] hubo noticia de la victoria obtenida contra el enemigo de Dios García ibn Fernando, y llevo carta del visir caíd du-l-sayfan Galib ibn `Abd al-Rahman detallando el encuentro y relatando como había entrado por tierra de infieles y salido de ella triunfante [...] Daba en ella cuenta de que había arrasado el llano enemigo y había talado los panes de los infieles, destruido sus bienes, quemando sus casas y matando a cuantos cogió en el citado llano o habitaban en él. Refería también que, tanto al entrar como al salir, el ejército se había apoderado de las cosechas de la ciudad de San Esteban (¡Dios la aniquile!), cerca de cuyo arrabal había acampado al entrar⁶⁶.

Se vislumbra claramente el sentido de destrucción de una aceifa, y la idea de que no es una guerra para instalarse o conquistar territorio enemigo, sino para destruirlo y mantenerlo a raya.

Y en segundo lugar, dentro del espectro de las guerras temporales en el mundo islámico, encontramos las algaras o algazúas, destinadas directamente a la incursión en territorio enemigo con el fin de saquear y conquistar botín, siendo altamente eficaces debido al factor sorpresa. Una vez internados los algareros o almogávares en territorio enemigo, su único cometido era procurarse el mayor botín en ganados, cautivos o bienes⁶⁷.

En la obra anónima *Dikr bilad al-Ándalus* se recogen numerosos fragmentos que nos aportan una visión clara del fundamento de las algazúas en los tiempos de Almanzor. Por ejemplo:

⁶⁵ Una 1/5 parte iba directamente al Califa, como representante de Alá en la tierra, y las otras 4/5 partes destinadas a las tropas, en función de su categoría y rango.

⁶⁶ Anónimo, *Dikr bilad al-Ándalus*.

⁶⁷ MAÍLLO. (1996). pp. 25-26.

“Su primer algazúa fue la de al-Hamma (Baños), en la que conquistó el castillo de al-Hamma y consiguió dos mil cautivas”⁶⁸.

Más allá de la lucha política o religiosa, con este tipo de contienda lo que se busca es el rédito económico y la consolidación de posiciones en la frontera. Esta guerra tiene un matiz temporal, que conjuga el pillaje y el saqueo con la merma de las posiciones enemigas.

En definitiva, se ha podido comprobar como la guerra temporal es parte indispensable de la acción bélica en al-Ándalus, ya sea con fines sagrados, materiales o una conjugación de ambos. Todo ello, extrapolado al marco de la guerra en el Islam, nos permite poder poner en cuestión el carácter sagrado que muchos autores han dado inequívocamente a las guerras y acciones violentas musulmanas. Si bien se ha demostrado como el pillaje y el saqueo están permitidos, organizados y benefician a la estructura de poder del califa, no se puede dejar de señalar que a su vez también se conjugan formas de violencia contra el enemigo cargadas de espiritualidad y religiosidad: el *yihad* es parte fundamental en muchos aspectos de la guerra islámica, pues en gran medida, siempre se conjugan la acción terrenal y material con la ayuda sagrada de Alá, quien apoya a los guerreros musulmanes en la “guerra justa”, aquella que se da en la senda de Dios. La homogeneización de una única forma de guerra en el seno de la cultura musulmana, en este caso en el contexto práctico de al-Ándalus, ha quedado fuera de lugar de manera evidente.

⁶⁸ Anónimo, *Dikr bilad al-Ándalus*. En CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo. (2012). “La guerra en el mundo islámico y sus formas de aplicación contra los reinos cristianos. Algunas precisiones conceptuales en torno a las aceifas, algazúas y *yihad* en al-Ándalus (ss.X-XI d.C.)”. *Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum*, Santiago, nº 9. p. 34.

PARTE III

3.1 De Ibn Jaldún al siglo XX: una época de retroceso en el islam.

El 2 de enero de 1492 el último bastión del Islam en la península, el Reino Nazarí de Granada, capitularía ante las tropas cristianas de los Reyes Católicos. *La rendición de Granada*, cuadro de Francisco de Pradilla y Ortiz, plasmaría icónicamente este suceso, el cual supondría un punto de inflexión para el Islam y la etapa de retroceso en la que se había sumido desde el siglo XIII aproximadamente: lo que desde siglo VIII fue uno de los territorios más prolíficos y esplendorosos para el Islam, al-Ándalus, acabó sucumbiendo finalmente al avance de las tropas cristianas desde el norte de la península, poniendo punto y final a lo que tradicionalmente se llamó “la reconquista”⁶⁹.

El mundo musulmán había dado autores prolíficos y de gran influencia, que fueron reconocidos en plena Edad Media y traducidos al latín: tal es el caso de Averroes, Alfarbi o Avicena. Sin embargo, debido a lo tardío de su obra, el último gran autor del mundo musulmán, y notable autor de la cultura hispanoárabe, no sería conocido y por ende, difundida su obra, hasta comienzos del siglo XIX (y únicamente en fragmentos en un primer momento): hablamos de Abū Zayd ‘Abdu r-Raḥman bin Muḥammad bin Khaldūn Al-Hadrami, más conocido como Ibn Jaldún.

Nacido en Túnez en 1332, de ascendencia hispana, nacería en un ambiente culto, y recorrería las tierras musulmanas del mediterráneo. Historiador, sociólogo, economista, filósofo, estadista árabe y geógrafo, será considerado uno de los grandes sabios de la época clásica del islam. Su mayor y referenciada obra (que no la única) es su *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, primero de los siete libros del *Libro de la evidencia*,

⁶⁹ Al hablar de reconquista hablamos de un término utilizado tradicionalmente por la historiografía cristiana para hablar de la conquista de los territorios de al-Ándalus por parte de las tropas cristianas del norte de la Península Ibérica. Estamos ante un concepto conflictivo y que suscita polémica en el mundo historiográfico, pues ha sido magnificado por la historiografía tradicional, cargándolo de contenido en un intento de caracterizarlo como la “reconquista de la España cristiana frente a la España musulmana”, obviando muchas veces que no se produjo una “reconquista” como tal, ya que los territorios que los musulmanes del norte de África encontraron, eran territorios bajo dominio de un fragmentado poder visigodo, por lo que la entrada de las tropas de Tariq en 711 no encontró demasiada resistencia en las poblaciones hispanas, cansadas del dominio visigodo. A este respecto hay una extensa biografía de consulta, con títulos como los de ABÓS, Ángel Luis (2003). *La historia que nos enseñaron (1937-1975)*. Madrid: Foca., o PÉREZ, Juan Sisinio (2000). *La gestión de la memoria. La Historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica., que tratan el tema desde una perspectiva historiográfica. Y de manera más específica, en referencia a la significación de la entrada de las tropas musulmanas en la península en el 711, destacamos el capítulo José Luis Corral, 711. *El año que cambió la Historia de España*, en el libro coordinado por Antonio Monclús, Juan José Tamay y el propio Corral, 711-2011. *1300 aniversario. Choque, síntesis y dialogo de las culturas islámica y cristiana.*, recogido en la bibliografía del trabajo.

registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos, donde realiza una auténtica “Historia Universal” y por la que sería reconocido como uno de los fundadores de la moderna historiografía y de las ciencias sociales en general, al romper con los cánones de su tiempo y realizar un compendio histórico basado en los pueblos y en las gentes, y no en las grandes figuras de la historia. José Ortega y Gasset dijo sobre Ibn Jaldún que era:

“Un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego. Cronológicamente [su obra] es la primera filosofía de la historia que se compone. La que podía aspirar antes que ella a ese puesto, parto también de una mente africana –San Agustín–, fue propiamente una teología de la historia... [Ibn Jaldún] es una mente clara, toda luz. Su potencia luminosa se revela tanto más cuanto que cree, a fuer de buen marroquí, no sólo en el Corán, sino en la magia y en los sueños, en los arúspices y augures, en adivinos, astrólogos y geománticos. Sin embargo, su luz mental perfora toda esta calígene y llega pura a las cosas y destila de ellas un libro que parece escrito por un geómetra de la Hélade. Su filosofía de la historia es al propio tiempo la primera sociología”⁷⁰.

De esta forma, con Ibn Jaldún se puede cerrar la llamada edad “clásica del Islam”, comenzando un período de retroceso del mundo musulmán que contrastará con el avance y el desarrollo desde finales de la Edad Media de la cultura cristiana y occidental, desde el renacimiento hasta la edad contemporánea. Hasta el siglo XX prácticamente, apenas hubo innovaciones teóricas en el islam, a excepción de las dos corrientes que se menciona a continuación: las formulaciones del wahabismo y del salafismo, que supondrían una reformulación de los preceptos islámicos e intentarían dar una respuesta al porqué del declive del islam.

Wahabismo

Nacida en el siglo XVIII de la mano del reformador religioso Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703-1792), la corriente wahabita predica una fe islámica pura, al igual que el salafismo, teniendo puntos en común con esta corriente. Ambas predicán una vuelta al islam originario y le conceden una enorme importancia a la *shari´a* como ley regidora y cuerpo de Derecho.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, José (1950). *Obras Completas*. Tomo II. *El Espectador (1916-1934)*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, pp. 671-673.

Abd al-Wahab es contemporáneo al creciente dominio occidental del mundo islámico, sobre todo a partir del contacto de Europa con el Imperio Otomano. Su doctrina será por tanto una reacción a esta realidad.

La corriente islámica creada por Abd al-Wahab se unirá muy pronto y de una manera firme e inseparable a la casa real saudí⁷¹, de la familia de los Al-Saud: el predicador religioso ofrecería sostén ideológico a los primeros saudíes, acabando estos por asumir dicha corriente dentro del islam sunní y promocionando este tipo de islam. Cuando los saudíes expulsaron de Arabia, la Meca y Medina a las tropas otomanas, los sabios wahabitas se apoderarían de los lugares de peregrinaje y por tanto de la potestad religiosa. Pero sería a partir de los años treinta con el descubrimiento del petróleo saudí lo que permitiría a la familia real realizar una inversión de capital astronómica, consiguiendo que dentro del islam sunní en Arabia, el wahabismo sea una de las tendencias mayoritarias actualmente.

La corriente wahabita se caracteriza por una serie de puntos:

- *Tasrik*⁷²: se considera *sirk* (idolatría) el hecho de pedir ayuda a un santo difunto, ya que bajo la concepción wahabita, Alá no comparte sus dones divinos con otros. Asimismo lo consideran de *Bid'a* (innovación), por lo que ello iría en contra de la pureza del islam.
- *Tabdī*: en su afán por volver a la pureza del islam, se considera innovación (*bid'a*) todo aquello relacionado con las vías espirituales propias de las corrientes filosófico-teológicas de las *tarīqa* sufíes⁷³.
- *Taysim*: concepto de carácter teológico que declara que Alá está fuera del mundo tangible. El wahabismo retomará la idea de la doctrina *Muyassima*.
- *Yihad*: para la corriente wahabita, el *yihad* es una manera, una herramienta podríamos decir, para lograr sus fines. Se trata de hacer la guerra al no-musulmán, pero especialmente a aquellos musulmanes que son considerados “desviados” o que siguen corrientes no aceptadas por el wahabismo. Es por tanto un concepto del *yihad* más defensivo que expansivo, centrado en acabar con las distorsiones en el seno de la *umma*.

Tras la “reestructuración” interna, se considera que es legítimo hacer la guerra

⁷¹ La alianza se fraguará en el año 1745, entre el emir Muhammad Ibn Saud y Abd al-Wahab.

⁷² El *Tasrik* fue considerado desde siempre en el seno del islam clásico algo prohibido (*Haram*), pero no una forma de *sirk* o politeísmo. Esta concepción nace con el wahabismo.

⁷³ La *tarīqa*, organizada normalmente alrededor de un maestro espiritual, es una orden espiritual dentro del camino místico del islam, que vendría a ser el sufismo.

contra el infiel que “ocupa la tierra que perteneció al Islam”, y contra los gobiernos considerados “impíos”.

Salafismo

Etimológicamente hablando, el término “salafismo” proviene de *salaf*, literalmente “predecesor” o “ancestro”, designando con ello a Mahoma y a las tres primeras generaciones de compañeros que lo suceden.

El salafismo se constituye de esta forma como un movimiento de carácter reformista y tradicionalista que llama a la comunidad musulmana a volver al islam de los *salaf* como base para extinguir los problemas y dificultades que han llevado al retroceso del Islam como religión, y como concepto político y geográfico, a la altura de los siglos XIX-XX aproximadamente. Estamos por tanto ante un movimiento de respuesta socio-religioso que se irá asentando durante años, desde sus inicios en el siglo XIX, en el imaginario colectivo del mundo musulmán.

El principal problema planteado por el salafismo es la contaminación cultural a la que ha estado sometido el islam, pues entiende que la pronta y rápida expansión del islam en sus primeros tiempos se debió a la “pureza” de la fe aquellos hombres que acompañaron y precedieron al Profeta. Esta “pureza” se habría perdido con el paso del tiempo y de las generaciones. En una visión “actualizada” de la visión salafista de la problemática musulmana, la modernidad europea y occidental, y la globalización mundial, serían los principales enemigos a combatir.

La práctica del islam bajo la doctrina salafista se basa en los siguientes puntos:

- Una lectura literal del Corán.
- La veracidad absoluta para el islam del corpus teológico Corán-*Hadit-Sunna*.
- Seguimiento del *hadit* e imitación del Profeta en todo lo referente a actitudes, forma de vida, estética etc.
- Establecimiento de un proyecto político que propugna la vuelta a la fe originaria, una especie de refundación del islam.
- Proyecto de desculturización del islam, pues se considera que la cultura es una forma más de contaminación y que hay que evitar.
- Uso de la predicación como método político de concienciación para la vuelta al islam originario y purga interna en lo referente a la educación.

La doctrina salafista reniega además de toda concepción filosófica y jurídica del islam, pues entiende que a través de ello nacen las imperfecciones en el seno de la comunidad

musulmana. Por ello rechaza y condena de no-musulmanes⁷⁴ a aquellos partidarios de corrientes como la Shiíta o la Sufí, o aquellos musulmanes que en la actualidad intentan adaptar los preceptos islámicos a su personalidad y tiempo, como método para alcanzar una vida más plena. No hay espacio para los relativismos o corrientes alternativas dentro de la comunidad.

Uno de sus grandes teóricos es Muhammad Nasiruddin al-Albani (1914-1999)⁷⁵ quien considera que política en sí misma no era suficiente para el correcto desarrollo del movimiento salafista, poniendo especial atención en la re-islamización de la comunidad desde una fe renovada y la purificación ideológica basada en los preceptos islámicos puros.

El salafismo considera actualmente que elementos como la democracia⁷⁶, el modernismo occidental, el capitalismo, o los modelos sociales contemporáneos surgidos tras la Revolución Francesa son altamente nocivos para el Islam. De esta manera, se entiende que el salafismo sea objeto de crítica por parte de sectores del mundo musulmán moderno y de carácter más moderado, integrados de una mayor manera en las sociedades contemporáneas cosmopolitas, pues consideran que el movimiento salafista omite el contexto histórico y social de la revelación coránica, realizando así una interpretación parcial que discrimina a las demás tendencias dentro del seno de la *umma*.

Como movimiento político-religioso, el salafismo es un movimiento complejo, pues mezcla en sí mismo una clara finalidad política (la instauración del Estado islámico bajo los preceptos del Islam auténtico) con una base netamente religiosa. La piedra angular es la prédica de la fe islámica renovada, aunque bajo el paraguas salafista también existen grupos terroristas que proclaman el *yihad*, y se postulan de esta manera muy cerca de la concepción wahabita.

En definitiva, ambos movimientos son en profundidad una respuesta a su tiempo, al clima de inestabilidad y decadencia del islam en el contexto del desarrollo del mundo occidental y del colonialismo, en pos del declive de los antiguos territorios islámicos.

⁷⁴ Se les acusa de *Takfir*, de impiedad.

⁷⁵ Sabio musulmán del siglo XX especializado en los campos del *Hadit* y del *fiqh* y conocido ampliamente en el Islam Sunní.

⁷⁶ Democracia entendida desde la perspectiva de las democracias europeas y occidentales, basadas en los principios de libertad, igualdad y representación política, así como la división e independencia de los tres poderes del aparato del Estado (legislativo, ejecutivo y judicial).

3.2 El islam en la contemporaneidad: la noción del yihad en el siglo XX

A la hora de hablar del islam en la época contemporánea, por cuestiones de espacio y tiempo me referiré únicamente al siglo XX y principios del XXI, puesto que estudiar y analizar el estado y la cuestión del *yihad* específicamente durante toda la etapa que viene a abarcar la contemporaneidad (concepto que abarca desde la Revolución Francesa en 1789) no es el propósito fundamental del trabajo, ni sería posible llevarlo a cabo en un trabajo de este tipo.

Por lo tanto, lo que se busca con este capítulo es dar unas pinceladas al surgimiento del desarrollo de los movimientos islamistas en el seno del islam desde principios del siglo XX, con la fundación de los Hermanos Musulmanes, pasando por la segunda mitad y finales de siglo, cuando se produce la “revolución cultural” de la que habla Gilles Kepel⁷⁷, hasta nuestros días, donde las circunstancias históricas han hecho que estos movimientos y el propio concepto que venimos estudiando en este trabajo, sean tema de absoluta actualidad.

La gestación del islamismo⁷⁸ contemporáneo; Sayyid Qotb

Doce años después de la oleada represiva que desarticularía a los Hermanos Musulmanes, se produciría el asesinato de Sayyid Qotb el 29 de agosto de 1966 a manos del Egipto naseriano. El asesinato de Qotb, teórico y uno de los padres del islamismo contemporáneo, radicalizaría la ruptura entre el nacionalismo triunfante de corte socialista de Nasser y el islamismo teorizado por Qotb, quien encontraría seguidores en los simpatizantes y antiguos miembros de la sociedad egipcia.

Tras la derrota de la “Coalición Árabe” en 1967 en la Guerra de los Seis días frente a Israel y sus aliados, en 1970 el Egipto de Gamal Abdel Nasser llegaría a su fin. Una década después del asesinato de Qotb, la correlación de fuerzas cambiaría, tomando a

⁷⁷ KEPTEL, Gilles. (2001). *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones península. Capítulo 1.

⁷⁸ A partir de ahora, al referirme al concepto de islamismo, hablare de él como la ideología que postula la adaptación de la cultura, la sociedad y la política bajo los preceptos del Islam y de la ley islámica o *shari'a*. El islamismo entiende que “el Islam es un sistema completo y total”, y por tanto todos los aspectos de la sociedad deberán estar regidos bajo sus normas, incluyendo a aquellos que niegan la existencia de Dios o no comparten la religión de Alá. El fin último de este movimiento es el establecimiento de un Estado islámico regido mediante *la shari'a*.

partir de ahora mayor fuerza las teorías y postulados islamistas frente a los cimientos del nacionalismo árabe. El islamismo se postulaba así como una nueva utopía movilizadora. La cimentación de los pilares del islamismo moderno se da de esta manera en el contexto de la etapa posterior a la II Guerra Mundial, es decir, en un marco histórico y político en el que se desarrollará el proceso de descolonización de las potencias europeas, las guerras de independencia y el auge de los nacionalismos, y la lucha de los dos grandes polos hegemónicos durante la Guerra Fría; Estados Unidos y Occidente por un lado, y por el otro, el polo soviético liderado por la Unión Soviética desde Moscú.

Las grandes figuras teóricas del islamismo contemporáneo serán principalmente tres:

1. **Sayyid Qotb** en el Egipto de Nasser y la represión hacia los Hermanos Musulmanes a los que él mismo pertenecía y de los que fue líder.
2. **Mawdudi** y el Paquistán naciente bajo los pilares del “nacionalismo musulmán”
3. Y por último el ayatolá **Jomeini** y la gestación del clero revolucionario, que llevaría a la Revolución islámica en 1979 en Irán que instauraría la República islámica.

El primer aspecto al que tuvo que hacer frente el nuevo movimiento, fue a la lucha cultural: el triunfo del fundamentalismo religioso pasaba, bajo las tesis de Qotb, por la emancipación nacional vinculada con la lengua nacional, es decir, se buscaba atraer y emancipar a una generación, aquella que había nacido bajo la independencia pero no tenía vínculos afectivos con las mejoras del nacionalismo tras la independencia.

Para ello se buscó utilizar la lengua nacional, aquella que habían aprendido desde pequeños (alejándose de la retórica y las formulas antiguas de los ulemas del islam) y utilizarla “como vector de todos sus valores, que ya no se basaban en la nación, sino en la reactivación de una referencia religiosa al islam como criterio de identidad cultural, social y política, excluyendo a cualquier otra”⁷⁹. Qotb pone al alcance de esa generación la doctrina islámica, en un ejercicio de comunicación política.

Se trataba de cambiar una forma de ver el mundo por otra completamente distinta: darle el matiz político que hasta entonces los sabios del islam no habían considerado, y convertirlo en una fuerza cambio.

Sayyid Qotb, en sus principales escritos (*A la sombra de Corán* y *Signos de pista*) desvalorizará al nacionalismo en base a dos conceptos que tomará de Mawdudi: la

⁷⁹ KEPEL (2001). p. 30.

“soberanía” (*hakimiyya*) y la “adoración” (*‘ubdiyya*)⁸⁰. Se trata de marcar una diferencia clara entre el Islam y el no-islam, entre el Bien y el Mal fundamentalmente. Al ser Alá el único soberano y el único objeto de adoración de los musulmanes, únicamente un dirigente podrá ser justo si gobierna bajo los postulados de la Revelación Coránica.

Se destruía el imaginario nacionalista (convertido en autoritario) y se sustituía por el Islam bajo un razonamiento y una coherencia aplastantes, que comparaba los tiempos actuales a la *jahiliyya* coránica o “edad de la ignorancia”, realizando una comparación con la obra del Profeta, destruyendo “los viejos símbolos” y construyendo un nuevo modelo político como Mahoma construyó una nueva religión y destruyó los símbolos paganos de Arabia.

La debilidad de este movimiento, y su lastre a posteriori, como se verá después, será el gran margen de interpretación que se da a la experiencia coránica: al no dejar cerrado, ni definir este modelo político, las maneras de llevarlo a cabo serían de las más diversas índole, llegando hasta los crímenes y los asesinatos de los grupos terroristas del primer cuarto del siglo XXI.

Los Hermanos Musulmanes como la matriz del islamismo moderno

Creada en 1928, en pleno auge colonial europeo, la sociedad de los Hermanos Musulmanes será creada por un joven Hasan el Banna (1906-1949), profesor en Ismailiya, quien destacará por ser un gran conocedor de los preceptos fundamentales del islam y tener dotes como orador y comunicador. Nos situamos por tanto en un contexto histórico marcado por varios factores que definirán de manera indudable el pensamiento del que será uno de los pioneros en elaborar el pensamiento y la acción islámica en el siglo XX: existirá en estos años una tendencia al desencanto dentro del mundo musulmán, provocada especialmente por la desaparición del Califato Otomano de Estambul a manos de Atatürk en 1924⁸¹, lo que provocará un significativo “vacío” en el seno de la *umma*. Ello, sumado al apogeo colonial europeo por las potencias cristianas y laicas, lleva a que entendamos la creación de los Hermanos Musulmanes como una respuesta a su propio tiempo⁸².

Al dejar de existir el Califato Turco, pasando a ser ahora una república nacionalista turca y laica, Banna tomará con los Hermanos Musulmanes la dimensión política del islam que se

⁸⁰ KEPEL (2001), p. 32.

⁸¹ Mustafa Kemal Atatürk fue un oficial del ejército turco y estadista, que tras la derrota del Imperio Otomano y la ocupación de Constantinopla entre 1918 y 1923 a manos de los Aliados, encabezaría el Movimiento Nacional Turco, que tras la guerra civil (también conocida como *Kurtuluş Savaşı* o “Guerra de Liberación”) llevaría a la liberación del país, siendo este nombrado primer presidente de la nueva república turca.

⁸² KEPEL (2001), p. 34.

había perdido con la pérdida de una “cabeza visible”, postulando, frente a los nacionalistas egipcios de la época que pedían la independencia colonial, que el islam en sí mismo bastaba como sistema cultural, social y político. Uno de los lemas habituales del movimiento islamista y que releja muy bien este posicionamiento es “Nuestra constitución es el Corán”⁸³. La solución planteada por Banna (y por ende por el islamismo) ante los problemas de los musulmanes, pasaba por edificación de un Estado islámico, sin valores europeos o laicos importados: la propia doctrina coránica bastaba para dar forma a esa realidad.

La base social primigenia de los Hermanos Musulmanes sería la pequeña burguesía urbana, recientemente alfabetizada y con una visión religiosa del mundo. Ante ella plantearon la ruptura con la piedad y el culto tradicionales de los ulemas, pero a su vez, con la “modernidad” europea y laica: se planteaba así un sistema sin contradicciones, que en ojos de los islamistas, no rompía la unidad de la comunidad de creyentes mediante los partidos políticos y la diferenciación de las esferas en la vida pública.

Las características de este primer movimiento islamista de principios del siglo XX lo convertirán en un movimiento lleno de ambigüedades, lo que afectará posteriormente a su desarrollo en los años ochenta. Esta ambigüedad en las formas y en el contenido, pues daba cabida a todo tipo de interpretaciones y matices dentro de islam, conducirá a que diversos grupos y capas sociales se aglutinen bajos los postulados islamistas (pequeña burguesía urbana, campesinos, estudiantes, intelectuales etc.). Cuando en 1952 los Oficiales Libres de Nasser se hicieran con el control del Estado egipcio, planteando a una parte de la sociedad egipcia una novedosa opción al viejo colonialismo, las contradicciones internas entre las bases de los Hermanos Musulmanes saltarían por los aires, haciendo que el único nexo de unión, su identidad cultural y religiosa, no bastase ya para afianzar su movimiento. El nacionalismo de Nasser, en búsqueda de la unanimidad de la sociedad egipcia, disputaría al islamismo la hegemonía sobre la pequeña burguesía urbana, terminando esta disputa con un final sangriento: en 1954, tras un intento de asesinato del líder nacionalista, los Hermanos Musulmanes serían tachados de culpables, disolviendo por la fuerza su organización, persiguiendo y encarcelando a sus seguidores, y asesinando a sus líderes. El fracaso del islam de los Hermanos Musulmanes fue un hecho, causado, más allá de maquinaciones políticas, por no conseguir atraer a las bases sociales que se disputaba con el nacionalismo naseriano, las cuales sí que se vieron atraídas por este último,

⁸³ *Ibid.*

fundamentalmente debido a los beneficios que, tras la llegada al poder de Nasser, este concedió a estas capas de población provenientes del colonialismo.

El movimiento islamista iniciaría en palabras de Gilles Kepel “una travesía de desierto que en Egipto duró dos décadas, pero que le permitió ampliarse en el extranjero y realimentarse, en particular, haciendo balance de su fracaso frente al naserismo”⁸⁴.

Mawdudi y el partido de vanguardia

Las ideas preconcebidas nos han llevado a pensar que dado que fue en Arabia donde se produjo la revelación coránica y que la lengua sagrada del islam es el árabe, como hemos visto en capítulos anteriores, el mundo musulmán únicamente se circunscribe a Arabia, otorgando un carácter de “periferia” a las manifestaciones fuera de este contexto geográfico. Nada más lejos de la realidad⁸⁵: la importancia de las poblaciones musulmanas en el subcontinente indio y asiático, y su aportación teórica y práctica al islamismo contemporáneo, nos conducen directamente a tomar en cuenta la figura de Mawdudi en Paquistán.

La obra de Mawdudi (1903-1979) sería anterior cronológicamente a la creación de los Hermanos Musulmanes en la década de los años veinte, y en cierta manera, a posteriori completaría y continuaría la obra teórica en el marco del islamismo contemporáneo, dado el “parón” que la orden egipcia sufrió en 1954 con la represión naseriana.

Con la independencia y la creación de Pakistán en 1947⁸⁶, el urdú, la lengua escrita de los musulmanes en el norte de la india, fue convertido en la identidad política del nacionalismo paquistaní (en oposición a la India, que adoptó el hindú). Años antes, Mawdudi publicará en urdú su primer libro *La yihad en el Islam*, a finales de los años veinte, época de la que Banna crearía los Hermanos Musulmanes como hemos visto. De primeras, Mawdudi se opondría a la noción del nacionalismo paquistaní sobre la creación de un “Estado de los musulmanes”⁸⁷, considerando que todos los nacionalismos eran impíos (*kufir*) y predicando la política como base fundamental de la fe islámica, y el Estado islámico, como la solución a los problemas de todos los musulmanes.

La acción política de Mawdudi se basaría en la creación de un partido político “vanguardia de la revolución islámica” en 1941, al calor de las teorías de los partidos de vanguardia de los años treinta europeos. Este partido sería el *Jama'at-i islami*, y a diferencia de Qotb y

⁸⁴ KEPEL (2001). p. 38.

⁸⁵ A finales del siglo XX sólo 1/5 de los mil millones de musulmanes en la tierra eran árabes.

⁸⁶ Un año antes de la creación del Estado de Israel.

⁸⁷ Un estado al modelo de lo que teorizaría el sionismo judío, un “Estado de los judíos”.

sus sucesores, el Jama'at-i islami participará legalmente en las instituciones de una manera abierta (aunque algunos de sus líderes sean encarcelados), al contrario que la clandestinidad de otras organizaciones como la egipcia. El *yihad* era entendido de esta forma, a través de la participación política en la sociedad mediante el partido de vanguardia de una elite cultural musulmana, al revés que la teorización de Qotb, quien apostó por la ruptura y la toma revolucionaria del poder. En opinión del teórico paquistaní, “los cinco pilares del islam no eran más que una formación, una preparación para el *yihad*, la lucha contra las criaturas de Alá que habían usurpado Su soberanía”⁸⁸.

Tanto Muwdadi como Qotb, pese a sus diferentes teorizaciones y aportaciones a la causa islamista, no consiguieron atraer a las masas a su proyecto revolucionario y en pos de la edificación del Estado Islámico. Ambos se basaron en una elite cultural islamista que no conseguiría atraer “al pueblo”. Sería la revolución iraní shiíta quien si llevaría a cabo esa praxis revolucionaria de ruptura con la *jahiliyya* o edad de la ignorancia.

Jomeini y el clero revolucionario

Publicado en el mismo año que el Sah de Irán celebraba en Persépolis el dos mil quinientos aniversario de la monarquía iraní (de la que se consideraba descendiente), el libro de Jomeini, *Hacia un gobierno islámico* (1971), plantearía ya la esencia de lo que sería la Revolución Iraní de 1979 que conseguiría acabar con el sha de Irán, Mohammad Reza Pahleví y establecería la República Islámica de Irán⁸⁹. Nacido en 1902, Jomenin encabezará a parti de 1962 una facción minoritaria del alto clero shiíta. Su gran logro como religioso y político, sería aglutinar en un solo movimiento a seguidores y discípulos religiosos, contrariamente a lo que tanto Qotb como Muwdadi, de formación moderna, no consiguieron.

Una parte de los jóvenes musulmanes militantes reinterpretaron la doctrina shiíta desde una perspectiva de la lucha de clases y las nociones marxistas y tercermundistas. Jomeini y los ulemas, supieron hacer suyas esas reivindicaciones, consiguiendo por un lado ganarse a un sector que no habría podido seducir, como era las clases medias urbanas e instruidas (dado el aparente conservadurismo y tradicionalismo del discurso religioso) y por otro, a las clases bajas y trabajadoras, que veían en el componente revolucionario y tercermundista una vía de escape y una herramienta para acabar con su situación. Dentro de la juventud islámica militante destacaría la figura de Ali Shari'ati (1933-1977),

⁸⁸ KEPEL (2001). pp. 44-45.

⁸⁹ KEPEL (2001). pp. 47-48.

instruido en París y con concepciones izquierdistas y revolucionarias que trasladaría al discurso islamista, acotando las críticas marxistas que postulan que la religión es el opio del pueblo, al “clero reaccionario” únicamente.

La ideología de la revolución iraní predicaba una ruptura con la actitud “quietista” de los ulemas tradicionales, predicando que había que dejar de lamentarse por el destino y pasar a la acción en pos de la vuelta a un tipo de islam primigenio. El propio Sharí’ati cambiaría el lenguaje, adecuándolo a un vocabulario mucho más revolucionario que el que utilizaba Qotb. Por ejemplo, sustituyó la fórmula inicial de los discursos de todo musulmán piadoso “En nombre de Dios, el clemente, el misericordioso”, por “En nombre del Dios de los desheredados”. Asumió además los términos opresores y oprimidos, cambiándolos por *mostakbirine* (arrogantes) y *mostadafine* (desheredados o débiles)⁹⁰.

La obra de Sharí’ati será recogida a su muerte en 1977 por Jomeini, quien retomará sus ideas y conseguirá aglutinar a los medios tradicionales del mundo rural y urbano, y a los grupos sociales modernos, como los estudiantes y los obreros. Esta será la pieza clave del triunfo del islam revolucionario de Jomeini.

Así, a finales de los años setenta, el movimiento islamista se implantó en las sociedades musulmanas, consiguiendo en mayor o menor medida, conquistar la hegemonía sobre el contenido del islam, imponiendo sus valores y marginando aquellas ideas contrarias a las suyas. A partir de esta década, el islamismo cobraría una importancia cada vez mayor en el plano tanto internacional, como en el propio seno de la comunidad musulmana.

3.3 Praxis del yihad en el siglo XX

Tal y como reseña Felipe Maíllo en su artículo⁹¹, “la proclamación del yihad por los sultanes otomanos contra los ejércitos aliados en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) no tuvo grandes ecos [...] cayendo en desuso la noción misma del yihad en tanto que los ulemas intentaban dar una definición pacífica de la misma intentando reducirla a un esfuerzo de proselitismo y a limitar la acción militar a su aspecto defensivo”. Estamos por tanto ante la emergencia de la idea “moderada del yihad” en el siglo XX, aunque bien es

⁹⁰ Sustituidos en la traducción al persa de la obra *Condenados de la tierra* de Frantz Fanon.

⁹¹ MAÍLLO (2003).

cierto que ya desde el siglo XI, algunos grupos de sufíes definieron el *yihad* como un combate interior contra las pasiones, oponiendo la idea de “*yihad* mayor” frente al “*yihad* menor”⁹², aunque esta idea no cuajaría en el contexto medieval.

Pese al surgimiento de esa vía pacífica del *yihad* en el XX, muchas veces condicionada por el contexto del momento y las leyes internacionales en las que empezaba a verse involucrado el mundo musulmán, cada vez que tenía lugar una guerra de liberación colonial en un país islámico, la figura del antiguo *yihad* aparecía como legitimadora de los procesos (o conatos) revolucionarios. Ejemplo de ello es la teoría de Mawdudi al respecto. En 1930, en un ensayo sobre la *yihad* se pronunciaba sobre lo siguiente:

“[El *yihad*] es un deber primordial de los musulmanes, igual que las oraciones rituales o el ayuno⁹³. Quien lo elude, peca, incluso su afirmación de la fe musulmana resulta dudosa”.

Como caso práctico, se pueden ver los principios regidores del *yihad* durante la guerra de independencia argelina que estallará en 1954, mencionados en el artículo de Maíllo: el martirio, la obligatoriedad por la fuerza del *zakat*, la condena de la desertión o la condena de apostatas a los pro-franceses⁹⁴. Estos principios jurídico-religiosos (muchas veces infringidos) nos dan una muestra de la actitud real de las facciones islamistas.

Tras el conflicto argelino, será el momento en que la teoría moderna radical del *yihad* alcanzaría su culmen de la mano del ya mencionado Sayyid Qotb quien planteara en su edificio teórico que dado que el cambio por vía pacífica de las sociedades musulmanas es “casi imposible”, vistas las estructuras de poder y de represión de los Estados modernos, los verdaderos musulmanes, con su único objetivo de extender la ley de Dios, no tienen más remedio que recurrir a la acción violenta⁹⁵.

Tras el fracaso del bloque árabe ante Israel y sus aliados en la Guerra de los seis días en 1967 (de la que el nacionalismo árabe saldrá herido de muerte), algunos discípulos de Qotb continuaron sus ideas, reformulando algunos aspectos. Es el caso de Sa'íd Hawwa o Fazi Yakan, quien introducirían elementos contemporáneos en la teoría tradicional, presentando diferentes acciones dentro de la noción del *yihad*, como el “*yihad* por la mente” (coacción),

⁹² MAÍLLO (2003). p. 113.

⁹³ Retomo la idea tratada en el anterior capítulo referido a Mawdudi, en la que se habla de la obligatoriedad del *yihad* y de su importancia en la doctrina musulmana.

⁹⁴ MAÍLLO. (2003). p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*

el “*yihad* de la palabra” (educación y propaganda) o el “*yihad* por las manos” (extorsión económica y política)⁹⁶.

Actualmente en este espectro teórico e ideológico del islamismo radical y contemporáneo encontramos fenómenos tristemente conocidos con *al-Qa'ida* (al-Qaeda), movimiento de resistencia islámica de carácter internacional; *Jabhat Fateh al-Sham* (al-Nusra), ligado a la propia al-Qaeda, que actúa en Siria y en el Líbano; *bòkòdò haram* (Boko Haram), grupo fundamentalista terrorista que actúa en Nigeria, Camerún, Chad, Níger o Mali; o el mismo *l-Dawla al-Islāmīya* (Estado Islámico o EI), grupo fundamentalista wahabita nacido en Mosul, que controla un vasto territorio poco definido entre Siria e Irak.

Todos ellos comparten una visión musulmana internacionalista que se impone a cualquier adscripción racial, territorial o étnica. Al referirse directamente a la *umma*, a la comunidad de musulmanes, al ser esta internacional y globalizada en pleno siglo XXI, el propio *yihad* es internacional también⁹⁷.

Todos estos grupos fundamentalistas modernos representan actualmente lo que he venido llamando como la noción del “*yihad* menor”, aquella minoritaria en el Islam contemporáneo. Frente a todos ellos, la mayoría de la comunidad musulmana internacional aboga por el “*yihad* mayor”, es decir, por entender la propia noción del *yihad* como un esfuerzo personal y colectivo de carácter pacífico, integrado en las sociedades contemporáneas modernas y cosmopolitas, pues actualmente la *umma* no es algo circunscrito a un territorio en concreto, y los millones de creyentes musulmanes se reparten por todo el globo.

Una de las preguntas clave que se hacen multitud de autores y académicos sobre el tema, es el futuro de estas corrientes en el seno de la comunidad musulmana, así como la evolución doctrinal de los fundamentos del *yihad* en la misma. Gilles Kepel cierra su libro dedicado al islamismo contemporáneo⁹⁸ con un capítulo que titula *¿Hacia una “democracia musulmana”?*. No es asunto de este trabajo dar respuesta a dicha interrogante, pero sí que considero que es una cuestión que puede servir de cierre al

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ La internacionalización del *yihad* es un tema que trata Oliver Roy, el cual habla de que los combatientes yihadistas van de “*yihad en yihad*”, pues el conflicto puede surgir en cualquier parte del globo.

⁹⁸ KEPEL (2001).

recorrido histórico que se ha venido desarrollando en este trabajo, y por tanto poner el broche final con un interrogante: ¿Cómo evolucionará la religión musulmana en el futuro?

Conclusiones

En sus alrededor de cincuenta páginas de desarrollo analítico, este trabajo ha tratado de exponer de una forma ordenada y clara el desarrollo jurídico y doctrinal del concepto islámico de *yihad*, englobando una especie de aproximación a su “historia general”, desde su nacimiento en el seno de la religión de Mahoma hasta nuestros días, donde la aparición de fenómenos integristas en el seno de la comunidad musulmana, ha puesto en “primera página mundial” la noción del *yihad* dentro y fuera del marco de la religión musulmana. De esta forma, se pueden extraer tres puntos del mismo a modo de conclusión:

El primero es la enorme importancia y relevancia que el propio concepto de *yihad* tiene en el seno de la comunidad islámica, en tanto su significación como obligación colectiva e individual de cada musulmán, y el dilema y la controversia que se crea tras la muerte del profeta y las posteriores divisiones internas del Islam, que no permiten aclarar que autoridad está legitimada para proclamar el *yihad*, en cualesquiera de sus nociones. Todo musulmán tiene como precepto de obligatorio cumplimiento la expansión y la difusión de la fe musulmana por el mundo, y por tanto, el “esfuerzo en la vía de Dios” que representa el *yihad*. Estamos ante una cuestión de calado mundial, pues la religión musulmana es actualmente una de las religiones con mayor vigencia y adeptos en el mundo, creciendo cada año, estando actualmente en torno a los mil millones de creyentes.

Segundo, la ambigüedad demostrada del término y la fundamentación del mismo en base a las revelaciones coránicas y nociones en la tradición musulmana (tanto en la *sunna* como en el *hadit*). Como se ha demostrado en este trabajo, el islam clásico hizo suyo desde el comienzo una noción belicosa y guerrera del concepto, en consonancia con la actitud de Mahoma tras la *Hegira* y la expansión por Arabia, fundamentada y legitimada muchas veces en la revelación coránica y la tradición musulmana. Pero obviamente, la noción violenta y guerrera del concepto no es la única válida y absoluta: los marcos contextuales y temporales cambian, y se ha podido comprobar como las nuevas corrientes modernas y contemporáneas del islam, que son la mayoría en la actualidad, abogan con diferenciar entre el “*yihad* menor”, aquel que usa la violencia como medio de difusión, y el “*yihad* mayor”, aquel que entiende que la expansión y la defensa de la fe musulmana debe de seguir unas vías pacíficas basadas en la predicación y el ejemplo de ser “buen musulmán”. La mayoría del islam contemporáneo, en oposición al fundamentalismo integrista, aboga por la segunda forma de *yihad*, con lo que sería totalmente perverso y falso, afirmar la

condición innata del islam como religión violenta y anti-moderna, tal y como predicaban los voceros de la islamofobia.

Y tercero y último, se plantea la necesidad en el panorama académico e historiográfico español de la elaboración de un trabajo completo y riguroso que dé cabida al desarrollo histórico del término y sus mutaciones, ligándolo con nuestra historia más reciente, tratando de esta manera, de poder dar respuesta a los complejos fenómenos sociales, políticos, económicos y religiosos que plantea el islamismo contemporáneo y la misma noción de *yihad*, desde un punto de vista de la historia.

Bibliografía

1. ALBARRÁN IRUELA, Javier. (2014). “El renacimiento del yihad desde la conquista cruzada de Jerusalén hasta la muerte de Nur Ad-Din”. *Vínculos de Historia*, nº3. pp. 199-218.
2. ARCAS, María. (1993). “Teoría jurídica de la Guerra Santa: El *Kitab Qidwat Al-Gazi de Ibn Abi Zamanin*”. *Revista Al-ANDALUS-MAGREB*, vol. I, pp. 51-65.
3. ALVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel (Coord). (2011). *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
4. CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo. (2012). “La guerra en el mundo islámico y sus formas de aplicación contra los reinos cristianos. Algunas precisiones conceptuales en torno a las aceifas, algazúas y yihad en al-Ándalus (ss.X-XI d.C.)”. *Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum*, Santiago, nº 9, pp. 14-50.
5. DERGHOUGASSIAN, Khatchik. (2013). “De la Guerra de los Treinta Años a la yihad en el siglo XXI: el conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?” *Colombia internacional*. nº 78, pp. 15-46.
6. DIEZ DE VELASCO, Francisco. (2014). *Breve historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
7. FLORI, Jean. (2003). *La Guerra Santa: la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*. Barcelona: Trotta S.A. y Ediciones de la Universidad de Granada.
8. FLORI, Jean. (2004). *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Editorial Universidad de Granada y Universidad de Valencia.
9. GARCÍA DE CORTAZAR, José Ángel y SESMA MUÑOZ, José Angel. (2008). *Manual de Historia Medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
10. GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2009). “Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglo VIII-XIII)”. *Clío y Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, nº 6, pp. 243-277.
11. KEPPEL, Gilles. (2001). *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones península.
12. LLAMAS, Manuel. (2011). *Melilla y el islamismo. Luces y sombras*. Madrid: Atanor ediciones.
13. MAALOUF, Amin. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza editorial.
14. MAALOUF, Amin. (2012). *Los desorientados*. Madrid: Alianza Editorial.

15. MAÍLLO SALGADO, Felipe. (2003). “El Yihad. Teoría jurídica y praxis en el mundo islámico actual”. *Revista española de Filosofía Medieval*, nº 10, pp. 111-117.
16. MAÍLLO SALGADO, Felipe. (1999). *Vocabulario de Historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.
17. MELO CARRASCO, Diego. (2004). “Notas en torno a los fundamentos jurídicos del islam: Corán, Sunna y Shari’a. Definiciones y precisiones conceptuales”. *Historia: Questões & Debates*, Curitiba, Nº 41, pp. 57-72.
18. MELO CARRASCO, Diego. (2007). “Algunos aspectos en relación con el desarrollo jurídico del concepto yihad en el oriente islámico medieval y al-Ándalus (y una traducción anexa de algunos extractos del *Kitab al-Yihad* de As-Sulami)”. *Revista Chilena de Derecho*, vol. 34. Nº 3, pp. 405-419.
19. MELO CARRASCO, Diego. (ene/dic 2005). “El concepto de Yihad en el islam clásico y sus etapas de aplicación”. *Temas Mediev.*, Buenos aires, V.13, Nº1.
20. MONCLÚS, Antonio; CORRAL, José Luis; TAMAYO, Juan José (coord). (2012). *711-2011. 1300 aniversario del año 711. Choque, síntesis y dialogo de culturas cristiana e islámica en la España Medieval. El surgimiento de al-Ándalus*. Editorial GEU.
21. MUJTABA MUSARI LARI, Sayyid. (1993). *Los fundamentos de la doctrina islámica* (libros 1,2 y 3). Irán: Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World.
22. RASHID, Ahmed. (2001). *Los talibán. El islam, el petróleo y el nuevo Gran juego en Asia central*. Barcelona: Ediciones Península.
23. RODRIGUEZ GARCÍA, José Manuel. (2000). “El yihad: visión y respuesta andalusí a las campañas cristianas en la época de Alfonso X, el Sabio”. *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Año 10, nº 10.
24. ROY, Oliver. (Jueves 2 de febrero del 2006). “El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?” *Foro Complutense*. Biblioteca Histórica Marques de Valdecilla.