

LA SHARĪ'A EN LOS DISCURSOS DE LOS ISLAMISTAS

Hana Jalloul Muro

El Estado de Medina supuso una experiencia insólita, sobre todo por el hecho de que el Profeta detentaba las esferas temporal y espiritual. La comunidad política sobrevivió a la falta de un liderazgo espiritual una vez fallecido el Profeta, a excepción del tiempo de los cuatro primeros califas que le sucedieron tras su muerte y a los que se denomina *rashidun* o «los bien guiados». ¹ Estos últimos tenían calidad de legisladores por su conocimiento de las Escrituras, por haber vivido y luchado con el Profeta, aunque nunca intentaron adoptar el papel de Muhammad. La desaparición de los califas *rashidun* marca el fin de una era en la historia islámica tras de la cual el miedo a que el gobernante pudiera aprovechar su poder para ejercer la tiranía provocaría la separación de las esferas temporal y jurídico-religiosa del islam.

Con el tiempo, la ley islámica funcionó siguiendo un esquema en el que el sultán se encargaba de velar por la administración jurídico-política (*siyasa shariyya*) de la comunidad, mientras que los expertos en la ley se responsabilizaban de deducir normas legales a partir de los textos sagrados y de imponer la garantía del cumplimiento de la *shari'a* como requisito indispensable de la legitimidad religiosa del poder político, lo cual implicaba, según el ideal promovido por ellos mismos, dejarles vía libre para interpretar, enseñar y aplicar la ley sagrada por medio del *taqlid* o del *ijtihad*. Sería el juez religioso o *cadí* quien se encargaría de imponer en los tribunales la ley que los ulemas se habían encargado de formular. Este era el esquema equilibrado que confería la legitimidad necesaria al sistema de gobierno islámico y a la sociedad en su conjunto.

La centralización será una de las características principales del Imperio otomano, lo que conllevaría también la creación de *madrasas* sultánicas con las que, de forma mucho más explícita que en el caso de los califatos islámicos anteriores, lo que se buscaba era integrar la profesión legal dentro del aparato del Estado utilizándola dentro de la administración del imperio. Dentro de este nuevo esquema y, podríamos decir, como emanada de la *siyasa shariyya*, surge el *qanun* o ley sultánica que refleja cierta actividad legislativa por parte de la autoridad política, más centrada en el orden público y, en una primera fase, en complementar y precisar la *shari'a*, que en reemplazarla.

A lo largo de siglo XIX, el derecho europeo, sobre todo el penal y el mercantil, se había ido introduciendo en el Imperio otomano a través del sistema de capitulaciones, que garantizaba a los ciudadanos occidentales que vivían en la zona geográfica del Imperio regirse por sus propias leyes. Aunque conviene no sobrevalorarla y tener en cuenta también las necesidades internas de la administración de un vasto imperio como el otomano, ² la influencia de este derecho europeo acabó impactando en el proceso de reformas legales conocido como *tanzimat*. Dicho proceso

1 Se trata de los califas Abu Bakr al-Siddiq, 'Umar b. al-Jattab, 'Uthman b. 'Affan y 'Ali b. Abi Talib.

2 Véase, por ejemplo, la contribución de Delfina Serrano a este monográfico.

se desarrolló entre 1839 y en 1876. Se trataba de modernizar el imperio, protegiendo su integridad territorial en un nuevo escenario en el que los movimientos nacionalistas iban ganando fuerza mientras se mantenía el sistema jurídico propio de las minorías religiosas (*millet*), en gran parte bajo la presión e influencia de los poderes europeos.

El sistema subsistiría promulgando nuevos códigos de leyes basados en leyes europeas como las penales o mercantiles de origen francés; estos se aplicaban por un nuevo sistema de tribunales laicos denominados *nizamiyya*, lo que dio origen a la *Mayalla* o *Mecelle*, el código civil en vigor en el Imperio otomano desde 1869, que representaba también un primer intento de codificar parte de la legislación islámica.

Con el tiempo, y en muchos casos ya bajo el impulso de las potencias coloniales, se aplicarían en las distintas provincias del imperio distintos códigos europeos, lo que acabaría confinando desde finales del siglo XIX y principios del XX al *fiqh* al ámbito del derecho de familia y al del estatuto personal. Este fue el colofón al periplo de la historia del mundo musulmán que, hasta entonces, incluso bajo los otomanos, había estado dominada por la ley islámica y su jurisprudencia, lo que conllevaba también el fin de un modelo de vida político-social y religiosa. Sin embargo, que la *shari'a* dejara de aplicarse de la misma manera que lo había sido en épocas precedentes no supuso ni su desaparición ni que quedara condenada a la irrelevancia.

En este contexto y, en parte como reacción al proceso de secularización y nacionalización del derecho, surge el islamismo que, aunque responde a factores que también podemos identificar en épocas muy anteriores, como ideología constituye un fenómeno contemporáneo que no conviene confundir con sus precedentes en la historia de las sociedades islámicas premodernas. El islamismo se apoya en la idea de una politización del islam y se enmarca dentro del modelo del Estado-nación. Este islamismo es fundamentalista porque reitera la vuelta a los textos sagrados como base de las normas legales en vigor y, cuando no es moderado, en la imposición de las normas legales y sociales de la *shari'a* vigentes en épocas pasadas, en el ámbito público y privado. Su principal objetivo es la creación de un Estado islámico y es un fenómeno presente tanto en las comunidades religiosas *sunníes* como en las *shí'íes*.

La hermenéutica política y religiosa de los movimientos islamistas reposa sobre unas técnicas discursivas y comunicativas propias, que favorecen los intereses de las agrupaciones y líderes islamistas que piensan que la finalidad prioritaria del credo islámico es la construcción de una entidad política. Y aunque en el islam la política es ingénita a la religión, la realidad de los textos sagrados no esclarece de forma unívoca que la fundación de un Estado islámico deba ser el objetivo único o primordial de la dimensión política del islam.

En virtud de las cualidades descritas, el islamismo es denominado también islam político, ya que en su seno se produce una ideologización política que se desmarca de las formas típicas de autoridad política y religiosa ejercidas tradicionalmente en las sociedades islámicas. Esta tradición en cuestionamiento se inicia con el califato omeya y se mantiene hasta la caída del califato otomano, y excluye la

época de los antes mencionados califas *rashidun*, siempre teniendo como referencia el Estado islámico de los tiempos primigenios del islam como aquel prototipo ideal, aquel dirigido por el Profeta. No obstante, el término «islam político» nos parece controvertido, ya que no pensamos que la razón de ser del islam y su meta deban tener un carácter político necesariamente y que la consecución del ideal ético-religioso de la *shari'a* solo sea posible mediante el establecimiento de un Estado islámico. Tendrá que ser, en todo caso, producto de la decisión unánime de aquellos que son musulmanes, a través de un pacto común, del consenso y la consulta a su comunidad sobre sus preferencias en cuanto a sistema de organización política.

El islamismo supone una reinención de la tradición a través de la creencia en un Estado islámico que busca la imposición de la *shari'a* a través de movimientos radicales. En este punto conviene recordar que la teoría política en el islam incluye elementos fundamentales como el de la *shura* o consulta. Por otra parte, la *shari'a* no tiene por qué ser la ley del Estado. Sí puede ser la de los musulmanes, que pueden vivir su religión en el espacio de cualquier Estado-nación profesando su religión en el ámbito privado y sus centros de culto.³

El islamismo presenta distintas tipologías. Dentro de ellas encontramos partidos islamistas moderados que persiguen sus motivaciones políticas compitiendo en procesos electorales democráticos. No buscan el establecimiento de un Estado islámico, sino figurar como un partido político más entre otras opciones. Ejemplos de este tipo de islamismo serían Ennahda en Túnez, Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos y el AKP en Turquía.

Existen también movimientos islámicos apolíticos centrados en la predicación (*da'wa*) de su ideología. Piensan que su papel consiste en la propagación de sus ideas siguiendo el modelo de predicación del islam por parte del Profeta en La Meca. También existen movimientos islamistas moderados que, aunque sostienen que el islam tiene una finalidad política y creen en la necesidad de establecer un Estado islámico, no persiguen este objetivo a través de las dinámicas políticas al uso, sino que se limitan a difundir sus posiciones sin constituirse en partidos políticos ni participar en procesos electorales. Por eso se les incluye también entre los movimientos islamistas apolíticos. Ejemplos de este tipo de islamismo serían algunas asociaciones pietistas salafistas moderadas.

Dentro de lo que se denomina islamismo radical se encuentran movimientos yihadistas y salafistas radicales a los que se suele denominar también como de corte salafista-yihadista. Este apelativo proviene del vocablo árabe *yihad*. En el islam *sunní* se contemplan dos tipos de *yihad*: el menor, que consistiría en un *yihad* defensivo para combatir a aquellos que están atacando las tierras del islam; y el mayor, consistente en el esfuerzo personal e interior de cada musulmán por superarse a sí

3 Véase Hana Jalloul Muro (2017). «Guía contra el yihadismo». *Esglobal*, <https://www.esglobal.org/guia-contra-el-yihadismo/> [consultado el 18 de febrero de 2022]. Véase también Hana Jalloul y A. Abuwarda (2018). El yihadismo como ideología exportable y distinta entre Oriente Próximo y Europa, en J. Díaz Toribio, M. A. Caracuel, A. Crespo Alcázar, A. Perianes, y E. Sánchez Mateos (coords.). *Compartiendo (visiones de) seguridad. Actas del IV Congreso de ADESyD*, Madrid, 27 de noviembre de 2017. Madrid: ADESyD.

mismo y crecer como persona, de cara a sí mismo y a Dios. El yihadismo interpreta el primer significado de *yihad* no sólo como defensivo, sino como la atribución del derecho a la ofensiva para salvaguardar territorios que consideran musulmanes o a personas que profesen dicha fe.⁴

Esta corriente se autoinserta dentro del sunismo. Un ejemplo de la misma es el grupo radical *sunní* al-Qaeda, cuya lucha es antioccidental y se opone igualmente a los gobiernos árabes a los que considera antiislámicos. Se opone igualmente a la emergencia *shí'í* en Oriente Medio y Asia meridional. Para este grupo, disponer de un territorio al que poder denominar Estado o califato es menos importante que para DAESH también conocido como el Estado Islámico, al menos a corto plazo. Creen en la idea práctica de una comunidad islámica unificada (*umma*).

El islamismo puede desarrollar su discurso en el ámbito civil y en el militar y también cometer actos de terrorismo. Si el islamismo es un fenómeno que se da tanto en el sunismo como en el *shí'ismo* lo mismo puede decirse del yihadismo, de manera que encontramos movimientos islamistas radicales-yihadistas *shí'íes* y movimientos islamistas-radicales-yihadistas *sunníes*. No compiten en procesos electorales, sino que se dedican a exportar el *yihad* al máximo posible. No obstante, se han visto excepciones en Siria donde el carácter marcadamente local de la rama de al-Qaeda allí presente, con agrupaciones que nacen y se consolidan vinculadas a ese territorio, ha hecho que sus adeptos fueran denominados en inglés como *country-first yihadis*.

Frente a estos, otros movimientos radicales y revolucionarios yihadistas buscan el establecimiento de un Estado islámico que aplique la *shari'a*, como es claramente el caso de DAESH, ISIS o Estado Islámico. Su filosofía reposa sobre el objetivo dual de permanecer y expandirse (*baqiya wa-tatamaddad*).

El salafismo, por su parte, se ha caracterizado por ser una corriente apolítica, aunque a raíz de las revueltas de la Primavera Árabe pudimos comprobar cómo algunas agrupaciones salafistas como al-Nour en Egipto optaban por dar el salto hacia la opción política. Ideológicamente, la doctrina del salafismo es conservadora y rígida. El salafismo es islamista en tanto en cuanto defiende que se debería instaurar un Estado islámico, aunque muchos no luchan por su consecución. Aunque los seguidores del salafismo tradicional crean en la formación política que se originó en Medina con el Profeta, nunca fueron partícipes de los sistemas democráticos que contemplan elecciones. Asimismo, su ideología todavía conserva características como la idea de la opresión occidental contra los musulmanes. En todo caso, la naturaleza apolítica de sus orígenes es algo de lo que siempre hicieron gala importantes líderes del salafismo como el jeque Nassir ad-din al-Albani que afirmaba que «la buena política es abandonar la política».⁵

4 Hana Jalloul Muro (2015). El islamismo y la utilización del «*fiqh*» con fines políticos: el caso del Líbano actual, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, pp. 288-294.

5 Stéphane Lacroix (2008). «Al-Albani's revolutionary approach to hadith», *ISIM Review* 21, 6-7, <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A2727669/view> [consultado el 18 de febrero de 2022], p. 6.

Conviene recordar que no todo islamismo es de corte salafista y que el salafismo tradicional condena el suicidio y la acción violenta. El terrorismo yihadista tiene su base ideológica en una forma de salafismo radical-violento. Es necesario especificar también que el salafismo, a cuya corriente se alude con la expresión «método salafi» (*minhay al-salafi*), es diferente del wahabismo, es decir la corriente que constituye la ideología político-religiosa oficial de Arabia Saudí, con la particularidad de que no todo salafista es wahhabí, pero casi todo wahhabí es salafista. Ambas corrientes tienen diferencias notables.

La mayoría de estos grupos comparte una ideología similar; algunos tienen lazos orgánicos entre ellos, aunque sus objetivos políticos difieran dependiendo del marco de acción política y de otros aspectos no específicamente ideológicos. Existen otros movimientos islamistas radicales yihadistas *shí'íes*, como es el caso de Hezbollah, así como las distintas milicias *shí'íes* apadrinadas por Irán y que están luchando en terreno sirio e iraquí. Tanto el islamismo *sunní* como el *shí'í* presentan diferencias ideológicas, aunque existen en ambas tendencias ramas que defienden formas de islamismo moderado y otras más radicales.

Los movimientos islamistas radicales yihadistas *sunníes* se distinguen de sus equivalentes *shí'íes* en que la ideología de los primeros es salafi. El yihadismo *shí'í* en la actualidad está apadrinado por Irán, cuya visión de Estado fusiona el ámbito de lo político con el de la religión, enmarcada en la teoría de la *wilayat al-faqih* o gobierno de los expertos en jurisprudencia islámica.

El término salafista-yihadista parece haber sido acuñado por Gilles Kepel para referirse a aquellos con ideas salafistas de corte más radical,⁶ pertenecientes a la corriente activista que tienen una comprensión del *yihad* en su dimensión más belicista. Hemos de recordar que no todo salafismo es yihadista. Los salafistas-yihadistas intentan exportar su ideología, la cual se expresa de manera clara en un transnacionalismo político militar.

Muchas personas que no tienen formación no cuestionan el mensaje que se emite a través del discurso religioso que proviene de ciertos líderes de algunas organizaciones terroristas como al-Bagdadi, al-Zawahiri o Bin Laden, por poner un ejemplo. En otros casos, sin embargo, los líderes de esas organizaciones sí que disponen de una formación religiosa en profundidad. En algunos casos, incluso, el liderazgo de los dirigentes de dichas formaciones no es sólo político, sino que emiten sus arengas de siempre respaldadas por alusiones a los textos sagrados, máximas religiosas, hadices y precedentes históricos determinados, aludiendo a la religión para justificar su discurso.

Es cierto que algunos de estos líderes con formación religiosa carecen de una titulación propia de universidades relevantes en materia religiosa y jurídica islámica. Entre las excepciones a esta observación pueden citarse los casos de Bin Laden, que estudió Teología Islámica, o el de Abdullah Yussuf Azzam que cursó

6 Bruce Livesey (2005). «The Salafist Movement», *Frontline*, 5 de enero de 2005, <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/special/sala.html> [consultado el 18 de febrero de 2022].

Estudios Islámicos obteniendo un máster y un doctorado por la Universidad de Al-Azhar. Es cierto también que muchas agrupaciones islamistas radicales yihadistas tienen consejos consultivos o de *shura* integrados por jeques especializados en ley islámica y jurisprudencia.

El hecho de que no suela cuestionarse el discurso religioso de organizaciones que defienden el recurso a la violencia con argumentos religiosos puede deberse al grado de legitimidad que se otorga al mismo por el mero hecho de ser religioso, dado el gran peso de la religión en sí misma. Otro factor a tener en cuenta en este sentido es la fuerza comunicativa y expresiva que el árabe, la lengua del Corán, imprime a dicho discurso, unida al peso incontestable de la ideología religiosa islámica que se nutre de la ley y de la historia islámica.

Otra de las causas a las que se atribuye la aceptación acrítica del discurso yihadista-salafista referido al Corán es el hecho de que su texto quedara fijado desde el principio de su compilación, descartándose las versiones alternativas, lo cual incrementa la creencia en su autenticidad. Lo mismo sucede con el proceso de compilación del *hadiz*, a pesar de que unos tengan más autoridad que otros. La corroboración de la certeza de los hadices se realiza a través de la ciencia correspondiente en cuyo seno se desarrollaron métodos para comprobar la autenticidad de las cadenas de transmisión de los hadices (*isnad*) de manera que la validez y autenticidad de los hadices quedara legitimada a través de un proceso exhaustivo de verificación. Del mismo modo, la invocación de la autoridad divina y la del Profeta (y la de los imanes *shi'íes*) conceden peso al discurso.

No todos los movimientos de reforma quedaron anclados en un pasado ideal. Asimismo, muchos partidos islamistas han sabido combinar los preceptos religiosos con el juego político de los Estados-nación. Siempre, eso sí, haciendo apología del mensaje divino y de su terminología, en clave de *ijtihad* (esfuerzo intelectual personal para interpretar los textos sagrados) o *shura* (consulta).

Las estrategias del discurso religioso difieren claramente entre, por una parte, las de los partidos islamistas que pretenden sobrevivir como formación política compitiendo en comicios electorales, renunciando a reivindicaciones maximalistas como la creación de un Estado islámico, en segundo, las de aquellos movimientos islamistas que creen en la propagación pietista de la *da'wa* ('causa islámica', 'proselitismo'), cuyo discurso no está limitado a ninguna representación en el aparato institucional del Estado, ni a la lucha por la consecución de un Estado islámico, sino a la renovación espiritual de la creencia en la vuelta a los tiempos prístinos del islam por otra parte, y, en tercer lugar, las de aquellos más radicales cuya estrategia político-religiosa se basa en la lucha contra una entidad intelectual y militar foránea, previamente declarada como enemiga de los musulmanes y perteneciente al *dar al-harb* (literalmente, 'la Casa de la guerra') o territorio no islámico. En la mayoría de los casos, este tipo de discurso radical utiliza la terminología jurídico-religiosa que apela a la instauración de un Estado o califato islámico al tiempo que emplea una retórica puritana con respecto a los códigos morales y de familia.

El discurso islamista recurre a temas de aceptación común para la instauración de un ideal islámico que depende de la interpretación religiosa realizada por el interlocutor; la eficacia de dicha interpretación es significativa debido al lenguaje y el mensaje religioso. Dicho discurso está dotado de una gnosis particular, en el campo político y religioso, ya sea la de la agrupación o la del líder de la misma, en la que se incluyen elementos de la cultura popular, la autenticidad de las fuentes, la hagiografía de los profetas y otras figuras relevantes, los milagros de los profetas, los místicos o santos, etc. Todos estos elementos confluyen en la aceptación y eficacia del discurso, cuya sacralidad no es puesta en duda por aquellos que lo toman como una verdad que procede de los textos sagrados. La *shari'a* se enfrenta hoy a muchos desafíos, entre otros al hecho de que constantemente se identifique los preceptos legales de ésta última con el islam en general, aunque el islam abarca más que el campo legal de la *shari'a*, como si los dos términos significaran lo mismo.

Es una connotación que también ha surgido a lo largo del siglo XX y de la que se hacen eco algunos grupos islamistas, además de ser una idea que socialmente está establecida en muchos lugares. Estos intentan darle más «legalidad» y legitimidad a las normas establecidas en distintos territorios, atribuyendo muchas de sus prácticas que tachan de islámicas como aprobadas por la *shari'a* o basadas en esta, con el objetivo de convertir dichas costumbres o incluso ciertas interpretaciones, de personas versadas en la ley o no, en obligatorias.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Hana Jalloul Muro es doctora por la Universidad Complutense de Madrid en el departamento de Relaciones Internacionales y Derecho Internacional Público. Máster en Unión Europea. Gestión de recursos comunitarios y Relaciones Internacionales. Ha sido Junior Expert en dos proyectos de la Comisión Europea en el Líbano, y asistente político en la Misión de Observación Electoral de la Unión Europea (MOE) para las elecciones parlamentarias libanesas (2009). Profesora en distintas universidades y máster de ámbito nacional, ha sido asesora en el gabinete técnico del delegado del Gobierno en Madrid y diputada en la Asamblea de Madrid. Secretaria de Estado de Migraciones del Gobierno de España (2021), actualmente es Diputada y presidenta del Grupo Parlamentario Socialista en la Comunidad de Madrid y Secretaria de Política Internacional y Cooperación al Desarrollo del PSOE. Hana ha impartido conferencias a nivel nacional e internacional y publicado sobre las temáticas de islamismo radical y moderado, deconstrucción de los discursos islamistas radicales-yihadistas, iniciativas para la prevención de la radicalización que lleva a la violencia y la desradicalización y política internacional.

RESUMEN

La doctora Hana Jalloul Muro analiza distintos aspectos de la *shari'a*, entendida como una ley sagrada durante los califatos y su separación de las esferas legal y política, así como la vertiente más contemporánea (desde el siglo XX), su utilización en el

discurso islamista, su uso terminológico como vocablo religioso en el discurso islamista y su actual proceso de politización.

PALABRAS CLAVE

Islamismo, *shari'a*, salafismo, yihadismo, Islam político.

ABSTRACT

Dr. Hana Jalloul Muro analyzes different aspects of *shari'a*, understood as a sacred law during the caliphates, and its separation of the legal and political spheres, as well as its more contemporary aspects (as of the twentieth century), its use in Islamist discourse, its use in the religious terminology of Islamist discourse and the process of politicization that the concept is currently undergoing.

KEYWORDS

Islamismo, *shari'a*, salafismo, yihadismo, Islam político.

الملخص

تحليل الدكتور هانا جلول مورو جوانب مختلفة من الشريعة، باعتبارها قانونا مقدسا خلال فترة الخلافة، وانفصالها عن المجالين القانوني والسياسي، وكذلك الجانب الأكثر معاصرة منها (منذ القرن العشرين)، و توظيفها في الخطاب الإسلامي، و استخدامها الاصطلاحي كمصطلح ديني في الخطاب الإسلامي وعملية تسييسها الحالية.

الكلمات المفتاحية

إسلاموية، شريعة، سلفية، جهادية، إسلام سياسي.