

(2019) Diccionario de islam e islamismo

Luz Gomez Garcia

Trotta

Cite this paper

Downloaded from [Academia.edu](#) 

[Get the citation in MLA, APA, or Chicago styles](#)

Related papers

[Download a PDF Pack](#) of the best related papers 



[La escuela islamista de la Economía Política del Desarrollo. \(2011\)](#)

Antonio Luis Hidalgo Capitán

[El islam: dogma religioso y dinámica histórica](#)

Nieves Paradela

[LA EXPANSIÓN DEL ISLAM EN ÁFRICA](#)

América Nict e-ha López Chávez

Diccionario
de islam
e islamismo
LUZ GÓMEZ

Editorial Trotta

Diccionario de islam e islamismo

Luz Gómez

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A.
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Luz Gómez García

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-747-3
Depósito Legal: M-xxxx-xxxx

Impresión
xxxxxxxxx

A Jorge

*Le caractère que doit avoir un bon dictionnaire...
est de changer la façon commune de penser.*

DIDEROT

مجنون رمى حجرًا في بئر مئة عاقل لم يستطيعوا إخراجه
*La piedra que un necio arroja a un pozo
no la sacan cien sabios.*

PROVERBIO ÁRABE

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
<i>Uso de la obra</i>	15
DICCIONARIO DE ISLAM E ISLAMISMO	19
CRONOLOGÍA	435
BIBLIOGRAFÍA GENERAL POR TEMAS	445
ÍNDICES	
Índice terminológico	457
Índice de nombres de personas, dinastías, pueblos y tribus	467
Índice de topónimos	475
Índice de acontecimientos, organizaciones, empresas e instituciones	483

PRÓLOGO

Esta segunda edición del *Diccionario de islam e islamismo* es una actualización de la que se publicó en 2009. En el tiempo transcurrido, no ha variado en lo sustancial el paradigma bajo el que se concibió la obra, marcado por las consecuencias políticas y psicológicas del 11-S. El islam se convirtió entonces, cuando menos, en noticioso, y, en términos generales, en objeto de sospecha y discusión. Con todo, los nuevos acontecimientos, como las revueltas populares árabes de 2011, conocidas como «Primavera Árabe», el aumento de los atentados yihadistas y la naturalización de la islamofobia en Europa y Estados Unidos, han introducido nuevos factores en el debate en curso sobre qué es el islam y cómo se reformula ideológicamente a manos de los movimientos islamistas. Las sociedades musulmanas se han visto compelidas a dar respuesta a los retos que provoca la violencia ejercida en nombre del islam, mientras la suspicacia social ante todo lo islámico no ha dejado de crecer en Europa y América, donde políticos y juristas han allanado el camino al acoso institucional al islam o a los musulmanes. La ignorancia es, en buena medida, el abono de esta alarmante deriva social y política, por lo que urge corregir viejas y nuevas distorsiones que corren el riesgo de perpetuarse y, lo que es peor, de agravar el desconocimiento y la condena del universo cultural islámico.

El *Diccionario de islam e islamismo* aborda el islam en su expresión contemporánea. Presenta al lector una síntesis de los aspectos doctrinales, históricos, sociales, políticos y culturales del islam, e incide en su transformación ideológica por el islamismo. No asimila islam e islamismo, sino que explica la tensión entre teología y política que ha caracterizado desde sus orígenes al islam, y se ocupa en particular de las reelaboraciones doctrinales e ideológicas que se han producido desde finales del siglo XVIII tanto en términos de reislamización como en términos estrictos de islamismo.

El islam y el islamismo no son signos identitarios estables, dotados de un significado unívoco. El diccionario muestra las continuidades, discontinuidades y rupturas acontecidas en el seno del islam a través de distintos contextos sociales, políticos, geográficos, culturales o temporales. Es una obra de análisis político-civilizacional, que ofrece elementos de información y reflexión para el debate en curso en el seno de la sociedad de la información sobre el «choque/diálogo de civilizaciones», el protagonismo de las

agendas islamistas –la yihadista y la integrada en el sistema– y las perspectivas políticas y civilizaciones del islam en un mundo globalizado.

Este diccionario fue surgiendo de una triple constatación, fraguada en la docencia y la investigación universitarias y en la observación del medio intelectual español: el creciente interés general por el islam y la transformación política de este a manos del islamismo; el vacío bibliográfico existente en español en el campo de la terminología del islam y/o del islamismo; y el uso vacilante del vocabulario islámico. Es notorio que en los últimos años el número de profesionales en relación directa con los temas de actualidad islámica (periodistas, políticos, sociólogos, historiadores, politólogos, docentes, mediadores o cooperantes) se ha incrementado visiblemente. Pero además, las redes sociales y los medios de comunicación digitales están naturalizando la relación de las sociedades hispanohablantes con el vocabulario islámico a una velocidad impensable hace apenas un lustro. A ello hay que sumar que existe un islam que ya es español, o mexicano, o argentino, y que con cerca de cinco millones de practicantes se expresa en español. Es una nueva realidad del siglo XXI a la que intenta no ser ajeno el diccionario, que aspira a darla a conocer mejor.

La obra tiene la forma de un diccionario especializado sobre el islam, con una ordenación semasiológica y alfabética, y se ocupa asimismo de los procesos de transmisión cultural y de pensamiento referidos al islam en su formulación política contemporánea, es decir, en su confluencia con el islamismo. Se organiza a partir de las voces propias del corpus islámico, de curso cada vez más amplio y no traducibles o trasladables culturalmente sin que se desvirtúe o se eche a perder parte de su significado, y deja de lado los conceptos tradicionales con que la Enciclopedia europea ha articulado la visión del islam (por ejemplo, «secta», «mahometano»).

Los lemas se dan en su adaptación fonética de la voz árabe cuando esta es común a la mayoría de los musulmanes (por ejemplo, «ichtihad»), pero cuando no es así, se introduce el concepto mediante la voz española (por ejemplo, «ayuno») o de la lengua del ámbito islámico que corresponda (por ejemplo, «pir»). Se han estimado las formas actuales que esta terminología tiene en España, desestimando voces perdidas tras la desaparición de los moriscos (por ejemplo, «arraca» en favor de «rakaa») y aceptando algunos neologismos frente a formas patrimoniales (por ejemplo, «rais» y no «arráez»). Si bien la lengua árabe conforma el sustrato del vocabulario islámico de todas las lenguas de los musulmanes, se han recogido formas de origen árabe en realizaciones no árabes cuando estas son mayoritarias (por ejemplo, «hayi»). No se ha considerado preciso lematizar derivados de los lemas, salvo en los pocos casos en que plantean problemas semánticos (por ejemplo, «sálaf», «salafiya» «salafismo») o en que comportan niveles específicos de institucionalización (por ejemplo, «imamato» respecto a «imam»).

Las entradas se ocupan de instituciones, dogmas, creencias, ritos, prácticas y normas del islam imprescindibles para explicar el tiempo presente. Se atiende a los conceptos del islam clásico en virtud de su incidencia actual o sus acepciones más recientes (por ejemplo, «hisba»). Se incorporan

movimientos sociopolíticos, corrientes doctrinales, tendencias ideológicas y términos culturales, aun cuando algunos no tengan un cariz solo islámico (por ejemplo, «pancasila»). Se recogen asimismo algunos conceptos genéricos (como «mujer», «varón», «matrimonio», «herencia», «muerte») de especial trascendencia en la actualidad islámica.

El diccionario no lematiza nombres propios salvo en contadas excepciones (las principales son: Corán, Alá, Mahoma, Ali, Abraham, Arabia, La Meca, Medina, Al-Ándalus), en la medida en que estos formarían parte de una organización enciclopédica. Los índices onomásticos finales permiten rastrear en el cuerpo de los artículos la información básica sobre personas, lugares, organizaciones, grupos y acontecimientos de la historia del islam y/o del islamismo.

En cada entrada se define o caracteriza la semántica del término, se describe su desarrollo histórico y conceptual y, cuando procede, se explican sus interpretaciones a manos de las ideologías islamistas. Se han dejado de lado hechos y aproximaciones que serían pertinentes si se atendiera a una historia del islam clásico, privilegiando las visiones contemporáneas del concepto (por ejemplo, «muladí»). A pesar del protagonismo innegable del islam árabe, se ha atendido a la pujanza de otros *islames*: el asiático, el africano, el europeo, el americano. Y aun siendo inevitable el análisis predominante del islam sunní en su formulación ortodoxa, el diccionario intenta abordar en su justa medida otras concepciones no menos determinantes hoy: la chií, la sufí, la feminista, la popular.

La extensión de los artículos depende de la complejidad conceptual o de la variedad de matices contextuales de los términos, no necesariamente de su peso en la cosmovisión del islam y/o del islamismo o de su protagonismo léxico en la actualidad. Un sistema de remisiones a otros lemas mediante signos tipográficos (* y →) permite al lector tejer una red de significados más compleja de las acepciones tratadas en cada caso. En algunas entradas («calendario», «chía», «islam», «islamismo», «mádhhab», «sufismo») se aportan gráficos o cuadros sinópticos explicativos. Y al final de algunos artículos caben observaciones sobre usos incorrectos, vacilantes o de interés sociocultural, tanto de tipo semántico como morfológico, que se realizan sin carácter exhaustivo.

En la adaptación fonética del vocabulario se ha optado por una transcripción posibilista que lo acomode a la fonética española y facilite la escritura por el hispanohablante. Han sido inevitables las simplificaciones y los sacrificios, sobre todo con el árabe y el persa, pero se superan así los inconvenientes tipográficos y fonéticos que la transliteración científica presenta para el uso no especializado. En el índice terminológico final se recogen variantes de transliteración de uso local islámico o que no siendo las propuestas por el diccionario gozan de cierta circulación en textos en español. No obstante, se acepta una forma cuando el uso español la impone incontrovertiblemente, aun cuando vaya en contra de los criterios de adaptación seguidos (por ejemplo, «Caaba», «sharía»).

El diccionario se completa con una cronología final que traza la historia del islam político en sus catorce siglos, si bien se presta especial aten-

ción a las últimas décadas del siglo XX y al siglo XXI. La bibliografía básica por temas permite al lector interesado ahondar en las distintas materias que aborda la obra.

En esta nueva edición se ha revisado y ampliado el material previo, se han incluido acepciones más recientes y se han alterado algunos lemas (por ejemplo, «gulenista» en lugar de «fethulahí»). Se han actualizado fechas, datos y acontecimientos. Se han añadido veintidós lemas que o bien responden a fenómenos recientes relacionados con el islam (por ejemplo, «burkini»), o bien amplían el corpus del diccionario en aras de un reflejo mayor de la diversidad cultural islámica (es el caso de entradas como «tatbir» o «almajiri»). Se ha aumentado el índice terminológico final para permitir una consulta más especializada. La base documental de prensa española que completaba la anterior edición se ha suprimido en esta por criterio de la editorial, a fin de reducir la extensión; también la información complementaria derivada de ella.

Queda por mencionar que hemos atendido a los comentarios y sugerencias de colegas, especialistas y estudiantes a la anterior edición del *Diccionario de islam e islamismo*. Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los profesores Fred Halliday (London School of Economics), cuya generosidad desbordante truncó su repentina muerte; Miguel Cruz Hernández, Nadereh Farzamnia y Sabih Sadeq (los tres de la Universidad Autónoma de Madrid); Maribel Fierro (CSIC); Joaquín Bustamante (Universidad de Cádiz); y Javier Barreda y Jesús Zanón (Universidad de Alicante), que me indicaron, con sabiduría, defectos y omisiones. La deuda con Jáled Omrán al-Zawam (Universidad de Alicante) ha aumentado en esta nueva edición. Y Fernando Ramos (Universidad de Alicante) ha revisado amablemente ciertos datos y términos del texto, por lo que le estoy muy agradecida.

Sigo en deuda con muchos otros compañeros y amigos que siempre han respondido con liberalidad a mis preguntas. En especial, tengo que recordar al llorado Miguel Ángel Bastenier, de *El País*, por las conversaciones que mantuvimos sobre el uso de esta terminología en el mundo periodístico en español. Los estudiantes de la asignatura de Pensamiento Islámico que imparto en la UAM han sido lectores tan entusiastas como críticos del diccionario, y su perspectiva queda ahora, espero, mejor integrada.

No menos importante para la revisión de la obra ha sido el desarrollo de nuestro proyecto de I+D+i «Islam 2.0: marcadores culturales y marcadores religiosos de sociedades mediterráneas en transformación» (FFI2014-54667-R) del grupo de investigación UAM-IEXCUL.

Por último, quiero agradecer a Alegría Gallardo, de la editorial Espasa, las facilidades dadas para esta nueva edición. Y a Alejandro Sierra, director de Trotta, su confianza.

Una vez más, a mi cargo quedan los posibles errores.

Madrid, 10 de junio de 2018

USO DE LA OBRA

ORDEN ALFABÉTICO

El orden alfabético empleado es el universal, en el que no se consideran letras los dígrafos *ch* y *ll*, que se alfabetizan *c* + *h* y *l* + *l*, respectivamente.

No se tiene en cuenta el artículo árabe (*al*-) ni el español, salvo en la voz «Al-Ándalus».

LEMAS

A continuación de cada lema, si este no es término recogido en el DLE, se indica la lengua de la que proviene (excepción hecha del árabe) y se da la forma original cuando esta pertenece a una lengua que usa el alifato (árabe, persa, urdu). Ejemplos: «nurcu (tur.)»; «dawa (دعوة)»; «pir (per. پير)».

VOCABULARIO

Los términos que son lemas del diccionario van en redonda siempre que aparecen en el texto, aunque no estén aceptados como vocabulario español por la Real Academia Española.

Los términos del vocabulario islámico que no son lemas van cursiva en el texto; el índice terminológico final permite localizarlos.

REMISIONES

Un sistema de reenvíos relaciona los asuntos tratados en el diccionario.

Las remisiones son de dos tipos: se usa un asterisco en superíndice (*) tras la primera aparición de un lema del diccionario en una entrada; se usa una flecha (→) cuando el reenvío explica, amplía o matiza lo que se viene tratando.

No llevan remisión los términos de aparición constante: «islam», «islamismo», «musulmán», «sunna», «chía», «Dios», «Mahoma», «mezquita», «Corán», «hadiz», «sharía» y «árabe».

TRANSCRIPCIÓN

Se castellanizan fonéticamente las voces foráneas. Se intenta reproducir la sustancia fónica de estas tomando en consideración las convenciones gráfico-

fonológicas del español. El objetivo es que un hispanohablante articule el vocablo de manera que se altere en la menor medida posible el reflejo de la pronunciación original.

Se han de pronunciar todos los grafemas, incluidas las consonantes geminadas y la *h* (mediante una aspiración similar al rasgo dialectal en Andalucía o Canarias). La *w* se pronuncia a la inglesa.

En la adaptación del vocabulario árabe, persa y urdu se ha optado por una transliteración simplificada del alifato en función de la lengua y la posición silábica de las consonantes:

ا	vocal, si la tuviera	ز	z	ف	v
ب	b	ژ	z	ك	k
پ	p	س	s	گ	g (gu)
ت	t	ش	ch/x	ل	l
ث	z/s	ص	s	م	m
ج	y/ch	ض	d/z	ن	n
چ	ch	ط	t	ه	h
ح	h	ظ	z	و	w/v/u
خ	j	ع	vocal, si la tuviera	ي	y/i
د	d	غ	g (gu)	ة	ø/t
ذ	d/z	ف	f		
ر	r	ق	q/g		

En los nombres comunes, no se gemina la transliteración de /ع/ /ش/ /ح/ /ل/ /و/ /ي/ («muwahidín» y no «muwabhidiín»). Tampoco de consonantes al final de palabra («hach» y no «hachch»).

En los nombres propios, se geminan siempre todas las consonantes, excepto la *ya* de los gentilicios (Yamal al-Din Ibn al-Mutáhhhar al-Hilli).

En la vocalización, la cantidad vocálica se ha transformado en acento prosódico, y se ha distinguido entre el vocabulario árabe y el persa y el urdu, introduciendo en estos segundos las vocales /e/ y /o/, además de las propias del árabe /a/, /i/ y /u/.

La tilde sigue las normas de la ortografía española.

Las oscilaciones vocálicas y consonánticas propias del intercambio léxico entre las lenguas del ámbito islámico se han reflejado como variantes si resultan significativas (por ejemplo, «waqf»/«vakif»).

Cuando el uso castellano ha impuesto una realización incontestablemente, la recogemos como lema, aunque no se atenga al sistema de transcripción propuesto («salat», «aíd», «purdah»). Igual hemos hecho con realizaciones locales del árabe («galabiya», «hogra»).

En el caso de nombres propios de curso internacional, se sigue la ortografía más usual («Gaddafi»); en cuanto a los topónimos, se siguen las normas de la Real Academia Española en su *Ortografía de la lengua española* (2010).

No se atestigua la asimilación de la /l/ del artículo árabe con determinadas consonantes que la siguen, aun cuando esto distorsione la pronunciación de quienes desconocen el árabe. Se quiere con ello facilitar la ampliación de información de nombres y conceptos en otras obras.

Se prescinde de la declinación en los nombres propios y títulos, y se dan en forma pausal los sintagmas. Se exceptúan la *kunya* con «Abu» (Abu Bakr/ Ali Ibn Abi Tálib) y las estructuras de rección nominal lexicalizadas («hoyatoleslam»).

En la traslación de nombres propios y términos turcos, se han suprimido los signos diacríticos propios del sistema gráfico de esta lengua.

CITAS

En las citas del Corán, se da el número de la azora seguido del de la aleja (por ejemplo, C 2:256), lo cual se aleja de la práctica común entre los musulmanes, que es mencionar el nombre de la azora, pero facilita la localización al lego. La numeración sigue la de la edición de El Cairo de 1923. La traducción es la de Julio Cortés (Editora Nacional, Madrid, ²1984).

En las citas del Hadiz, el nombre de cada compilador va seguido del número del hadiz según las siguientes ediciones:

Bujari (Abu Abd Allah al-Bujari al-Yáfari): *al-Yami al-sahih al-mujtasar* (ed. M. Dib al-Bagá), Dar Ibn Kazir, Beirut, 1987, 6 vols.

Múslim (Múslim Ibn al-Hachchach): *Sahih Muslim* (ed. M. Fuad Abd al-Baqi), Dar Ihya al-Turaz al-Arabi, Beirut, s. f., 5 vols.

Ibn Maya (Muhámmad Ibn Yazid Abu Abd Allah al-Qazuwini): *Sunan Ibn Maya* (ed. M. Fuad Abd al-Baqi), Dar al-Fikr, Beirut, s. f., 2 vols.

al-Tirmidi (Hafiz Abu ‘Eisa Muhammad ibn ‘Eisa ibn At-Tirmidhi): *Jami‘ At-Tirmidhi* (ed. Hafiz Abu Tahir Zubair ‘Ali Za’i; trad. inglés Abu Khaliyl), Darussalam, Riad, 2007, 6 vols.

Ibn Hánbal (Áhmad Ibn Hánbal), *al-Musnad* (ed. Áhmad Muhámmad Chákir), Dar al-Hadiz, El Cairo, 1995, 2 vols.

La traducción de los hadices es nuestra.

ABREVIATURAS

ag.	agencias	m.	muerto/muerta
beng.	bengalí	mag.	magrebí
C	Corán	pas.	pasto
ca.	cerca de	per.	persa
chi.	chino	red.	redacción
DLE	<i>Diccionario de la Lengua Española</i>	rus.	ruso
ed.	editorial / edición	s. f.	sin fecha
fra.	francés	s.	siglo
g.	gobernó	ss.	siglos
guj.	gujaratí	sua.	suajili
hau.	hausa	tit.	titular
ind.	indonesio	trad.	traducción
ing.	inglés	tur.	turco
lit.	literalmente	urd.	urdu
		vol.	volumen

SIGNOS

- [] aclaración incorporada a una cita
* remisión a un lema
→ véase

DLE

Las referencias al *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española siguen la vigesimotercera edición (2014) en su versión electrónica 23.1, 2017.

fonológicas del español. El objetivo es que un hispanohablante articule el vocablo de manera que se altere en la menor medida posible el reflejo de la pronunciación original.

Se han de pronunciar todos los grafemas, incluidas las consonantes geminadas y la *h* (mediante una aspiración similar al rasgo dialectal en Andalucía o Canarias). La *w* se pronuncia a la inglesa.

En la adaptación del vocabulario árabe, persa y urdu se ha optado por una transliteración simplificada del alifato en función de la lengua y la posición silábica de las consonantes:

ا	vocal, si la tuviera	ز	z	ف	v
ب	b	ژ	z	ك	k
پ	p	س	s	گ	g (gu)
ت	t	ش	ch/x	ل	l
ث	z/s	ص	s	م	m
ج	y/ch	ض	d/z	ن	n
چ	ch	ط	t	ه	h
ح	h	ظ	z	و	w/v/u
خ	j	ع	vocal, si la tuviera	ي	y/i
د	d	غ	g (gu)	ة	ø/t
ذ	d/z	ف	f		
ر	r	ق	q/g		

En los nombres comunes, no se gemina la transliteración de /ع/ /ش/ /ح/ /ل/ /و/ /ي/ («muwahidín» y no «*muwabhidiín*»). Tampoco de consonantes al final de palabra («hach» y no «*hachch*»).

En los nombres propios, se geminan siempre todas las consonantes, excepto la *ya* de los gentilicios (Yamal al-Din Ibn al-Mutáhhhar al-Hilli).

En la vocalización, la cantidad vocálica se ha transformado en acento prosódico, y se ha distinguido entre el vocabulario árabe y el persa y el urdu, introduciendo en estos segundos las vocales /e/ y /o/, además de las propias del árabe /a/, /i/ y /u/.

La tilde sigue las normas de la ortografía española.

Las oscilaciones vocálicas y consonánticas propias del intercambio léxico entre las lenguas del ámbito islámico se han reflejado como variantes si resultan significativas (por ejemplo, «waqf»/«vakif»).

Cuando el uso castellano ha impuesto una realización incontestablemente, la recogemos como lema, aunque no se atenga al sistema de transcripción propuesto («salat», «aíd», «purdah»). Igual hemos hecho con realizaciones locales del árabe («galabiya», «hogra»).

En el caso de nombres propios de curso internacional, se sigue la ortografía más usual («Gaddafi»); en cuanto a los topónimos, se siguen las normas de la Real Academia Española en su *Ortografía de la lengua española* (2010).

No se atestigua la asimilación de la /l/ del artículo árabe con determinadas consonantes que la siguen, aun cuando esto distorsione la pronunciación de quienes desconocen el árabe. Se quiere con ello facilitar la ampliación de información de nombres y conceptos en otras obras.

C

CAABA (الكعبة) Edificación cúbica irregular ($10 \times 12 \times 15$ m aproximadamente), recubierta con un paño negro recaonado (denominado «kiswa*»), situada en el centro de la Gran Mezquita de La Meca*. En el ángulo oriental de la Caaba está incrustada la llamada Piedra Negra, un grupo de pequeñas rocas basálticas circundadas por un anillo de plata.

La tradición atribuye la construcción de la Caaba a Abraham y su hijo Ismael, que por mandato divino habrían levantado el primer templo dedicado al Dios Único en el primer lugar creado por Dios, el mismo en que puso el pie Adán al salir del paraíso. De hecho, a unos metros de la Caaba existen otros dos vestigios estrechamente relacionados con estos personajes: el llamado Maqam Ibrahim ('La estancia de Abraham'), una roca en la que se dice que se conserva la huella del pie de Abraham, que se habría subido a ella para edificar la Caaba, y el pozo de Zamzam, que Dios puso ante Agar para que pudiera dar de beber a su hijo Ismael cuando erraba en el desierto tras haber sido repudiada por Abraham (→ agareno).

La Caaba como templo ritual es de origen preislámico (→ yahiliya). Contenía los ídolos adorados por los árabes (→ chirk), que Mahoma desalojó tras su entrada triunfante en La Meca, si bien mantuvo la sacralidad de la Caaba mediante distintos rituales: es el lugar hacia el cual los creyentes deben dirigirse para hacer la salat* u oración ritual; a su alrededor se reúnen los peregrinos para iniciar el hach* y en torno a ella se realizan las circunvalaciones rituales (tawaf*);

asimismo, uno de los ritos del hach consiste en tocar la Piedra Negra. La Caaba es el centro de la espiritualidad islámica: se la denomina «el Ombligo del Mundo», «la Casa Antigua», y el espacio que la circunda es *haram*, zona sagrada que exige del creyente el comportamiento más puro (→ ihram).

CABILA Tribu, linaje.

En el lenguaje coránico (C 49:13), las cabilas o tribus árabes se oponen a las no árabes o chab* ('pueblo', en el sentido de colectividad no tribal). En castellano, se ha usado preferentemente para referirse a las tribus beréberes y beduinas africanas.

Aunque el islam acabó con el vínculo patrilineal como elemento social inclusivo, sustituyéndolo por la pertenencia religiosa, esto es, por el hecho de ser creyente y miembro de la umma*, en todas las regiones islamizadas pervivieron vínculos sociales previos asimilados a las nuevas normas islámicas. La cabila es un ejemplo de sustrato beduino reformulado por el islam.

CADÍ Juez; en los orígenes del islam, autoridad encargada de ejecutar las leyes de la sharia interpretadas por los alfaquíes*.

En época omeya* y abasí* (siglos VII-XIII), los cadíes eran nombrados por el califa* siguiendo una distribución territorial, y ellos a su vez podían delegar esta autoridad. Era requisito teórico para acceder al cargo una probada moralidad que otorgara al individuo elegido el respeto incuestionable de la comu-

nidad. Aunque comenzó siendo un cargo no remunerado, con el desarrollo administrativo del Imperio islámico se impuso la necesidad de una retribución. En la actualidad, los *cadíes*, nombrados por los Gobiernos, desempeñan funciones de jueces y notarios, no solo en lo tocante a la *sharía*, sino también con arreglo al derecho positivo o *qanún**.

En el islam de Asia Central, Afganistán y el subcontinente indio está extendido el uso de *qazi* a modo de título de prestigio que se otorga a los líderes de la comunidad, similarmente al de «jeque*» entre los árabes o en África.

CAFTÁN Vestimenta* a modo de túnica, que cubre hasta el tobillo y tiene manga larga y ancha. Es usada indistintamente por hombres y mujeres en todo el Mundo Árabe, Turquía e Irán, y su tejido va desde el más burdo al más lujoso.

Es un atuendo tradicional, por lo que los islamistas lo reclaman como suyo y se apropian de él; sin embargo, no piensan lo mismo las clases populares, que lo usan sin empacho.

CAÍD En el norte de África, gobernador de una provincia.

Amén de esta acepción local, el término tiene una lectura más global, pues designa al líder de un grupo o movimiento político, sindical, cívico, o, incluso, mafioso. Así, al fundador de Pakistán, Muhámmad Ali Jinnah (1876-1948), se le conoce como Quaid-i Azam ('el Gran Dirigente').

CALENDARIO El calendario islámico es puramente lunar, se compone de 354 o 355 días con doce meses de veintinueve o treinta días y carece de intercalaciones que lo acompasen con el curso solar. A ello alude el Corán (C 9:36-37).

Aunque en vida de Mahoma el primer día del cómputo islámico fue el de la culminación de la *hégira**, la marcha de Mahoma de La Meca* a Medina* (ca. 24 de septiembre de 622), en el año 637 el califa* Úmar (→ *rachidí*) sistematizó el ca-

lendario haciendo coincidir su inicio con el del año lunar en que tuvo lugar la *hégira* (16 de julio de 622), y no con la *hégira* misma. El 20 de noviembre de 1979 se inauguró el decimoquinto siglo de la era islámica, llamada en castellano «de la *hégira*».

La descompensación estacional que provoca un cómputo solo lunar, que además se ve alterado por un complejo sistema de años bisiestos, más las acomodaciones que ha sufrido el calendario cristiano, complican en extremo el establecimiento de concordancias entre las fechas de la *hégira* y las cristianas. Tradicionalmente, unas tablas facilitaban el trabajo a los historiadores, aunque en la actualidad el cálculo se ha simplificado gracias a los programas informáticos. De forma aproximada, para convertir una fecha islámica al sistema cristiano, hay que dividir esta por 1,031 y sumarle 621 o 622, dependiendo del mes de que se trate.

El primer día de la semana es el domingo, que comienza a la puesta de sol del sábado. La semana consta de siete días, y aunque el viernes* es el día de la oración comunitaria (→ *salat*) no era en principio un día de asueto o festivo, si bien en numerosos países islámicos así se haya instituido a efectos laborales tras la época colonial, en parangón con el domingo cristiano.

Los nombres de los meses islámicos provienen de los nombres árabes preislámicos, que hacían referencia a las ocupaciones beduinas estacionales de acuerdo con el ciclo solar, lo cual no tiene mucho sentido en un calendario lunar como el islámico. También preservó el islam el carácter sagrado de cuatro meses de época preislámica –meses de tregua obligatoria en las *razias** entre las tribus–, los cuales se islamizaron como meses especialmente propicios para realizar peregrinaciones menores o *umras** y ayunos* voluntarios (C 9:36).

Los doce meses del calendario islámico comienzan con el avistamiento de la luna* nueva, y por tanto su inicio puede

Cuadro 1. MESES DEL CALENDARIO ISLÁMICO

1. **Muhárram.** Es uno de los meses sagrados. El 1.º de *muhárram* abre el año islámico, por conmemorarse el inicio de la Hégira*, y suele ser festivo. El día 10 se celebra la Achurá*.
2. **Sáfar.**
3. **Rabí al-áwal, o rabí primero.** El día 12 se tiene por el del nacimiento del Profeta, el Máulid*.
4. **Rabí al-zani, o rabí segundo.**
5. **Yumada al-ula, o yumada primero.**
6. **Yumada al-zania, o yumada segundo.**
7. **Ráyab.** Es uno de los meses sagrados. En época preislámica imponía un periodo de tregua que facilitara las peregrinaciones*. La noche del 27 se celebra, según la tradición, la ascensión de Mahoma a los cielos (→ mirach).
8. **Chabán.** El día 3 se celebra el nacimiento de Huséin, mentor de los chiíes. La noche del 14 al 15 es la Lailat* al-Baraa.
9. **Ramadán*.** Mes en que comenzó la revelación del Corán (→ Lailat al-Qadr) y de ayuno* obligatorio.
10. **Chawal.** La luna nueva del mes de *chawal* marca el fin del periodo de abstinencia y da pie a la Fiesta del Fin del Ayuno (Aíd* al-Fitr), que se prolonga dos o tres días.
11. **Dul qaada.** Es uno de los meses sagrados.
12. **Dul hichcha.** Último mes. Es uno de los meses sagrados. Es el mes en el que se realiza el hach*, que culmina el día 10 con la celebración del Aíd al-Ákbar o Fiesta Mayor del islam. Los chiíes conmemoran el día 18 el Gadir al-Jum, cuando Mahoma nombró a Ali* su sucesor.

variar según las latitudes, lo cual sigue siendo motivo de arduas disputas cuando los fines centralistas de los Estados quieren primar sobre las tradiciones locales (por ejemplo, en la proclamación del comienzo del Ramadán*). La necesidad de precisión en el establecimiento del calendario dio lugar al gran desarrollo de la astronomía en la civilización islámica clásica.

A lo largo de los catorce siglos de historia islámica, este calendario lunar ha convivido con otros calendarios solares que facilitaban el control de las labores agrícolas y, sobre todo, el cobro de impuestos a ellas asociado. Es más, en sociedades con un fuerte sustrato rural, como en África o Indonesia, el calendario lunar no interfiere en los ciclos y celebraciones estacionales, con los cuales se ha amalgamado incorporando, por ejemplo, oraciones basadas en el Corán. Por lo de-

más, todos los ritos, fiestas y tradiciones islámicas se rigen por el calendario lunar, que aún hoy acompasa el ritmo de las sociedades musulmanas. Sin embargo, desde el siglo XIX, en la mayoría de los países islámicos, a efectos comerciales e incluso administrativos, se ha adoptado el calendario europeo occidental. Nada más gráfico que la prensa para reflejar esta doble datación, como se puede observar en cualquier diario árabe, pakistaní o indonesio, no así en los turcos, pues desde 1917 Turquía adoptó oficialmente la datación europea. Por el contrario, ni siquiera países con pretensiones de una estricta islamidad, como es el caso de Arabia Saudí, han podido sustraerse al empleo del calendario europeo en sus relaciones internacionales, aunque sea consignando siempre en primera instancia la fecha islámica.

CALIFA Máxima autoridad espiritual y política según la formulación doctrinal clásica del islam sunní.

Jalifat rasul Allah* ('vicario del enviado de Dios'; → jalifa) se designó a sí mismo Abu Bakr, primer dignatario islámico a la muerte de Mahoma (año 632). Desde entonces hasta 1924, el islam histórico contó siempre con al menos un califa que ostentaba la autoridad política y espiritual sobre el resto, o parte, de la umma*, aun cuando solo fuera de manera simbólica. En la figura del califa confluían la legitimidad religiosa, como valedor de la fe islámica, y la política, en cuanto valedor y administrador de la unidad de la umma (→ califato). No obstante, el califa solo tenía poderes ejecutivos, destinados a velar por el cumplimiento de la legislación estipulada en la sharía, que, elaborada por los alfaquies, venía dictada en última instancia por Dios. Así, el margen de maniobra de los califas a lo largo de la historia ha oscilado enormemente, siempre en difícil equilibrio con los poderes centrífugos de un extenso imperio (emires*, sultanes* y máliks*) y los intereses gremiales de distintos estamentos político-sociales (ulemas*, alfaquies*, imames*).

En el ideario islamista, solo los cuatro primeros califas (Abu Bakr, Úmar, Uzmán y Ali), y no con igual peso, tienen legitimidad como mentores de la umma: son los «califas rachidíes*», los 'bien encaminados', frecuentemente llamados en la bibliografía euroamericana «califas ortodoxos», todos elegidos por aclamación. A partir de ellos, las disensiones doctrinales (fitna*) desmembraron el ideal unitario del islam. Baste recordar la convivencia de tres califas a finales del siglo X: el omeya* andalusí, el fatimí* egipcio y el abasí* de Bagdad. En cualquier caso, la abasí ha sido la dinastía califal por excelencia (de 750 a 1517), pues los sultanes otomanos* no asumieron el título de califa hasta 1774 e insistieron en él como herramienta política con la eclosión del panislamismo* a mediados del siglo XIX. Por el contrario, los sultanes mogoles*

de Delhi sí ostentaron este título durante los siglos XVI y XVII, el mismo tiempo en que varios líderes de Bornu, en África occidental, son también reconocidos como califas.

Desde 1924 no había existido califa alguno en el mundo islámico. Pero con la expansión del yihadismo* a finales del siglo XX, la reclamación de esta dignidad ha ido cobrando actualidad. En 1996 fueron los talibanes* los que proclamaron emir* al-muminín, y con ello califa, a un oscuro personaje conocido como Mulá* Úmar. Y en 2014, en el contexto de la guerra siria y la descomposición de Irak, otro casi desconocido, el iraquí Ibrahim Awwad Ibrahim al-Badri (n. 1971), apodado Abu Bakr al-Bagdadí y que se hacía descender de la estirpe del Profeta (→ sá-yid), fue proclamado califa por el consejo de la chura* del grupo Estado Islámico de Irak y Cham, que a partir de entonces se autodesignó Estado Islámico. Si bien la legitimidad de al-Bagdadí fue contestada por la práctica totalidad de los musulmanes, el simbolismo de esta proclamación no dejó de tener un amplio impacto en el imaginario colectivo tanto de los musulmanes como de los no musulmanes, en la medida en que la figura del califa sigue representando la gloria mundana de un islam unido.

No debe confundirse al califa con el sultán, que solo es una autoridad política: en un mismo lapso de tiempo han existido sin menoscabo doctrinal varios sultanes (y emires y beys* y máliks), pero la coexistencia de varios califas en momentos puntuales ha sido siempre conflictiva.

CALIFATO Institución emanada del califa*. Por ende, periodo histórico y jurisdicción bajo gobierno del califa.

Hasta su abolición en 1924, el califato, cuya formulación como institución política data del siglo XI, fue el modelo de gobierno islámico propio de la sunna. Si bien como referente espiritual la institución gozaba del refrendo de la designación de Abu Bakr como «califa» por el mismo Mahoma (→ jalifa), más difi-

cultosa fue la elección de los siguientes. Tras la elección del cuarto, Ali* Ibn Abi Tálib (g. 656-661), prendió la gran sedición o fitna* del islam, de la que resultó la división entre los seguidores del fundamento dinástico del poder representado por Ali (futuros chífes) y los defensores de la tradición (futuros sunníes), que propugnaban la fórmula tribal árabe del *primus inter pares*. A esta última se acogieron los ricos mequíes, que viendo peligrar su control directo del poder, postularon a uno de sus clanes, el omeya*. En este enfrentamiento hubo una minoría que no aceptó ningún arbitraje humano, se retiró de la contienda (de ahí su nombre, «jariyí*», ‘el que se aparta’) y abogó por la elección del califa entre todos los miembros de la umma*. Con el triunfo y ascenso de los omeyas (661-750) fue fraguando el califato como institución política a la busca de referentes en la doctrina islámica, que culminó en época abasí*.

Al-Mawardi (974-1058) formuló en su obra *al-Ahkam al-sultaniya* (*Los principios de la gobernación*) las obligaciones del califa: la aplicación de la ley promulgando edictos o fetuas* y haciéndola cumplir como cadí*; la defensa y ampliación del territorio (→ yihad); la distribución del botín* y el azaque*; y la supervisión del gobierno. Es notoria la ausencia de obligaciones espirituales en esta teoría clásica (→ hisba), que se reservan al imam* y por lo tanto son materia de fiqh*, mientras que en su formulación moderna al califato se lo ha dotado de una simbología religiosa que lo convierte en trasunto de la unidad de la umma. Así, hasta el siglo XIX distintos califatos, tanto sunníes como chífes, coexistieron o se superpusieron ante la debilidad o inexistencia de un poder central (coincidieron en el tiempo los abasíes en Bagdad, los omeyas en Al-Ándalus* y los fatimíes* en El Cairo).

En época moderna, el califato como utopía unionista alimentó la lucha de Uzmán Dan Fodio (1754-1817), un fulaní que, en una época de corrientes puristas (fue contemporáneo del surgimiento del

wahabismo*), emprendió su propia lucha, bajo el lenguaje de la yihad y el empuje de su observancia qadiri*, contra los gobernantes de los Estados hausas nigerianos. A su muerte, sus seguidores proclamaron el Califato de Sokoto, especie de confederación de emiratos que reconocían al hijo de Dan Fodio, Muhámmad Bello (1781-1837), como emir* al-muminín y sultán*. Este movimiento de activación y reforma del islam abarcó toda el África Occidental Subsahariana (Bor-nu, Chad, Mali, Senegambia), donde se convirtió en el núcleo de la resistencia al creciente colonialismo francés y británico. A lo largo del siglo XIX, la dinastía creada por los fulaníes gobernó el norte de Nigeria e islamizó la región; es más, los descendientes de Dan Fodio siguieron estando a la sombra del poder bajo el colonialismo británico (1903-1960) y en los primeros años de la independencia. Incluso en la actualidad se considera al sultán de Sokoto (Ibrahim Muhammadu Maccido Dan Abu Bakr) el líder espiritual de la comunidad de musulmanes nigerianos, y bajo su influencia doce de los treinta y seis Estados de la República Federal de Nigeria han impuesto desde 1999 leyes supuestamente acordes con la sharía (hudud*, herencia*, fiscalidad*) que han provocado tensiones separatistas y demandas de inconstitucionalidad.

El panislamismo* hizo de la recuperación del vigor del califato una de sus banderas, pero muy pronto surgieron divergencias en su seno sobre el modelo ideal del nuevo califato: centralista y autoritario en la visión turca del sultán otomano Abdulhamid II (g. 1876-1909); espiritual y federal en la india, con el Khilafat Movement (1919-1924). En el Movimiento por el Califato se aprecia la fuerza simbólica de la institución. A raíz de la derrota otomana en la Primera Guerra Mundial, la defensa de la autoridad espiritual y temporal del sultán otomano como califa de todo el islam aglutinó a intelectuales indios de muy diverso sustrato y tendencia, tanto a los formados en el sistema educativo británico como

a los formados en las madrasas* tradicionales: los hermanos de formación ali-garhí* Chaukat Ali (1873-1938) y Muhámmad Ali (1878-1931), el deobandí* Maulana* Mahmud Hasan (1851-1921), el periodista y académico Abul Kalam Azad (1888-1958), e incluso a algunos de pertenencia chií, como el modernista Sáyid* Amir Ali (1849-1928) o el mismo agá* jan ismailí*. Al interpretar la desmembración del Imperio otomano y la pretensión aliada de hacer desaparecer el califato como un ataque al islam, y por ende una amenaza para la libertad de culto de los musulmanes indios, el Movimiento por el Califato consiguió que el islam se convirtiera en un motor panindio de solidaridad y movilización social y política musulmanas, poniendo de relieve las posibilidades germinales de la religión para la agitación nacionalista, que luego en la década de 1930 canalizó Muhámmad Ali Jinnah (1876-1948) a través de la All-India Muslim League (Liga Musulmana Panindia). Sin embargo, el escaso eco de sus demandas ante los británicos y ante el resto de los musulmanes, sumado a la abolición del califato el 3 de marzo de 1924 por la Gran Asamblea Nacional de la recién creada República de Turquía (→ kemalismo), acabó por diluir el movimiento, al que el nacionalismo turco llegó a acusar de inmiscuirse en los asuntos internos de Turquía.

Pero en el plano teórico, varias obras y congresos (en La Meca* en 1924 y 1926, en El Cairo en 1926, en Jerusalén en 1931 y en Ginebra en 1935) debatieron la llamada «cuestión del califato», que había hallado novedosas aportaciones teóricas en *al-Jilafa au al-imama al-uzma* (El califato o el imamato supremo, 1923), de Rachid Ridá (1865-1935), y *Le Califat: Son évolution vers une société des nations orientale* (1926), de Abd al-Razaq al-Sanhuri (1895-1971). Ridá propuso un califato de urgencia, más de carácter circunstancial que fruto del ichtihad* y la chura* que él siempre había defendido, y cuya finalidad primera fue preservar la solidaridad entre los musulmanes;

en este sentido, apoyó las emergentes demandas saudíes* de una codirección de la umma desde los Lugares* Santos frente a las pretensiones califales del rey de Egipto Fuad I (g. 1917-1936) y a las que en marzo de 1924 habían llevado al jerife* al-Husáin (ca. 1853-1931) a declararse califa en La Meca (en septiembre de ese mismo año, las tropas wahabíes de los ijwán* entraron en la ciudad y el jerife hubo de abdicar como rey de Arabia*). Al-Sanhuri basaba la necesidad del califato en la unidad de los musulmanes y la preservación de la sharía, para lo cual preveía la existencia de un califa con autoridad moral y religiosa que presidiría una liga de naciones en tanto se organizaba el cuerpo ejecutivo y legislativo que aunara a todos los Estados.

La necesidad del califato es asunto que reaparece una y otra vez en la literatura islamista, en ocasiones bajo formulaciones totalmente novedosas. Así, el Hizb al-Tahrir (Partido de la Liberación), que se dice heredero del partido fundado en Cisjordania en 1952 por el jeque palestino Taqi al-Din al-Nabahani (1909-1977), pero que en la actualidad tiene ramificaciones por todo el mundo islámico y está especialmente implantado en Gran Bretaña y Asia Central, ha desarrollado desde la década de 1980 un ideario atípico, que considera como obligación individual de cada musulmán (→ fard) el apoyo activo a la instauración de un califato que sería, y en ello reside la novedad, aterritorial, internacionalista y resultado del convencimiento, mediante la predicación o dawa*, de las distintas poblaciones, incluso no musulmanas. Sus arengas son tan virulentas como su decisión de no pactar con otros grupos islamistas ni involucrarse en acciones armadas.

Pero sin duda el califato volvió a ser objeto de actualidad con la proclamación en Mósul en junio de 2014 de Abu Bakr al-Bagdadi (n. 1971) como califa. El Estado Islámico de Irak y Cham, la organización que en un principio le reconoció como tal mediante una baia*, pronto amplió sus expectativas territoriales con

los juramentos de fidelidad de grupos yihadistas de Yemen, Egipto, Libia, Arabia Saudí, Pakistán, Mali o Nigeria, antes vinculados a la organización al-Qaeda. El nuevo califa lo fue así del Estado Islámico, a secas, que es como pasó a denominarse el grupo. En una nueva pirueta conceptual integradora y a la vez superadora de la historia precedente, este califato pasó a comprender un espacio sin contigüidad territorial, sosteniéndose en una suerte de identidad posmoderna. El califato de la organización del Estado Islámico se basaba en una visión apocalíptica del mundo y llamaba a sus seguidores a buscar refugio mirífico en él mediante la *hégira**, que ya no solo era física, que también, sino sobre todo mental, gracias a las posibilidades que ofrecen internet y las redes sociales de «estar» más allá del lugar que se ocupa.

CELEBÍ (tur.) Título honorífico turco con el significado de ‘sabio’. Se otorgaba hasta el siglo XX a aristócratas, letrados, jeques* sufíes e incluso al sultán*, siempre en aposición al nombre; en la actualidad es un apellido frecuente en Turquía.

CEMAAT (tur.) En Turquía, agrupación religiosa de inspiración sufi cuyo objetivo es reislamizar la vida de la República. Las cemaats comparten nombre, que no ideario, con las yamaas* islamistas.

La organización de las cemaats procede de la remodelación del patrón de las cofradías sufíes (*tekké*), dismanteladas por el Estado entre 1925 y 1930. Del viejo orden cofradístico perviven varios elementos: la estructura jerárquica, el liderazgo de un jefe carismático y la vida comunal como modelo cívico (→ *futuwa*). Han desaparecido las ceremonias de *dikr** y el sistema de iniciación característicos de una *tariqa**. A las cemaats no les ha interesado promover un discurso sobre la compatibilidad entre la tradición y la nueva sociedad surgida del kemalismo*, tampoco litigar con el Estado (cada cemaat ha reinterpretado la sharía para

dotarse de un sistema de valores al margen del Estado pero sin colisionar con sus leyes), sino hacerse reconocer a través de una intervención educativa, social y cultural no siempre reñida con las formas de la modernidad kemalista. En la década de 1980, al amparo de la nueva ley de *vakif* o sociedades de beneficencia (→ *habús*), las cemaats hallaron una legitimidad jurídica que les permitió cimentarse económicamente y tejer redes que conectaban los ambientes económicos con los políticos y culturales. Cuando el Consejo de Seguridad Nacional impuso en febrero de 1997 al Ejecutivo islamista de Necmettin Erbakan (1926-2011) dieciocho medidas que pretendían reinstaurar los grandes principios del kemalismo* (un «golpe de Estado posmoderno» en expresión de sus detractores), el mundo de las cemaats, y del islam turco en general, cambió por completo. Las cemaats se encontraron con que el Estado ya no cerraba los ojos ante sus actividades, y que sus infraestructuras (escuelas, pensionados, mezquitas, bienes *vakif*) pasaban a estar bajo control estatal. Un nuevo discurso islamista laicizante nació entonces.

Las principales cemaats son la *nurcu**, su escisión *gülenista** y el grupo *suleymaní* surgido de la *tariqa* *naqchabandí**. Todas ellas se hallan bien implantadas en Turquía y en Asia Central a través de su red de centros educativos y de una activa política editorial.

Las cemaats han nutrido la configuración partidista del islamismo turco, si bien no se han implicado directamente en la vida de los partidos, cosa que sí ha hecho la cofradía *naqchabandí*. Pero su idiosincrasia ha entorpecido la organización y el funcionamiento de los partidos islamistas. Los islamistas renovadores que en 2001 fundaron el *Adalet ve Kalkınma Partisi* (Partido de la Justicia y el Desarrollo), liderado por Tayyip Erdoğan (n. 1954), denostaron a los anteriores partidos islamistas turcos por su estructura de cemaat y a Erbakan, líder histórico de todos ellos, por abuso de una autoridad que concebía a la manera

jerárquica y casi iniciática de los jeques-derviches clásicos y que condicionaba la actividad toda del partido, en particular en lo tocante al funcionamiento democrático de sus órganos y a la sucesión (Erbakan fundó su propio nuevo partido con la vieja guardia: el Saadet Partisi, Partido de la Felicidad, de escasa repercusión posterior). El Partido de la Justicia y el Desarrollo triunfó abrumadoramente en las elecciones legislativas de 2002 y logró formar Gobierno en marzo de 2003, tras superar distintas trabas administrativas y judiciales; en 2014 Erdogan accedió a la presidencia de la república. Si bien el Partido de la Justicia y el Desarrollo se construyó contra el modelo de las cemaats, lo cual era una primicia, no cortó sus lazos con ellas, y buscó mantener abierto el contacto con los gulenistas y atraerse a los hombres de negocios de la Turquía asiática («los tigres anatólios»), que se cuentan entre los más importantes activos de las cemaats. De la mano de Erdogan, esta formación política protagonizó uno de los más atractivos experimentos de islamismo democrático, y sus conversaciones con la Unión Europea para el ingreso de Turquía pusieron en evidencia la debilidad del marco europeo ante presiones internas nacionalistas con ribetes xenófobos y antidemocráticos. No obstante, el golpe de Estado de julio de 2016 (→ gulenista) abrió una etapa de represión y reformas legales que parecen conducir a un moderno caudillismo otomanista a Turquía, que tras un siglo de acomodados a las formas de la laicidad occidental mira a Oriente.

CHAB (شعب) Pueblo.

En su acepción primigenia, este término significaba ‘pueblo’ en cuanto grupo humano caracterizado por una pertenencia territorial de tipo sedentario, es decir, distinta a la prístina árabe (→ qaum), de tipo nómada y familiar. En el Corán solo aparece una vez (C 49:13), en oposición a «cabila*», lo cual parece establecer una distinción entre la pertenencia territorial y la étnica o tribal. En su acepción polí-

tica moderna, «chab» es, por un lado, sinónimo de «nación», y por otro, antónimo de «élite».

De su plural, *chuub* (‘pueblos’) se creó en el siglo IX un término, *chuubiya*, para designar un movimiento reivindicativo político y cultural de los pueblos islámicos no árabes (sobre todo persas) frente a la hegemonía política árabe (→ muladí). Ibn al-Muqaffa (c. 720-756), traductor-autor de las fábulas indias recopiladas en el *Calila y Dimna*, fue uno de sus primeros representantes; los polígrafos al-Yāhiz (776-869) e Ibn Qutaiba (828-889) lograron un sincretismo entre el legado griego, el árabe y el persa sobre el que se asentaría el esplendor de la cultura araboislámica. El concepto de *chuubiya* y su trasfondo de diversidad cultural ha sido recuperado, en detrimento de su acepción más nacionalista, por los defensores actuales de un humanismo árabe supraislámico e integrador de las especificidades nacionales, como el poeta sirio-libanés Adonis (n. 1930); por el contrario, los islamistas más extremos ven en esta idea un sinónimo de separatismo y desintegración de la umma*.

Hacia mediados del siglo XIX, el término «chab» fue usado por los pensadores reformistas de la Nahda*, el renacimiento cultural árabe, en alusión a las sociedades europeas y su historia contemporánea, especialmente a la Revolución francesa. Ya en el siglo XX se naturalizó en el léxico político con la adopción de las teorías nacionalistas en la lucha anticolonial (→ watan). Resultado de ello es la designación de algunas cámaras parlamentarias con el nombre de Machlis* al-Chab, correlato de las asambleas nacionales europeas. El pensamiento marxista árabe del periodo de entreguerras, y sobre todo el posterior a la Segunda Guerra Mundial, agregó al concepto de «chab» sus connotaciones revolucionarias, con lo que sirvió para bautizar partidos y rotular manifiestos.

En la actualidad, las distintas corrientes islamistas prefieren el término «yamaa*» para referirse a la misma realidad

que desde el siglo XIX venía designando «chab», con manifiesta voluntad de marcar diferencias respecto a la línea laica. Aun así, es término recurrente del discurso del yihadismo*, que se caracteriza por la amalgama de sus fuentes de autoridad y recursos expresivos. Este eclecticismo se debe a dos motivos: la formación no especializada en ciencias religiosas de los líderes del movimiento, y la educación de su público, también heteróclita.

CHABBIHA (شبيحة) Voz coloquial con que se designa a las milicias paramilitares y mafiosas que durante la guerra de Siria (2012-) han operado a favor del régimen de Bachar al-Ásad (2000-).

Su origen se remonta a la década de 1980 y está ligado a la familia alauí* del presidente sirio y sus turbios manejos de contrabando en la zona de Lataquia. Aquellas chabbiha fueron prácticamente desmanteladas en los noventa por su radicalización criminal. Con la guerra, a partir de 2012 sunnís y cristianos se sumaron a las chabbihas más cercanas al régimen alauí, que infiltradas entre la población son temidas por sus extorsiones económicas además de por su mencionado carácter criminal. Diferentes organizaciones internacionales les atribuyen asesinatos de civiles en masa.

No existe unanimidad sobre el origen de la palabra, que, por un lado, remite a la idea de ‘sombra, fantasma’, y por otro al término de argot con que se designaba un tipo de vehículo Mercedes habitual entre las chabbiha de los años ochenta.

CHADILÍ (الشاذلية) Orden sufi que tiene por epónimo a Abul Hasan Ali al-Chádili (1196-1258), autor de varias plegarias muy populares que han pervivido hasta la actualidad en forma de devocionarios, como el *Daláil al-jairat* del imam* al-Yazuli (m. 1465).

Las doctrinas de la Chadiliya se compilaron con su tercer jeque*, Áhmad Ibn Ata Allah al-Iskandari (m. 1309), cuyas máximas colaboraron a la divulgación de la tariqa*. Es una orden muy prolí-

fica que cuenta con distintas ramas con tradiciones y nombres propios –*darqawí, yusufí, tachrutí, hamidí, burhaní, yazulí*–, distribuidas por casi toda África, el Máxreq, Yemen, China, Sri Lanka y Europa del Este. Algunas, como la *burhaní*, son también muy activas en la Unión Europea y Estados Unidos.

Los chadilíes destacan, frente a otros sufíes, por su individualismo y por no denostar el bienestar material. Con otros sufíes, como los tiyaníes*, comparten una veneración extrema por la baraca* de sus jeques, a los que visitan asiduamente mientras están vivos, y cuando mueren, mediante ziyaras* a sus zagüías*. Si bien la Chadiliya no ha sobresalido como grupo de presión política, ha habido chadilíes insignes entre las élites de sus correspondientes regiones, a menudo con un talante reformista, integrador de lo sufi en el islam oficial y la vida cotidiana.

CHADOR Túnica femenina habitualmente de color negro, que va prendida a la cabeza y cae hasta los pies envolviendo todo el cuerpo.

Era una prenda tradicional de uso frecuente en público entre las iraníes: en 1926 Reza, primer sah* pahleví (g. 1925-1941), prohibió el uso del chador junto con el de otros atavíos tradicionales, y decretó la obligatoriedad de la vestimenta occidental para toda la población, medida derogada al poco tiempo tras tumultuosas revueltas. A partir de la década de 1960, su uso fue decayendo en las zonas urbanas, pero la Revolución Islámica (1979) dictaminó que fuese indumentaria obligatoria de las mujeres* en Irán, situación que se mantiene en la actualidad aun con cierta relajación en su forma y diseño.

El chador no siempre es igual, ni se usa de la misma manera, ni es solamente negro. Presenta equivalentes en las distintas regiones islámicas: *abaya**, *buibui**, *milaya**, *jaique**. En Pakistán se denomina *chadri* a una prenda muy similar, que recibe el nombre de *chadra* en las lenguas de las ex repúblicas soviéticas (→ vestimenta).

CHAFÍÍ (المذهب الشافعي) Una de las cuatro escuelas jurídico-doctrinales (mádhabs*) del islam sunní, fundada por el imam Muhámmad Ibn Idrís al-Cháfíi (767-820), su epónimo.

A al-Cháfíi se le considera el fundador de la ciencia jurídica islámica (fiqh*) por haber sistematizado el uso de las fuentes y sus límites en un tratado con el título genérico de *al-Risala* (*El tratado*). Su obra fundamental, en varios volúmenes, se titula *Kitab al-um* (*El libro matriz*). En ella pretendió sentar las bases comunes del derecho, de modo que se redujeran las divergencias entre los alfaquíes* y se hiciera posible la apertura jurídica a los usos locales, aceptando solo como base para la interpretación racional del derecho islámico (ichtihad*) el Corán, la sunna de Mahoma, el consenso (ichmá*) y la analogía (qiyás*), que pasaron a convertirse en las fuentes del fiqh. Desechó métodos aceptados por otras escuelas, como la discrecionalidad (istihsán*), las prácticas de la comunidad primera de Medina*, los dichos de los compañeros de Mahoma o sahaba*, o el interés público (maslaha*). Esta sistematización básica facilitaba la creación de una identidad musulmana por encima de las especificidades árabes originarias. Así, la escuela chafíí fue el sistema jurídico oficial del califato abasí*, y sus mercaderes lo extendieron por las costas del océano Índico.

La jurisprudencia chafíí se distingue por recurrir sistemáticamente a los hadices de Mahoma, pero propiciando una suerte de lógica analógica que redundaba en la elaboración de comentarios que reinterpretaban los compendios anteriores y proporcionan cierta vitalidad en la resolución de problemas nuevos. Así, ya en su tiempo originario rechazaba el uso de la violencia en el hogar. El sistema chafíí podría calificarse, frente al de las otras tres mádhabs, de posibilista: al-Cháfíi incluía en el ichmá a la comunidad entera, no solo a la élite gobernante (→ ahl al-hal wa-l-aqd) o los juristas de abolengo medinés o mequí, y defendía las diferen-

cias personales de opinión –apoyadas en un dicho del Profeta motivo de discordia por su débil transmisión y el contexto en que se produjo: «Las diferencias en mi comunidad son un signo de la gracia de Dios». Pero las divergencias debían circunscribirse siempre a los límites del método instaurado, de modo que al-Cháfíi se opuso tanto al ray* (opinión de una autoridad jurista) como a la teología especulativa (kalam*) que ya comenzaba a gestarse en su época. El jurista chafíí de autoridad indiscutida en la actualidad es el imam al-Nawawí (1233-1277), autor de varios tratados y del mejor compendio de fetuas chafííes *Minhach al-talibín* (*Método de los que se forman en las ciencias islámicas*).

Por el número de adeptos, la escuela chafíí es en la actualidad la segunda en importancia, tras la hanafí*; domina en Egipto, Oriente Próximo, África Oriental, Yemen y Sudeste Asiático (Indonesia, Malasia, Tailandia y Filipinas).

CHAHADA (شهادة) Fórmula con que se atestigua la profesión de fe islámica; reza: *La ilaha ilá Allah wa-Muhámmadu rasulu Allah* ('Solo hay un Dios y Mahoma es su enviado'). La chahada es el primer* pilar del islam y la palabra por excelencia del musulmán, de ahí que en el islam asiático no árabe tenga por sinónimo frecuente el término *kalima* ('palabra').

Al proferir la chahada (lit. 'testimonio, certificado'), el creyente reconoce la unicidad de Dios (→ tauhid) y afirma la misión profética de Mahoma. Son de hecho dos alegatos, de ahí que también se la conozca como *al-chahadatán*, 'los dos testimonios'. En el contexto temporal de la revelación coránica, la primera frase de la chahada combatía el carácter politeísta de la Arabia* preislámica (→ chirk), mientras que la segunda defendía la misión de Mahoma al tiempo que la situaba en la línea profética abrahámica del judaísmo y el cristianismo (→ nubuwá). Desde un punto de vista doctrinal, la chahada sintetiza la esencia de la religión islámica: por un lado, su ne-

cesaria pronunciación, aun cuando sea en voz apenas audible, materializa el esfuerzo que realiza el hombre para ser siempre consciente de la presencia de Dios; por otro, ancla esta presencia en la historia, puesto que a Dios se le conoce a través de la Revelación hecha a Mahoma.

La chahada es la fórmula con que se certifica la entrada del individuo como creyente en el islam. Es lo primero que oye un musulmán, pues se le susurra al oído derecho al recién nacido a modo de adán* o llamada a la oración, y también debe ser su última palabra antes de morir. Como fórmula de conversión, se remonta a Jadiya, la primera mujer de Mahoma y la primera persona que abrazó el islam. A tal efecto, debe pronunciarse al menos ante dos testigos (→ chahid) y en lengua árabe (como toda locución ritual islámica). La profesión de fe es el único trámite doctrinal para la conversión al islam, pero a efectos administrativos (como el visado para el hach* o el matrimonio*) el nuevo musulmán demuestra su conversión mediante un certificado que le expide su propia comunidad, habitualmente agrupada en torno a una mezquita y que, según la escuela jurídico-doctrinal, suele demandarle también otros requisitos, como haber realizado en público alguna salat* u oración preceptiva y estar dispuesto a entregar el azaque* que le corresponda.

La salmodia de la chahada es una fórmula pía presente en todos los rezos e invocación cotidiana en boca del musulmán, especialmente su primera parte. En la religiosidad popular, la chahada se considera la llave del paraíso*, y su repetición es una forma de solicitar la intercesión de Mahoma en favor del creyente. En ocasiones, y con carácter simbólico, se profiere con el índice de la mano derecha enhiesto, en referencia al Dios uno, fundamento del islam, y a lo largo de la historia islámica este simple gesto ha permitido a los musulmanes reconocerse en toda circunstancia (es el caso de los moriscos*, criptomusulmanes de la España de los siglos XVI y XVII).

Es también un gesto reivindicativo muy característico de ciertos islamistas, especialmente en circunstancias de persecución o autoafirmación; por ejemplo, lo hacían los miembros del grupo egipcio Al-Yamaa al-Islamiya (Agrupación Islámica) enjaulados ante el tribunal militar que los condenó a muerte por el atentado de Lúxor de 1997.

En el derecho procesal islámico, «chahada» es el testimonio legal aceptado como prueba. Requiere que dos varones musulmanes (o un varón y dos mujeres) de probado carácter (*adl*) declaren que lo sostenido por la acusación o la defensa es verdad. Los no musulmanes, cuya integridad religiosa es cuestionada, no son válidos como testigos (→ chahid), mientras que el testimonio de una mujer vale la mitad que el de un varón.

CHAHID (شهيد) Mártir, caído.

«Chahid» es un término coránico que significa ‘testigo fidedigno, persona garante ante los demás’, y ello por su ejemplaridad como musulmán, hasta el punto de que Dios es el chahid inapelable, esto es, el garante supremo (C 5:117, 6:19, 10:29, 13:43, 17:96, 22:17). Es chahid aquel que cumple con todas las implicaciones de la chahada*, la profesión de fe islámica, llegando, si ha lugar, a dar la vida, es decir, a convertirse en mártir (nótese que en árabe «testigo» y «mártir» son acepciones de un mismo vocablo). El que muere mártir está libre de mancha (→ muerte), y es por tal motivo enterrado en sus propias ropas, sin necesidad de las abluciones preceptivas según el ritual funerario (*gusl**) ni de oración específica (*salat al-yanaza**) ; además, va directo al paraíso*, sin aguardar al juicio* final, pues su fe ya ha sido suficientemente probada.

Entre los sunníes, a partir del Hadiz se ha desarrollado una taxonomía doctrinal del chahid. Son chahides: los niños; quienes mueren durante el hach*; los que padecen una enfermedad especialmente dolorosa; o las víctimas de desastres naturales y catástrofes. En cuanto a los caídos

en la lucha por el islam, existe una tradición según la cual Sumaiya habría sido la primera chahida, la primera persona que murió dando testimonio del islam. Esta mujer, esposa de Yásir, un esclavo liberto que fue uno de los primeros compañeros de Mahoma, fue asesinada hacia el año 615 por uno de los más enconados enemigos del Profeta, Abul Yahl, que compelia a los más débiles a volver al politeísmo (chirk*). Ya en Medina*, en las luchas de los primeros musulmanes contra los politeístas y los mequies, los nuevos caídos adquirieron el estatuto de chahides.

Con estos antecedentes, la calidad de chahid en cuanto 'fallecido por la causa del islam' ha estado a expensas de las teorías sobre la obligación (fard*) de la yihad*: el que cae en cumplimiento de este deber es también un chahid y como tal irá directamente al paraíso. Pero el Corán en ningún momento azuza por ello al martirio; la referencia más explícita es la inconcreta aleya* 3:169: «Y no penséis que quienes han caído por Dios hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor». Tampoco ha formado parte de la tradición islámica la búsqueda deliberada de la muerte* en el combate, sino que la cualidad de mártir ha sido siempre sobrevenida.

Entre los chiíes, Ali*, asesinado en Kufa en 661 a manos de un jariyí*, inauguró la tradición martirológica de sus imames*. Pero es Huséin, nieto de Mahoma y tercer imam, muerto en la batalla de Kerbela (680), el chahid chií por excelencia, y su martirio se rememora en los ceremoniales penitenciales de la Achurá*. Las tumbas de los imames reciben de este modo el nombre de «máchhad*» ('lugar del chahid'). El arraigo del culto al martirio entre los chiíes fue utilizado como arma política en las manifestaciones y enfrentamientos contra el régimen del sah* de 1977-1978, lo cual supieron aprovechar los ayatolás* para apuntalar su régimen islámico y trasladar hacia lo estrictamente confesional una actitud que había sido cultural. En la guerra Irán-Irak (1980-1988), el nuevo régimen

usó el acicate del martirio en defensa de la República Islámica, hasta el punto de que se promovió una fundación específica para velar por las necesidades de las familias de los chahides.

En su uso político contemporáneo, las connotaciones del término «chahid» no fueron primera o exclusivamente islámicas, sino más genéricas, cercanas al significado de 'caído en defensa de una causa'. En este sentido ha sido un término usado no solo por los musulmanes, sino por otras comunidades confesionales en estrecha convivencia con el islam. Así, en los enfrentamientos que rodearon la creación de Pakistán en 1947, los líderes sijes llamaron a sus correligionarios a alistarse en los *chahidi yathas*, destacamentos militares que organizaron y perpetraron los asaltos a pueblos y convoyes de refugiados musulmanes. En el ámbito islámico, fue ilustrativa a este respecto la guerra de Liberación argelina (1954-1962), a cuyas víctimas se conoce como *chuhadá* (plural de «chahid»), por lo que la Argelia independiente recibió en árabe el apelativo honorífico de «el país del millón de *chuhadá*». Pero, al igual que en el caso del término «muyahidín*», las connotaciones nacionalistas e islamistas de «chahid» han ido entrelazadas, agudizándose las segundas a medida que avanzaba el siglo xx.

Con la emergencia del grupo Hizbolá* en Líbano en la década de 1980, se adoptó una nueva táctica de resistencia: la de las *amaliyat chahidiya* ('operaciones de martirio'), llamadas por algunos medios informativos árabes *amaliyat intihariya* ('operaciones suicidas'), en un claro intento de deslegitimarlas desde la denominación misma. Estas operaciones casaban con la cultura chií del martirio. A partir de este contexto chií la figura del chahid suicida se incorporó a la lucha palestina de liberación nacional (fueron pioneras las operaciones de Hamás a raíz de la matanza israelí en la Mezquita de Abraham, en Hebrón, en 1994) y se fue naturalizando en la estrategia de los movimientos armados sunníes del yihadis-

mo*, hasta el punto de que está desplazando al concepto clásico de chahid. Sin embargo, conviene distinguir netamente entre unos y otros chahides suicidas, distinción que se funda en la diferente aceptación social que hallan: mientras que los chahides palestinos o libaneses reciben el reconocimiento de su medio familiar y, en muchas ocasiones, son su orgullo, los nuevos chahides del yihadismo han roto con los suyos y, prácticamente, con el mundo musulmán al que pretenden representar y redimir.

Los ideólogos del terrorismo yihadista han reformulado la voluntad de sacrificio personal del ideario islámico: rebeldía, fe y martirio son los tres estadios por los que ha de pasar un joven chahid. Además, entre los terroristas yihadistas el martirio ha dejado de ser un medio de lucha contra los no musulmanes para convertirse en uno que se alza contra la propia comunidad. Para ello, se reinterpretan los textos sagrados (el Corán y el Hadiz) de acuerdo con una filosofía de la praxis que prima la acción política subversiva y rechaza los principios de autoridad basados en la tradición y la paz social (→ fitna): el martirio se convierte de esta manera en la forma última de devoción a Dios, en la cumbre de la yihad y el sello distintivo del militante, y la muerte en defensa de una causa, aun si se azota a las propias sociedades musulmanas, en instrumento político y vehículo de salvación eterna.

La principal contribución teórica al culto al martirio entre los sunníes radicales actuales es obra de Abd Allah Azzam (1941-1989), pues si bien los beneficios del martirio se ponderan en los tratados de teología clásicos, no habían sido resaltados modernamente por los sunníes. Azzam privilegia la concepción social y secular del chahid, y deja en manos de Dios su destino escatológico, que no compete a los hombres; sin embargo, considera que el estatuto de mártir lo otorga la sanción de los propios jeques yihadistas. Tras Azzam, el de chahid es un concepto central en la literatura yihadista, y su

consecuencia lógica es que las operaciones suicidas representan una táctica establecida, publicitada y ennoblecida mediante la difusión del video apologético del suicida.

En cualquier caso, una férrea restricción del vocablo «chahid» al universo islamista es por demás incorrecta: por ejemplo, buena parte de los chahides palestinos pertenecen a organizaciones no confesionales o ni siquiera son musulmanes.

CHAIJÍ (الشيخية) Rama de la chía duodecimana* que parte de las doctrinas del místico bahreiní Áhmad al-Ahsái (1753-1826).

Toma su nombre del título de «jeque*» (en árabe *chajj*) de este teólogo, que sostenía que la resurrección es un estado espiritual más que físico, y al que condenaron los ulemas* más oficialistas del Irán de su tiempo, que le obligaron a alejarse de cualquier centro de poder chií. Sus doctrinas estaban influidas por las teorías ajbaríes*, que negaban a los muchtahidines* su autoridad como intérpretes y mediadores (→ usulí): al-Ahsái rechazó la división entre muchtahidines, o personas versadas en la sharía, y legos (*muqalidines*), o seguidores acríticos de las pautas marcadas por los primeros, y estipuló que todo creyente había de ser consciente de su religiosidad y que, convenientemente guiado en su práctica meditativa, también él podía acceder (ser *bab*) a la presencia del imam* oculto (→ gaiba). Este fue el punto de partida de una nueva escisión duodecimana, que dará lugar al babismo*.

Las doctrinas visionarias de al-Ahsái eran deudoras del sincretismo religioso de los dos grandes místicos del islam, Chihab al-Din Yahya al-Sohravardi (ca. 1154-1191) y Muhyi al-Din Ibn Árabi (1165-1240). Sus seguidores las atemperaron, e insistieron en su apego a la chía duodecimana y en su seguimiento doctrinal del fiqh* de al-Hilli (1250-1325) y la teosofía de Mulá Sadra (1571-1640). Pero los mulás* siempre han condenado a los

chaijís. A lo largo del siglo XIX, los chaijís flirtearon con la dinastía imperial de los Qáyar (g. 1779-1925) y sufrieron, además de la de los babíes, la escisión conocida como Rukniya, en referencia a un nuevo pilar (*rukni* en árabe) que defiende el carácter hereditario del conocimiento iniciático y es tenido por apócrifo por la rama mayoritaria. En 1980, al año siguiente del triunfo de la Revolución Islámica en Irán, el máximo líder chaijí, Abd al-Ridá Jan Ibrahimí, fue asesinado, y su sucesor, Ali Musawí, trasladó la sede central de la comunidad a Basora y posteriormente a Kuwait, en donde sobrevive.

CHAITÁN (شیطان) Satán, demonio.

En el Corán, «al-Chaitán» puede estar referido a Iblís, el ángel desobediente que fue expulsado del paraíso* y tentó a Adán (C 20:120), o bien aparecer en plural (*chayatín*) y designar a una suerte de cohorte que lo rodea. Incluso puede ser un yin*, una especie de genio. Pero, igualmente, en determinados pasajes es la representación del mal abstracto (C 2:14, 15:17, 19:83).

A diferencia de la escatología cristiana, para la islámica el demonio no está en el infierno*. Dios le reserva este castigo para el Día del Juicio* Final, y él, mientras, con sus malas artes, se dedica a poner a prueba la fe de los hombres. Por eso es importante estar a salvo de sus tentaciones: mientras que la religiosidad popular recomienda todo tipo de exorcismos y amuletos (→ tamim), la tradición sostiene que se evitan males mayores si se recita la basmala* en el oído del recién nacido o se susurran las dos últimas azoras del Corán cuando se siente el peligro.

En el discurso islamista, el chaitán toma cuerpo en las entidades e ideologías que apartan al creyente de la vía recta, de su deber primero de seguir la sharía. Los Estados Unidos, el capitalismo, el sionismo, el materialismo, el positivismo (y en su día la Unión Soviética, el comunismo o el marxismo) son los nuevos

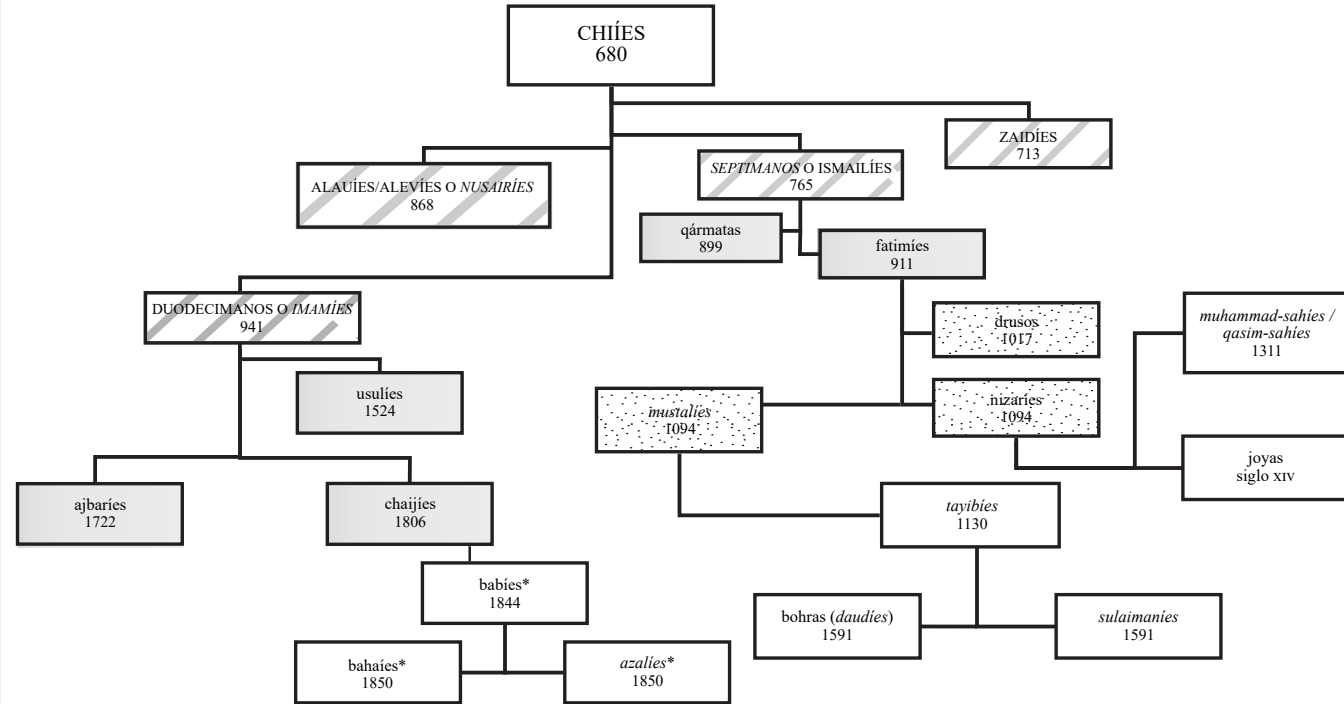
chaitanes que intentan seducir al creyente, corromper sus principios morales y cívicos y enrolarle en el *hizb* al-chaitán*, el partido de los que combaten contra el *hizbolá** ('el partido de Dios'). En la visión del salafismo*, el *hizb al-chaitán* se convierte en una categoría ontológica, que en la versión extrema sustentada por los yihadistas se trasmuta en el espacio del dar* al-harb, el territorio hostil al islam, sito incluso en las mismas sociedades musulmanas y contra el que es imperativa la yihad*.

CHÍA (شيعية) Sistema doctrinal islámico que suma al credo principal del islam, el tauhid*, la creencia en la misión de los imames* descendientes de Ali*: en origen, la expresión era «chía de Ali», pues «chía» significa literalmente 'conjunto de adeptos o partidarios de una causa'.

Las tensiones acerca de la legitimidad en la sucesión de Mahoma, soterradas desde su muerte en el año 632, afloraron tras el asesinato en 656 del tercer califa rachidí*, Uzmán Ibn Affán. Se enfrentaron dos posturas. Los comerciantes mequitas, partidarios de la fórmula tribal del *primus inter pares*, apoyaron las pretensiones de una rama de la tribu quraichí* liderada por Muáwiya (ca. 605-680); con el tiempo se les conocería como «sun-níes», esto es, seguidores del ejemplo (sunna) de Mahoma. La familia directa del Profeta, encabezada por su yerno y primo, Ali Ibn Abi Tálib (m. 661), defendió una legitimidad de tipo dinástico que no solo entrañaría la sucesión política, sino también la espiritual, pues Mahoma, su hija Fátima, su yerno Ali y la descendencia de estos compartirían un carácter immaculado (*isma*) solo propio de los nabíes* o profetas*: de este modo surgió la doctrina del imamato*. En esta disputa, conocida como Gran Fitna* o sedición del islam, participó otro grupo que acabó por separarse de los partidarios de Ali: el jariyí*. En puridad, se puede hablar de movimiento chíi a partir de la muerte violenta de Huséin (año 680), segundo hijo de Ali, cuando sus seguidores, pesa-

Cuadro 2. RAMIFICACIONES DE LA CHÍA

Las fechas corresponden al momento aproximado en que se materializa la escisión.
 * Grupos considerados no islámicos en la actualidad.



rosos por no haberse atrevido a defenderle, se manifestaron abiertamente en Kufa y reclamaron que el poder volviera a «la gente de la Casa» (ahl* al-Bait*) mediante una sucesión por designación entre los descendientes de Mahoma: según ellos era *nas* (aseveración explícita en el Corán) la designación por Mahoma de Ali como su sucesor, por lo cual llamaron así el nombramiento de un imam por su antecesor. Se instituyó con ello la línea esotérica de la profecía en la figura de los imames, en la que Huséin (al-Husáin Ibn Ali) era el tercero, tras su padre, Ali, y su hermano Hasan (al-Hasan Ibn Ali). Desde entonces, los creyentes chiíes gustan llamarse «los de la gente de la Casa», y, no sin razón, ven con cierta suspicacia la denominación de «chiíes» en su sentido literal de ‘grupo, secta’.

De forma simplificada, son tres las doctrinas principales compartidas por todos los chiíes: la creencia en un mahdí*, un último imam histórico que se ocultó (→ *gaiba*), pero que, en cuanto depositario de la verdad del mensaje profético, ha de volver al final de los tiempos para restaurar la pureza de la fe islámica; la continuidad histórica del mensaje profético mediante la transmisión de la verdad soterrada del texto coránico (*batin**, frente a la lectura literal o *zahir**) a través de los imames y de sus discípulos más próximos; y la necesidad de una hermenéutica coránica (*tawil**) que recupere el sentido original expurgado de la vulgata establecida por Uzmán (→ Corán), que conscientemente omitiría los derechos de Ali (si bien, para no seguir corrompiendo el texto, en la liturgia los chiíes prescinden de modificaciones). De esto último trata una especie de *tawil* atribuido a Ali, el *Kitab al-Yafr* (*Tratado de cábala*), cuya autoría, no obstante, es muy discutida.

En cuanto al ritual, la veneración chií a sus imames y personajes santos, con frecuencia muertos en circunstancias violentas en defensa de su credo (→ *chahid*), ha redundado en el culto a la muerte y el martirio como formas de realización del

creyente: las visitas a sepulcros y mausoleos (*ziyaras**), las ceremonias como la *taziya** y las festividades luctuosas (→ Achurá) centran la devoción chií.

Las diferentes opiniones sobre la designación del imam, así como la variedad de doctrinas filosóficas y teológicas que los chiíes elaboraron desde muy temprano a partir de la lectura esotérica de los textos, condujeron a la fractura de la chía en varias ramas (→ cuadro 2). Cuatro son las principales que perviven: la chía duodecimana* o imamí, la chía septimana o ismailí*, los alauíes* y los zaidíes*. Existen además varios grupos y subgrupos dentro de ellas, principalmente entre los ismailíes (*qármatas** y *fatimíes**, divididos estos últimos en *bohras**, *druzos** y *nizaríes**), hasta el punto de que, en ocasiones, establecer la filiación de una comunidad es sumamente complicado y existen comunidades de laxa relación con el islam más allá de sus orígenes (el bahaísmo*, el babismo*, la chía *chaijí** y los *ahl-e** haq tienen su origen en la chía duodecimana). Por ser mayoritaria la rama duodecimana, «chií» suele ser sinónimo de «duodecimano», aunque en puridad el término designa por igual a los septimanos ismailíes, a los alauíes y, parcialmente, a los zaidíes. Las relaciones entre las ramas de la chía no son menos conflictivas que entre chiíes y sunníes; así, la mayoría duodecimana tilda de *gulá* ('extremistas, deturpadores') a alauíes e ismailíes, a los que achaca un esoterismo de corte neopitagórico y, por ende, aislámico. Ello no es óbice para que, cuando el interés político prima, unos y otros hallen vías de entendimiento, como durante la guerra siria (2012-), en que ayatolás duodecimanos han secundado la intervención de milicias iraníes, iraquíes y libanesas del lado del régimen, sectariamente alauí, de Bachar al-Ásad (g. 2000-). También los huzíes, de tradición zaidí muy diluida en la sunna, han recibido apoyo iraní durante la guerra civil yemení que estalló en 2012 y en la que los grupos sunníes han sido apoyados por Arabia Saudí.

Jurídicamente, los chiíes tienen sus propias escuelas (→ mádhb): la mayoritaria se fundó a partir de las enseñanzas del sexto imam, Yáfar al-Sádiq (m. 765), del que toma el nombre, «yafarí*». El corpus doctrinal chií se compone del Corán y los hadices de Mahoma más la recopilación de los dichos y hechos de los imames, llamados *ajbar** y recogidos en cuatro corpus básicos: *al-Kafi fi ilm al-din* (Lo que basta para la ciencia de la religión), de Abu Yáfar Muhámmad al-Kulaini (m. 940); el amplísimo *Man la yahduru-hu al-faqih* (Para quien no tiene un alfaquí a su disposición), recopilado por Ibn Babuya al-Qummi (apodado «el jeque al-Saduq», 918-991); y dos obras de Abu Yáfar Ibn al-Hasan al-Tusi (995-1067): *Tahdib al-ahkam* (La rectificación de los dogmas) y *al-Istibsar fi ma ijtalaf fi-ha al-ajbar* (Discernir entre tradiciones divergentes). En estas obras, conocidas como «los Cuatro Libros», basan los chiíes sus dogmas y características jurídico-doctrinales, que divergen de las sunnís en cuestiones de ritual (por ejemplo, en la posibilidad de agrupar las oraciones diarias preceptivas en tres tandas en lugar de cinco, pues se juntan la salat* del mediodía y la de primera hora de la tarde, así como la del atardecer y la de la noche), de dogma (la sublimación del papel de Ali como *walí* Allah*, al que incluso se menciona al final de la chahada*) o de código civil (matrimonio* y herencia* tienen un tratamiento más igualitario para las mujeres, a pesar del reconocimiento del matrimonio temporal que hace la chía duodecimana; → muta).

Frente al ideal estático de la sunna, destaca el dinamismo doctrinal de la chía, cuya clase jurisprudencia se ha ocupado de guiar en materias espirituales y terrenales a la comunidad a través de un esfuerzo interpretativo de las fuentes (*ichtihad**) sostenido a través de los siglos. Así, se puede constatar a lo largo de la historia islámica la existencia de una corriente continua de contestación a los poderes establecidos liderada por los *muchtahidines**. Oposición y lucha han permitido

a la chía hacerse con el mando político en determinados periodos históricos, que lo son a su vez de esplendor de la civilización islámica: los emires buyíes (duodecimanos) controlaron al califa abasí* en el siglo x, coincidiendo con la dinastía fatimí (ismailí) del norte de África; la Persia safaví* (siglos xvi-xviii) pugnó con el Imperio otomano* por el control del islam asiático. El siglo x fue el momento de esplendor chií: además de la recopilación de hadices propios y la compilación jurídica ya mencionada, en esta época se establecieron las grandes celebraciones chiíes (el Aíd* del Gadir al-Jum, la Achurá, la taziya) y se construyeron los mausoleos que aún hoy son motivo de visita y peregrinación (→ lugares santos).

El conjunto de los musulmanes chiíes es difícil de calibrar numéricamente, y las cifras son siempre aproximadas, aunque se considera que constituyen el 15 % del total de los musulmanes. Desde Irán, donde es abrumadora mayoría (89 %), la chía se irradia por el oeste hacia Irak (63 % de la población), Siria (16 %), Líbano (35 %), Bahréin (50 %) y Yemen (50 % en el antiguo Yemen del Norte); en el este, cuenta con importantes comunidades en Afganistán (19 %), Pakistán (20 %) e India, así como otras más minoritarias en los Estados postsoviéticos, especialmente en Tayikistán (5 %); al norte, es mayoritaria en Azerbaiyán (85 %).

Con frecuencia, los medios de comunicación de masas tienden a presentar a la chía como una heterodoxia islámica en pugna con la supuesta ortodoxia de la sunna. Es esta una valoración eumorfíca que ignora la idiosincrasia de la historia islámica, ajena a una autoridad pontifical que sancione posiciones dogmáticas. Pero no es menos cierto que la mayoría sunní ha tratado de minimizar y, en muchas ocasiones, anatematizar las convicciones de esta gran minoría de la umma*. Tradicionalmente, los sunnís han acusado a los chiíes de injuriar (*sab*) a los dos primeros califas y los han motejado de «rafidíes*» ('recusadores'), designación oprobiosa a pro-

pósito de la negativa chií a aceptar la legitimidad de Abu Bakr y Omar y, por ende, la propia historia islámica encarnada en el califato*. Los enfrentamientos entre ambos grupos y las persecuciones mutuas han jalonado la historia del islam: episodios últimos de ello se vienen dando en Pakistán desde su constitución, alimentados por el proselitismo antichíí populista de algunos personajes, como Ihsán Ilahi Zahir (1945-1987), líder de los Ahl-i Hadiz (Gente del Hadiz), que en opúsculos escritos al calor de la Revolución iraní trató a la chíá de herejía y a los chiíes de agentes sionistas, teoría coreada en las numerosas madrasas* que la organización sustenta. A la par, se han producido también significativos hermanamientos entre sunníes y chiíes, sobre todo al socaire de la, así sentida, amenaza occidental (→ Garb), materializada antes que nada en la política del Estado de Israel: hecho único en la historia de la milenaria universidad egipcia de al-Ázhar, bastión de la sunna, fue que el retrato de un mulá* chií, Hasan Nasr Allah (n. 1960), secretario general del partido libanés Hizbolá* desde 1992, encabezara las manifestaciones de sus estudiantes a raíz de los ataques israelíes al Líbano en 2006.

Por último, ya en el ámbito lingüístico español, en ocasiones se usa «chiismo» por «chía», quizá con el ánimo de denotar un activismo político que no es ajeno al propio concepto de «chía». Pero el uso de «chiismo» por «chía» en cuanto sistema doctrinal parece inapropiado y obsoleto, en igual sentido que «islamismo» por «islam». El DLE, que no incluye la voz «chía», incurre en este desliz, no así en el caso de «sunna» y «sunnismo».

CHILABA Vestido largo, recto, con mangas y capucha que sirve de sobreto-do en Marruecos.

Es indumentaria habitual tanto de hombres como de mujeres (→ vestimenta), y por su carácter tradicional la consideran los islamistas *zay marroquíes* más acorde con la sharía (*zay shariif*).

Es palabra tomada del árabe marroquí; su forma egipcia es galabiya*.

CHIRK (شرك) Atribución de copartícipes a Dios, o creencia en la intervención de otros agentes en actos que son exclusiva obra divina. Es una forma de idolatría. Implica no aceptar que Dios es el Dios Uno, y atenta por ello contra el dogma primero del islam, la unicidad (→ tauhid, chahada).

El chirk es, según el Corán (C 4:48 y 116), el único pecado (*izm*) que Dios no perdona. La gravedad de esta falta ha de entenderse en el contexto de la Arabia* politeísta anterior al islam, en la fiereza que mostraron los comerciantes mequíes contra los nuevos valores morales y sociales predicados por Mahoma. Para los primeros musulmanes, los cristianos, los judíos y los sabeos (ahl al-Kitab*) entraban en otra categoría, y con ellos se podía contemporizar en determinadas condiciones (→ dimmí), pero el combate contra los asociacionistas era por la supervivencia, y no podía tener cuartel. Pervive esta obsesión por reafirmar la unicidad de Dios frente a cualquier sombra de politeísmo en la doxología de la tálbiya*, que repiquea en los labios del peregrino a lo largo de todo el hach*.

La acusación de chirk ha sido utilizada a lo largo de todas las épocas para estigmatizar como heréticos a grupos, movimientos o personas. Por ejemplo, el wahabismo* ha considerado chirk el sufismo*, y los islamistas yihadistas argelinos, las consignas nacionalistas en que se fundamenta la moderna Argelia. Para el salafismo*, la democracia es la forma moderna de la idolatría, pues sus instituciones atentan contra el principio absoluto del tauhid, que establece la soberanía de Dios en la tierra. Pero en general, para el islamismo actual la forma más acuciante de chirk es el laicismo, entendido como un materialismo que sangra y destruye los valores religiosos de la naturaleza humana (→ fitra) y la sociedad. Nótese, en este mismo sentido, que en la literatura islamista

el ateísmo es prácticamente inexistente, por inconcebible.

CHISHTÍ (per. چشتیه) Orden sufi (→ *ta-riqa*) cuyo epónimo es la ciudad de Chisht, en las proximidades de Herat, donde se considera que fue fundada en el siglo x. Conoció una gran expansión en el Indostán, introducida por Muin al-Din Hasan al-Siyistani (ca. 1141-1236), conocido como Garib Nawaz ('Benefactor de los Pobres'). La Chishtiya es la cofradía más extendida en Pakistán, la India y Bangladés, y la tumba de su fundador en Ajmer, uno de los centros de peregrinación* más importantes del norte de la India, que congrega por igual a musulmanes, sijes, cristianos e hindúes durante la semana del mes de ráyab (→ calendario) en que se celebra el festival (*urs*) de Muin al-Din.

Los chishtíes no destacan por su enjundia doctrinal, sino por un misticismo emocional y vital que se manifiesta en el desapego de los bienes mundanos –riqueza, poder, familia–, la estrecha relación maestro-discípulo y la centralidad de unas ceremonias (→ *samá*) que dieron lugar a un género musical propio, el *qawwali*, combinación de instrumentos indostaníes tradicionales con poemas místicos en urdu, hindi y persa (el *qawwali*, interpretado durante generaciones por familias dedicadas a ello, traspasó las fronteras del Indostán a finales del siglo xx y se ha internacionalizado con el *boom* de la música étnica). Las circunstancias eran muy propicias, desde antiguo, al sincretismo con el hinduismo ambiente, pero también, ya en el siglo xix, a una apertura de la comunidad musulmana a los saberes de corte occidental aportados por los colonos británicos. Uno de los chishtíes más destacados fue Sah* Walí Allah al-Dihlawi (1703-1762), notorio intelectual del siglo xviii del que se declaran seguidores todos los movimientos del islam indio de hoy (deobandíes*, tabligués*, yamaas*). En la actualidad, el islam más escriturario y el islamismo militante no ven con buenos ojos la armonía de los

chishtíes con su entorno hindú, y critican con denuedo una espiritualidad basada en el *dikr** más que en la doctrina jurídica islámica.

CHURA (شوری) Institución consultiva de carácter doctrinal y jurídico.

El Corán recomienda a Mahoma que consulte con sus pares los asuntos de la *umma** (C 3:159), y a los creyentes que deliberen entre ellos (C 42:38), directriz que da nombre a la *azora** 42: «La consulta». También varios hadices y *tafsires** se ocupan de esta práctica, que se convirtió en una institución básica de la organización civil islámica: Abu Bakr, primer califa* (g. 632-634) y uno de los más importantes *sahaba** o compañeros del Profeta, relata que no había visto a nadie que recurriera más a la consulta que Mahoma, y Ali cuenta que habiéndole preguntado sobre la toma de decisiones, este le dijo: «Es consultar a quienes tienen buen criterio (*ray**) y seguirles».

A la muerte de Mahoma, el cometido mayor de la *chura* era la elección del califa, cuyo nombramiento quedaba ratificado simbólicamente con la ceremonia de la *baia**. Las formas y límites de la *chura* son imprecisos, no están determinados por la *sharía*, y los gobernantes musulmanes (→ *málik*, *emir*, *sultán*, *jan*, *sah*) la han articulado de diversas maneras. Sí ha existido un consenso en torno a la condición no vinculante de las conclusiones de la *chura*, así como respecto del carácter restringido de la élite a la que se consulta (→ *ahl al-hal wa-l-aqd*).

La *chura*, una suerte de pluralismo jerarquizado, ha sido un principio básico en el pensamiento reformista islámico contemporáneo. Jair al-Din al-Túnisi (ca. 1822-1889) recurrió en *Aqwam al-masálik fi márifah ahwal al-mamálik* (*Las reformas necesarias de los Estados musulmanes*, 1867) a una batería de autores clásicos –sobre todo *malikíes**– para sostener islámicamente el principio de la responsabilidad del gobernante, respaldada a efectos de la toma de decisiones en la *chura*. Abd al-Rahmán al-Kawákibi

(1849-1902), pionero del panarabismo* en su obra *Tabāi al-istibād* (*Características de la tiranía*), contrapuso la chura, en cuanto modelo originario árabe, a las prácticas otomanas*, y estimó que era la necesaria justificación endógena para la instauración de regímenes parlamentarios. Por su parte, la Ittihatī Muhammedi Cemiyeti (Sociedad para la Unidad de los Seguidores de Mahoma), creada en 1909 para hacer frente a las políticas aperturistas del sultán otomano Abdulhamid II (g. 1876-1909), propugnó la chura (en turco *sura*) como base de gobierno en un programa de reformas políticas que hoy calificaríamos de islamista. Con la adopción del constitucionalismo a lo largo del siglo XX, numerosos Estados de mayoría musulmana han creado órganos parlamentarios denominados Machlis* al-Chura, si bien con un carácter dispar: los hay que tienen poder legislativo en materias no propias de la sharía (Cáatar), que son una especie de cámara senatorial republicana (Egipto) o un complejo entramado estamental piramidal de carácter consultivo (Arabia Saudí). Paralelamente, en varias repúblicas soviéticas de población musulmana (Bashkiria, Tartaristán, Tayikistán y Uzbekistán), se designaba con el término «chura» al consejo o sóviet local.

En el sistema tribal de numerosas sociedades musulmanas de Asia, el Machlis al-Chura es el consejo de notables que regula el funcionamiento interno de cada comunidad. Este órgano tradicional, que ha pervivido en Afganistán y las repúblicas caucásicas y centroasiáticas, permite en la actualidad a los grupos islamistas del Cáucaso rebeldes al poder centralista de Moscú congregar a sus partidarios y legitimar sus actuaciones.

En el actual pensamiento político islámico, la chura, junto con la recuperación de métodos de interpretación de los textos (ichtihad*) como el ichmá* ('consenso') y la maslaha* ('interés público'), son esgrimidos por quienes buscan un acomodo entre islam y democracia parlamentaria, como el egipcio Jálid Mu-

hámmed Jálid (n. 1920-1996) en sus escritos de madurez. En concreto, la chura se ha convertido en el principio a partir del cual elaborar una teoría de gobierno representativo: por un lado, la consulta se haría extensiva a toda la comunidad, de modo que el órgano resultante respondería a criterios de representatividad y no solo de excelencia personal, como ha sido tradicional tanto en la promoción del clero chií como en la participación en el ichtihad cuando este funcionaba entre los sunníes; por otro, esta fórmula de gobierno parlamentario contaría con mecanismos de control sobre el Ejecutivo, de modo que se evitaría el autoritarismo y sería la comunidad la que legitimara al gobernante. La «Primavera de Riad» de 2003 vio cómo intelectuales saudíes islamistas y liberales se unían en demanda de derechos políticos con la chura como herramienta conceptual islámica desde la que articular el interés general o maslaha.

Más lejos llegan algunos teóricos del islamismo civilista*, como el egipcio Ádil Husáin (1932-2001), que han hablado del «régimen churocrático» en cuanto ideal en un sistema político islamista compatible con las necesidades materiales y espirituales de las sociedades islámicas actuales. En cualquier caso, no ha de entenderse que la chura, *a priori*, como sí ocurre en la democracia, otorgue al pueblo la soberanía, y por ende el poder legislativo, pues los islamistas parten de la aceptación primera de que es Dios el soberano absoluto (→ hakimiyā) y que su ley está establecida en la sharía. Para ellos, la propia unicidad de la cosmovisión islámica (tauhid*) garantiza la infalibilidad del sistema, mientras que tanto la democracia liberal como el sistema comunista se han demostrado fallidos. Según el sudanés Hasan al-Turabi (1932-2016), el capitalismo crea la falacia de un poder democrático que en realidad depende del control económico de unos pocos; por su parte, el comunismo depara cierto bienestar a la población a costa de hurtarle el poder político. Pero

la chura, que al-Turabi no duda en asimilar a la democracia, es una doctrina de liberación interna y externa. Es una liberación de la autocracia interna porque ninguna autoridad se puede arrogar su legitimidad exclusiva, que deriva del conjunto de las fuentes de la religión (el Corán y el Hadiz) y no de un pasaje concreto, y cuya violación atenta contra libertades y derechos que sobrepasan lo político y se adentran en lo divino. Es una liberación de la dependencia externa porque su fundamento exclusivamente islámico y su ejercicio mediante el *ichtihad* liberan a la *umma* de las rémoras ideológicas foráneas, que han conducido a la alienación de las sociedades árabes por sus Estados, y abren la vía a un diálogo con Occidente en pie de igualdad. Por último, según al-Turabi, la chura debe ser un modo de vida, y no una mera práctica política.

CIRCUNCISIÓN Purificación ritual (→ *tahara*) practicada a todos los varones* musulmanes antes de la pubertad.

La circuncisión es un ejemplo de adaptación de las costumbres preislámicas a la tradición estrictamente islámica: a pesar de no estar mencionada en el Corán, es común a todos los musulmanes (→ *fitra*), a imitación de Mahoma, incluso cuando solo una escuela jurídica, la *chafí**, la considera como ineludible (*fard**) en la jerarquía de las *muamalat** y el resto la consideran *wáyib** (obligatoria). Hasta tal punto está asentada en la conciencia colectiva como distintivo islámico que a la circuncisión (*jítán* en árabe, *jatna* en la mayoría del ámbito islámico) se la denomina también en las lenguas de Asia Central *sunnat*, sinécdoque de la propia *sunna*.

La circuncisión conjuga varios significados: el rito de tránsito varonil, el reconocimiento físico de la hegemonía de Dios sobre los instintos primarios y la ceremonia espiritual en que un joven musulmán acata consciente y socialmente su condición de tal. En consonancia con ello, tradicionalmente al muchacho cir-

cuncidado se le separaba del mundo de las mujeres* en el que había crecido —la literatura y el cine han reflejado grandemente la ruptura psicológica que implicaba para él el abandono de las actividades y reuniones femeninas, como acudir al *hammam**— y se le introducía en el universo propio de los varones, que implicaba la asistencia a la mezquita y demás celebraciones públicas islámicas.

La edad en que se realiza la circuncisión varía según los lugares y las épocas. En el *fiqh**, se recomendaba que fuera entre los siete y los doce años; en la actualidad, tiende a ser antes de los siete años, aunque ya empieza a practicarse en el mismo establecimiento hospitalario en el que se nace. Igualmente, y según las circunstancias, puede ser motivo de celebraciones familiares más o menos ostentosas, a menudo coincidiendo con el *Máulid**, la fiesta que conmemora el natalicio de Mahoma.

La circuncisión está estrechamente relacionada con otras recomendaciones relativas a la pureza ritual —de hecho, *tahara** ('purificación') es otro de los nombres que se le da—, y por lo mismo, *jítán* puede ser uno de los términos empleados en las latitudes en las que se practica la clitoritomía*, siempre en relación con la búsqueda, abusiva, de una legitimidad islámica para esta práctica.

CIVISTA (الإسلام الحضاري) Islamismo que defiende su participación en las instituciones políticas existentes para, desde ellas, transformar el sistema. Los civistas propugnan un islam que es *din wa-hadara* ('religión y civilización'), creen en una *hadara* islámica a la manera de la *civitas* latina, de donde proviene su nombre.

Si bien cabe caracterizar a los civistas como islamistas contemporizadores, su crítica de Occidente (Garb*), especialmente en su faceta colonialista, es radical: en su diagnóstico de los males que aquejan al islam y que impiden que emerja como sistema total (→ *nizam*), la dependencia es el diagnóstico global, una dependencia especialmente perniciosa por

sus secuelas culturales y los efectos de ello derivados tanto en la superestructura como en la infraestructura de la umma* (→ orientalismo). Sin embargo, no deja de ser significativo que Gramsci (1891-1937) sea una de las mayores influencias en la teoría de estos pensadores, que no ocultan los valores positivos de la tradición occidental ni escatiman la crítica a la tradición propia, especialmente a la sacralización del *fiqh** en detrimento del componente ético de los principios coránicos y al anquilosamiento de la interpretación de los textos (→ *ichtihad*, *taqlid*, *bida*). La umma es el centro de la reflexión teórica de los civistas, una umma utópica de carácter integrador en la que se hace realidad la impronta igualitaria del islam. Sin embargo, las peculiaridades locales y temporales condicionan la realidad material de la comunidad. No en vano los civistas reconocen el fracaso del panislamismo* y asumen que todos los órdenes de la existencia del musulmán están sujetos a una reinterpretación *in situ*, lo político y lo civil, lo económico y lo cultural, lo nacional y lo internacional.

El islamismo civista no es homogéneo: existe un islamismo *churocrático* (→ *chura*) y nacionalista a la manera del sudanés Hasan al-Turabi (1932-2016); un islamismo culturalista como el defendido por el egipcio Ádil Husáin (1932-2001); uno de corte liberal, elaborado por el tunecino Ráchid al-Gannuchi (n. 1941); uno dialéctico, obra del egipcio Hasan Hanafi (n. 1935); el islamismo comunitarista del suizo Tariq Ramadan (n. 1962); o el islamismo desarrollista del primer ministro malasio Abdullah Ahmad Badawi (g. 2003-2009). En cuanto a la posición que adoptan frente al islamismo violento, si bien los civistas rechazan el uso de la violencia, explican y comprenden los motivos que la generan y alimentan, lo cual es utilizado tanto por las fuerzas laicizantes como por los responsables de las instancias jurídicas pertinentes para invalidar casi todas sus iniciativas de participación política. Así, todos ellos han protagonizado tentativas de intervención

civil y política, de corta vida salvo en el caso de Malasia, como la dirección de periódicos –el egipcio *al-Chab* y el tunecino *al-Fachr* tuvieron un papel relevante en la oposición política en torno a 1990– o la fundación de partidos políticos: Hizb al-Nahda o Ennahda (Partido de la Nahda*) en Túnez, Hizb al-Wásat al-Yadid (Partido del Nuevo Centro) en Egipto, al-Yabha al-Islamiya li-l-Inqad (Frente Islámico de Salvación) en Argelia y Hizb al-Tahrir al-Islami (Partido de la Liberación Islámica) en Jordania.

Los civistas son incómodos tanto para los defensores de un tradicionalismo islámico de corte inmovilista como para los Hermanos Musulmanes históricos, que se decantaron a partir de la década de 1990 por la conquista del poder a través de la implantación social (en sindicatos, universidad, prensa, judicatura, asociacionismo caritativo, mezquitas, banca islámica). Para los regímenes autoritarios, su potencial movilizador, moderno y organizado, quizá sea más amenazador que el tipo de legitimación islámica que esgrimen, como quedó de manifiesto con el sistemático bloqueo por parte de las máximas instancias iraníes –en manos de la entonces minoritaria y conservadora Yamíyat-e Rohaniyat-e Mobarez (Asociación del Clero Combatiente)– de las iniciativas reformistas de la Machma-e Rohaniyún-e Mobarez (Asamblea de Clérigos Combatientes), en el Gobierno con el hoyatoleslam* Mohámmad Jatamí de primer ministro (1997-2005). Cuando con la Primavera Árabe de 2011 las revoluciones populares dieron paso a nuevos regímenes democráticos en Túnez y Egipto, el islamismo civista cobró un nuevo impulso con triunfos electorales como los del Partido Ennahda en Túnez o el Partido de la Libertad y la Justicia (Hizb al-Hurriya wa-l-Adala) en Egipto, formación subsidiaria de los Hermanos Musulmanes, pero que adoptó el ideario civista que la matriz había rechazado.

CLITORITOMÍA Mutilación genital femenina, consistente en la extirpación

total o parcial del clítoris y/o los *labia minora*.

No es una práctica específicamente islámica, sino un atavismo anterior al islam y propio de los ritos de tránsito. Allí donde pervive –sobre todo en las regiones africanas condicionadas por la vida fluvial (ríos Senegal, Níger, Congo, Nilo), pero también en Malasia e Indonesia– lo hace con independencia de las diferentes religiones. La relación de la clitoritomía con el mundo islámico no es doctrinal, sino tangencial y meramente geográfica. Ni el Corán ni la sunna mencionan esta práctica, ni mucho menos la justifican, aunque lecturas torticeras de algunos hadices de dudosa fiabilidad (es decir, de endeble transmisión o *daif**) han servido de apoyatura a distintos ulemas para sostener la licitud islámica de la ablación del clítoris, tanto en la escuela jurídica *chafí**, mayoritaria en Egipto, como en la *malikí**, predominante en el resto del África musulmana.

En Egipto, la clitoritomía está prohibida por ley desde 1997, si bien una cláusula que la permitía por razones médicas fue empleada como subterfugio legal para que siguiera practicándose hasta su total prohibición en 2007. Este logro objetivo en términos sanitarios y de igualdad de género fue percibido por buena parte de la sociedad egipcia como una imposición más de Occidente (→ Garb), al que se acusaba de menospreciar la idiosincrasia cultural del país. Así, las autoridades religiosas de la universidad islámica de al-Ázhar, que en época del jeque* Ali Yadd al-Haqq (g. 1981-1996) ya habían abanderado las posiciones más populistas y reaccionarias, se enfrentaron abiertamente al Ejecutivo y lograron un retraso en la aplicación de la ley, en oposición a las repetidas declaraciones públicas de su jeque, Muhámad Sáyyid al-Tantawi (g. 1996-2010), quien siendo *muftí** de la República (g. 1986-1996) había emitido una fetua en 1994 cuestionando el enraizamiento de la clitoritomía en la sunna. En un clima de fuerte tensión política y mediática, el *muftí* de

la República, Ali Yuma (g. 2003-2013), dio un paso adelante y, en 2007, la declaró *haram**. Con todo, la clitoritomía sigue siendo ampliamente practicada por todas las clases sociales sin distinción de religión (algunos informes dan la cifra de un 90% de mujeres* mutiladas). En países como Mauritania, Nigeria o Senegal es motivo de celebración social y su cuestionamiento resulta sumamente difícil. No obstante, en Senegal está prohibida desde 1999, y en Nigeria y Gambia, desde 2015; otros 23 países africanos la han prohibido y la Unión Africana aprobó en 2016 un plan para erradicarla. En Mauritania, una fetua contra esta práctica firmada por 34 imames en 2010 provocó una gran controversia en el país.

Desde el punto de vista islámico, la clitoritomía nunca puede considerarse equivalente a la circuncisión masculina, si bien en ocasiones comparte con ella el nombre: *jitán* o *tahara**. Pero en general se denomina *hifaz*, término relacionado con la idea de preservación y protección, supuestamente de la honra.

CÓDIGO DE FAMILIA Cuerpo normativo que regula las disposiciones concernientes al estatuto personal del ciudadano (matrimonio* y divorcio, tutela, derecho de sucesiones) según su confesión; por ello se llama también «código de estatuto personal», y varía según los países.

A imitación del estatuto propio de cada comunidad confesional no islámica del Imperio otomano* (→ millet), en 1917 se promulgó la Ley Otomana de los Derechos de la Familia, antecedente de los futuros códigos de familia de cada país. Esta ley introducía innovaciones respecto a la jurisprudencia islámica (*fiqh**), encaminadas a mejorar la situación legal de la mujer*, y suponía la intromisión del Estado en competencias de materia civil. Era una suerte de secularización, ya que se vedaba a los *cadíes** y *muftíes** la facultad de aplicar una metodología según su escuela jurídica (→ *mádhb*), y se les exigía que apli-

caran universalmente un código promulgado por el Gobierno, lo cual conducía a una unificación de resoluciones. De este modo, el Estado ejercía un control sobre el sistema legal e imponía una estandarización más acorde con las nuevas teorías del Estado centralista.

Con la configuración del mundo islámico en Estados-nación a lo largo del siglo XX, la mayoría de los nacientes países se dotaron de un derecho positivo que se ocupaba de las materias administrativas, procesales, mercantiles y de patrimonio (→ *qanún*), mientras que la regulación de derechos y deberes referidos a la vida privada de la población musulmana (→ matrimonio, *talaq*, *jul*, herencia, *hadana*) siguió vinculada a las disposiciones de la *sharía* codificadas por el *fiqh* de cada escuela jurídica. Este tipo de normativa conformó un corpus independiente que, dado su contenido, se conoce como «código de familia». Solo en Turquía y en las repúblicas de mayoría musulmana de la antigua Unión Soviética se ha producido una completa secularización de las leyes que regulan las relaciones familiares.

La legislación de los distintos códigos de familia se retrotrae a interpretaciones más o menos rigurosas de la jurisprudencia islámica clásica, y dependiendo del distinto grado de igualdad entre sexos que se persiga prima la elección de la doctrina de una escuela jurídica u otra (recurso denominado *tajáyr*), e incluso se da un paso más y se extrae una nueva disposición a partir de la combinación de reglas previas (recurso denominado «*talfiq*»). En la medida en que la mujer musulmana es ante todo esposa, madre e hija, son las cláusulas del código de familia las que regulan buena parte de su vida, lo que conduce al equívoco de considerar este como un estatuto de la mujer. Con distintos matices, los códigos de familia siguen estableciendo el sometimiento de la mujer a la autoridad del marido, así como su discriminación respecto al varón* en el reparto de la herencia, en su validez como testigo,

en el derecho de manutención y de custodia filial, ante la poligamia y el divorcio, o frente a la prohibición del matrimonio con no musulmanes.

La demanda de reformas totales o parciales de los códigos de familia ha sido y es común a todos los movimientos feministas del mundo islámico, pero la diferencia entre el feminismo* secular y el feminismo musulmán o el islamista reside precisamente en su aproximación a esta cuestión: históricamente, las feministas musulmanas han aceptado la noción de «complementariedad» (*takámul**) de los sexos en materia civil implícita en la *sharía*, por encima de la «igualdad» que sí reclamaban para la esfera pública y que también demandan para la privada las feministas secularistas. Las distintas tendencias feministas pueden aunar fuerzas por objetivos comunes en situaciones de asedio (como la vivida en Yemen en 1997, cuando todas las fuerzas políticas apoyaron una reforma regresiva del Código de Familia), pero las diferencia radicalmente el paradigma de legitimación que manejan.

Las reformas de los códigos de familia, o su inexistencia y la consiguiente vigencia integral de la *sharía* (como en Arabia Saudí), reflejan a las claras las tensiones internas de las sociedades islámicas, que han visto cómo sus legislaciones van a menudo a remolque de la realidad e incluso la niegan de forma rampante. En Egipto, las presiones de los *ulemas** y la utilización política de la *reislamización** lograron que en 1985 se promulgara una enmienda corrigiendo las reformas más progresistas introducidas en 1979 en el Código de Familia egipcio. En Irán, la Revolución Islámica de 1979 instauró una interpretación duodecimana* regresiva de la *sharía* y acabó con el Código de Familia de 1973, que había recortado el derecho de poligamia y repudio masculinos. En Marruecos, donde el código de familia recibía el nombre de *Mudáwana**, las reformas legales patrocinadas por la Corona en 2004 no han logrado cerrar la brecha que separa a is-

lamistas de secularistas, y que divide en dos a la sociedad marroquí.

Por encima de la gran disparidad geográfica y cultural de los musulmanes, es de notar cómo la legislación referente a la familia es la única que ha conservado prácticamente intactas las prescripciones de la sharía, mientras que las regulaciones referidas a la economía, la política e incluso la educación y la cultura han sido modernizadas cuando no claramente secularizadas. El mantenimiento de esta clave identitaria dota de una visible unidad a la umma*, y es una de las razones por las que los defensores de una reislamización vertical enfatizan la implementación rigorista de las disposiciones sociales de la sharía (→ hi-yab, máhram).

CONSTITUCIÓN DE MEDINA

(عقد الصلح) Pacto de conciliación que recoge las obligaciones y derechos de la comunidad recién establecida en Medina* (622). Se atribuye a Mahoma, aunque el texto que nos ha llegado (a través de Ibn Ishaq, siglo VIII) contiene pequeños añadidos típicos de la prosa jurídico-política que se estaba gestando en época omeya*. Debe su nombre, recibido en época contemporánea, a sus similitudes con una carta otorgada.

Su origen se halla en las disputas entabladas entre los distintos grupos que convivían en la nueva ciudad-Estado organizada en Yazrib-Medina: los quraichíes* emigrados con Mahoma (→ muhayirín), sus aliados medineses (→ ansar) de dos tribus distintas, los judíos y los politeístas. Cinco meses después de su llegada a la ciudad, hacia febrero de 623, el Profeta detalló las condiciones de la convivencia de todos sus súbditos. Según este documento, el vínculo de la nueva umma* estaba determinado por la confesión religiosa, que se superponía a cualquier otra consideración (tribal, étnica, clientelar) y establecía como regla primordial la igualdad de sus miembros y la solidaridad material y moral entre ellos, así como el arbitraje del enviado de Dios en cualquier

disputa. En cuanto a los hebreos, se les otorgaba un pacto por el que se les asociaba clientelariamente a la umma sin equipararles en derechos y obligaciones: eran libres en el ejercicio de su religión y en la posesión de sus bienes, y tenían que contribuir materialmente a la defensa de la comunidad (→ dimmí). Los politeístas quedaban al margen del acuerdo entre estos grupos confederados, y su conversión era objetivo primordial del nuevo Estado (→ chirk).

Si bien los enunciados de este documento en modo alguno constituyen un estatuto político entendido a la manera constitucional –los fundamentos de la autoridad en el islam (→ dustur, chura, ichmá) son el resultado de la experiencia histórica del califato* rachidí* y el desarrollo jurídico de la sharía en el fiqh*–, sí reflejan una voluntad política del islam desde sus albores. En la actualidad, la Constitución de Medina es lugar común de las reflexiones islamistas en torno a la viabilidad del Estado islámico (→ islamismo, daula), y ha determinado especialmente el discurso islamista sobre las comunidades pluriconfesionales. En Turquía, Ali Bulac (n. 1951), líder ideológico del Refah Partisi (Partido de la Prosperidad), ideó para el proyecto de gobernación de Necmettin Erbakan (g. 1996-1997) un «nuevo contrato social» basado en un sistema de comunidades plurilegal inspirado en el pacto de Medina, al que se consideraba un modelo de participación y no de dominación. Según Bulac, esto permitiría que cada religión respetara a las otras y viviera según sus leyes, si bien el Tribunal Europeo de Derechos Humanos lo juzgó un sistema que discriminaba en virtud de las creencias religiosas, contrario por ello a la Convención Europea de los Derechos Humanos, y fue uno de los motivos para que en 2001 desestimara la demanda de los islamistas contra la prohibición del partido en 1998.

CORÁN Libro sagrado de los musulmanes. Para el musulmán, el Corán es la

palabra de Dios, la reproducción auténtica de las Escrituras originales divinas (al-Kitab*) que están en el cielo, en una tabla bien guardada (C 85:22). Eterno e increado, este original pasó a la copia árabe histórica mediante la revelación hecha por Dios a Mahoma, tal como afirma el propio Corán (C 12:2 y 20:113). Es por ello, según la tradición, un texto inimitable (→ iyaz).

El Corán es ante todo un libro religioso, es decir, un libro de lectura, meditación y recitación para encontrar a Dios y promover sus valores en la tierra. En relación con ello está la controvertida etimología del término: si nos atenemos al uso que de él se hace en el propio texto, su semántica giró en origen en torno a la idea de «recitar, salmodiar», si bien los ulemas* sunníes se han inclinado casi siempre por el significado más común en árabe estándar de «leer». En el texto coránico, se llama «corán» tanto a las distintas partes que le iban siendo reveladas a Mahoma (así C 72:1) como al conjunto de la Revelación (C 6:19, 17:9, 18:54). Si comparamos el uso de este término con el de «kitab» ('libro, escritura'), se deduce que «kitab» es la Escritura eterna y «corán» es la revelación definitiva de ese kitab hecha en árabe a Mahoma; de ahí que, como según él mismo las revelaciones a anteriores profetas* también provenían de esta Escritura, los seguidores de la línea profética abrahámica reciban la denominación de «ahl* al-Kitab» ('gente del Libro'), si bien la teología islámica (kalam*) estipuló que judíos y cristianos habían deturpado (*tahrif*) las Escrituras. La revelación coránica, que es de carácter oral, a través de la voz del Espíritu o de un ángel (identificado en un pasaje con el arcángel Gabriel de la tradición bíblica), se refiere a sí misma como Nos o Nosotros, y apremia a Mahoma con el imperativo con que comienzan numerosos pasajes: «Di», en el sentido de 'transmite, testimonia' (así en C 23:84-98).

Existe un acuerdo unánime en que el Corán comenzó a serle revelado a Mahoma mediante inspiración divina (*wahy*)

durante un retiro en una cueva del monte Hira, en los alrededores de La Meca*, una noche del último tercio del mes de ramadán*, que la tradición ha denominado Láil* al-Qadr ('la Noche del Destino'). Las primeras aleyas* que Mahoma recibió de Dios, a través del ángel, fueron las cinco con que se inicia la azora* 96, conocida como 'La célula embrionaria', y que dicen: «¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado, / ha creado al hombre de sangre coagulada! / ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, / Que ha enseñado el uso del cálamo, / ha enseñado al hombre lo que no sabía». La fecha se correspondería con el principio de agosto del año 610, es decir, cuando el Profeta contaba con unos cuarenta años de edad, y a partir de ese momento las revelaciones se fueron sucediendo a lo largo de cerca de veintitrés años. La secuencia de la Revelación no sigue un orden lógico o sistemático, sino que está marcada por el propio devenir de los acontecimientos de la incipiente comunidad de musulmanes. Debido a ello, para la sunna el Hadiz es el contrapunto del Corán a la hora de fijar ritos y normativa –por ejemplo, el número de oraciones preceptivas (salat*) o el ritual de la peregrinación (hach*)–, ya que la falta de cronología del texto fijado crea problemas a la hora de otorgar carácter legal a unas prescripciones sobre otras (→ nasj). En parte, los avatares de la fijación textual de la Revelación también explican esta idiosincrasia.

A la muerte de Mahoma en el año 632 no existía una colección definitiva con las sucesivas revelaciones, puesto que la Revelación había consistido en un corpus abierto al que se habían ido sumando los nuevos dictados, los cuales se comunicaban seguidamente a los fieles. Existen dudas sobre si ya en vida de Mahoma este corpus tuvo algún soporte escrito; sí se sabe que había partes dispersas escritas en palmas, pieles y huesos, tanto dictadas por el Profeta como transcritas a partir de lo que la gente había memorizado. También parece indiscutible que una primera versión completa fue compilada por en-

cargo de Abu Bakr, el primer califa rachidí* (g. 632-634), corpus que guardó Hafsa, esposa del Profeta e hija del segundo califa rachidí, Umar (g. 634-644), y que fue la base de la versión que hoy se considera canónica. El texto fue patrocinado por el tercer califa, Uzmán (g. 644-656), que lo encargó ante la necesidad que tenían los creyentes y el propio estamento político de unificar criterios según el tiempo de la Revelación se alejaba y la comunidad islámica se diversificaba. A esta versión se la revistió de un carácter oficial, pero en los no más de siete ejemplares que se repartieron —enviados a los principales enclaves del entonces naciente Imperio islámico, al menos La Meca, Damasco, Kufa y Basora— no deja de haber divergencias, que afectan a la ortografía y a la lengua, no al dogma. Los memoriones (hafiz*), por su parte, seguían conservando versiones anteriores, que en bastantes casos también se fijaron textualmente y que han ido aflorando de forma fragmentaria a lo largo de los catorce siglos de historia islámica, causando no pocos problemas al estamento religioso, siempre alerta para destruirlas. Es de interés para la historia de la fijación del texto coránico y sus implicaciones políticas y doctrinales, la compilación que habría realizado a partir de su estrecha relación con Mahoma uno de los principales sahaba*, Ibn Masud, que diferiría de la versión de Uzmán en una mayor espiritualidad, en ciertas disposiciones proclives a las demandas dinásticas de Ali* y en la ordenación de la azoras; pero solo quedan de ella los fragmentos citados por comentaristas, y es una versión que ya en el siglo X fue condenada por las autoridades sunníes. En cualquier caso, de tanto en tanto aparecen fragmentos dispersos del Corán de época muy temprana emparedados o escondidos en distintos rincones de la península arábiga, sobre todo en Yemen, lo cual provoca no solo el interés de los estudiosos, entre ellos los occidentales (→ orientalismo), sino también la inquietud de las autoridades más empeñadas en mantener la actual lectura.

El texto coránico que hoy conocemos consta de 114 capítulos o azoras de muy desigual longitud, divididos a su vez en versículos o aleyas cuya segmentación y numeración varía dependiendo de cada una de las lecturas normativas o qiraat*. La ordenación del texto no responde a criterios cronológicos sino a la extensión de las azoras, yendo, al igual que en otros libros sapienciales semíticos, de las de mayor a las de menor longitud, con excepción de la azora que abre el libro o Fátiha*, que sirve de plegaria, y que parece de incorporación tardía. Para la datación de las distintas azoras se recurrió desde muy temprano a las referencias históricas del texto y al contexto en que se produjo su revelación, lo cual dio lugar a una ciencia coránica llamada *asbab al-nuzul* ('causas de la revelación'). Se deslindó así entre las azoras de La Meca (610-622) y las de Medina* (622-632); sin embargo, modernamente se ha analizado el estilo del texto para establecer criterios cronológicos más precisos, no sin polémica por parte de los sectores más tradicionalistas.

Los chiíes, sin embargo, no están de acuerdo con el texto fijado por el califa Uzmán, pues consideran que omite conscientemente las referencias a Ali y al papel de su familia en la umma*. Pero a lo largo de la historia, las distintas ramas de la chíia no se han puesto de acuerdo sobre cómo habría de ser el texto restaurado, por lo que formalmente aceptan esta especie de vulgata, pero aducen que la versión auténtica la ha transmitido secretamente cada imam* a su sucesor y que a los creyentes solo se les revelará con la llegada del último imam, el imam oculto (→ gaiba). Hasta entonces, usan el texto uzmaní y se conforman con una exégesis propia (→ tawil).

La lengua en que está escrito el Corán es el árabe del Hiyaz, la parte occidental de Arabia*, y la tradición ha establecido el dogma de la perfección e inimitabilidad de la lengua árabe del Corán. Multitud de términos y expresiones coránicos han pasado a lo largo de más de

mil cuatrocientos años a lenguas no árabes. Empero, las traducciones del Corán a otras lenguas se consideran versiones exegéticas, no el Corán mismo, es decir, no son texto sagrado ni litúrgico, que siempre es el texto árabe, aun cuando el musulmán en buena medida no sepa árabe, como sucede en Asia Central, en el Sudeste Asiático, en el África Subsahariana o en Europa y América. Con todo, las traducciones del Corán, especialmente al inglés, han sido fundamentales tanto en el moderno pensamiento islámico de origen indio (→ ahmadí, aligarhí, bohra, joya) como en la propagación del islam por América del Norte (→ bilaliano). Si bien ha habido ulemas que han emitido fetuas* admitiendo el uso de lenguas distintas al árabe como texto litúrgico para los recién conversos en tanto aprenden el Corán, sigue siendo raro el uso de otra que no sea el árabe en su recitación, incluso en el adán* o llamada a la oración. En cuanto a las traducciones al español en el siglo XX, cuatro son las principales: dos acometidas por arabistas*, Juan Vernet y Julio Cortés, cuyas versiones se orientan preferentemente al lector no musulmán, por lo que prima el carácter didáctico; una realizada por Abdel Ghani Melara Navío con patrocinio saudí*, que es de corte literalista, se decanta por las interpretaciones más tradicionalistas y es de uso más frecuente entre los musulmanes españoles de origen extranjero o de inclinaciones sufíes; y una cuarta versionada por Abdurrazak Pérez a partir de la traducción inglesa de Muhammad Asad, referente entre los conversos españoles defensores de un islam abierto y dinámico.

Una de las características formales más notorias del Corán en su conjunto es el empleo de la prosa rimada (en árabe *sach*), con uso abundante de aliteraciones, paronomasias, anáforas, que le confieren, a ratos, una prosodia de himno. Con todo, son reconocibles distintos estilos según los tiempos: sugestivo y poético en la época de La Meca, exhortativo y normativo en Medina. Los islamólogos

de los siglos XIX y XX –Weil, Nöldeke, Bell, Blachère–, especialmente preocupados por estos temas, distinguieron tres etapas dentro del periodo mequí: los albores, de una prosa poética y pasional, a la manera de los conjuros; un segundo momento más moralizante y de inflexión oracular; y un tercer tiempo discursivo e iterativo. Cada uno de los cuatro periodos (los tres mequíes más el medinés) se correspondería, respectivamente, con un tono declamatorio, uno narrativo, uno descriptivo y uno legislativo. Aun así, la inserción de aleyas de un periodo distinto al de la mayoría de la azora dificulta enormemente toda precisión cronológica, y crea no pocos problemas de fundamentación legal a los maximalistas de la sharía; de hecho, la tradición islámica solo reconoce dos periodos: uno mequí y otro medinés. En cualquier caso, las normas taxativas en el Corán son las menos, y los aspectos legislativos en general constituyen una parte pequeña del texto (aproximadamente el 13 %) en comparación con las páginas dedicadas a exhortar a los creyentes a la reflexión, la ponderación y la toma de decisiones propias.

A lo largo del Corán encontramos todo tipo de formas literarias (salmos, juramentos, textos litúrgicos, narraciones, discursos, parábolas, legislación, máximas) y asuntos: escatología (→ paraíso, infierno, Juicio Final), ética (→ muamalat), historias de la Biblia (→ kitab), ritual (→ salat, azaque, ayuno, hach), debates teológicos (→ tauhid, chahada, chirk, kalam) y jurídicos (→ herencia, matrimonio, botín). Sin embargo, los argumentos no se desarrollan de manera sistemática, sino con la fragmentación derivada de la cadencia de la Revelación, de manera que para profundizar en un tema son precisos índices, concordancias y exégesis (tafsir*), y no la simple cita de una aleya, como suelen hacer los islamistas y los islamólogos aficionados. Nunca se insistirá demasiado en el tono eminentemente recitativo, melódico, interpelativo y no normativo que tiene el Corán: muchos musulmanes repiten una máxima

atribuida al filósofo y poeta indio Muḥammad Iqbal (1877-1938), quien afirmó que uno debe leer el Corán como si le hubiera sido revelado a uno mismo.

Con frecuencia, se menta el Corán a través de alguno de sus atributos, nombres que ya se da el texto a sí mismo. Son los más frecuentes: al-Bayán ('la Manifestación'), al-Furqán ('el que Discierne'), al-Nur ('la Luz'), al-Dikr ('la Recitación'), al-Hudá ('el Camino Recto'), y la elección de uno u otro refleja el carácter primordial que en ese momento tiene el texto para el creyente. Cuando se dice «el Corán», se suele acompañar la mención del calificativo «al-Karim» ('el Noble') o «al-Azim» ('el Grandioso').

Para el musulmán común, el Corán no es obra humana, sino texto divino, inmutable y eterno: al recitarlo se escucha la palabra de Dios en la voz del hombre. Sin embargo, la historia está repleta de controversias entre los defensores del carácter increado del texto árabe que conocemos y los racionalistas (→ mutazilí) que abogan por una lectura crítica e histórica del mismo. Los primeros llegan al paroxismo de la mano de algunas escuelas jurídicas, como la malikí* y la hanbalí*, que sostienen que ningún no creyente (si la «gente del Libro» entra en esta categoría es motivo de discordia) puede siquiera poseer, editar o tocar un ejemplar del Corán. Los defensores del racionalismo en la hermenéutica coránica, que se apoyan en la crítica lingüística del texto para distinguir significante de significado, encuentran serias dificultades en la difusión y reconocimiento de su labor, que choca con el literalismo promovido por los defensores de una reislamización* a ultranza y con la persecución frontal de los grupos islamistas más radicales (→ hisba).

El Corán es además la fuente primera de las ciencias islámicas, del ilm*, y base de la educación primaria del musulmán a través de los siglos. En la educación tradicional –hoy en coexistencia cuando no arrumbada por la educación primaria obligatoria–, los niños aprendían en

las escuelas (máktab*) el Corán por partes, y aquel que llegaba a saberlo de memoria recibía la dignidad de *hafiz kitab Allah*, signo mayor de devoción y mérito incomparable para el creyente. La trascendencia del Corán para todos los órdenes del universo islámico se comprende mejor a tenor de su valía como referente artístico: la recitación (tachwid*) está considerada un arte en sí misma, y la caligrafía, el arte islámico por excelencia, halla en los pasajes coránicos su inspiración primera: no solo decora las arquitecturas religiosas, sino también las paredes de casas particulares o los salpicaderos de todo tipo de vehículos.

De entre las muchas visiones contemporáneas del Corán, tiene interés confrontar las de dos pensadores coetáneos, Mahmud Muḥammad Taha (1908-1985) y Sáyyid Qutb (1906-1966). Se trata de dos prospectivas antitéticas sobre la trascendencia del mensaje coránico para la polis islámica futura. Taha formula la suya en *al-Risala al-zāniya min al-islam* (*La segunda misión del islam*, 1967); Qutb, en *Fi zilal al-Qurán* (*A la sombra del Corán*, 1954-1964). Para Taha, el mensaje mequí constituye una utopía: es el corazón del monoteísmo, la revelación universal de Dios a toda la humanidad para que el islam, la religión natural (→ fitra), sustente la ciudad ideal de los musulmanes (*al-muslimún*, los monoteístas todos); por el contrario, el Corán mediní sería el mensaje contingente de Dios a Mahoma para que gestionara la recién nacida comunidad musulmana. Esta tesis, sustentada en una concepción dinámica del mensaje coránico, le supuso a Taha ser condenado y ejecutado por apóstata (→ ridda), si bien no ha dejado de tener sus seguidores, que plantean la dicotomía coránica en términos aún más hermenéuticos, como hace el llamado «feminismo islámico». Para Qutb, el mensaje mediní es un modelo insuperable: en Medina se verificó la sociedad islámica pura, por lo que las azoras mediníes ofrecen la vía (sharía) para volver al auténtico Estado islámico inspirado en la palabra de

Dios; por otra parte, el Corán mequí se centra, según él, en la aqida*, la fe cuyo imperativo primero es la adoración absoluta a Dios (→ ibadat), que alimenta y sostiene la ley, la sharía. La visión de Qutb, arraigada en la salafiya*, impregna la mayor parte del llamado «fundamentalismo* islámico» contemporáneo y culmina en el qutbismo*.

Por último, en cuanto al uso terminológico español, a semejanza de lo habitual con otros libros sagrados (la Biblia, los Vedas), al nombrar el de los musulmanes conviene escribir «el Corán», en redonda y con el artículo en minúscula. Existe la posibilidad de emplear el sustantivo «corán» en su acepción puramente objetual: «un corán», «este corán». Para esta última realidad física, los musulmanes emplean un vocablo específico: *múshaf*.

CRUZADO Según los islamistas, agente occidental que busca la conquista del mundo islámico.

En la historiografía islámica clásica y moderna, las Cruzadas no han ocupado el espacio que han tenido en la europea, ni tampoco han sido objeto de una preocupación determinante para los teólogos. Sí otros acontecimientos históricos más o menos contemporáneos, en concreto, las invasiones mongolas*, que estimularon la unidad del mundo sunní. Ha sido el siglo XX el que ha puesto de moda las Cruzadas entre los musulmanes.

En el vocabulario del islam actual, el referente de los cruzados se remoja con dos términos, *ifranch* y *salibiyyín*, que tienen a su vez distintas connotaciones. *Ifranch* ('francos') es el vocablo clásico con el que los historiadores y cronistas árabes se han referido a los europeos en general, y en particular a los cruzados que entre los siglos XI y XIII se lanzaron a la conquista del Mediterráneo oriental para los monarcas cristianos occidentales (→ ayubí). *Salibiyyín*, traducción literal de 'cruzados', es un neologismo reciente de curso habitual en el yihadismo*. Un tercer vocablo relacionado, de rai-gambre más popular aunque coránica, es

«nasraní*» ('cristiano'), que con frecuencia tiene un matiz despectivo, si bien no tan político.

Ya a finales del siglo XIX los pensadores del panislamismo* acusaron a los Estados europeos de haber emprendido una nueva cruzada contra el islam que ponía en peligro a la umma*. Pero fue fundamentalmente a partir de la guerra de los Seis Días (1967) cuando la ideología de sesgo islámico comenzó a emplear los términos *ifranch* y *salibiyyín* para designar al nuevo enemigo: el potencial económico y militar de Occidente que amenazaba la pervivencia de los modelos culturales autóctonos del mundo islámico, sobre todo en lo tocante a la moral social y los valores espirituales. Sin embargo, cada vocablo implica una forma de resistencia distinta: en términos generales, *ifranch* se enmarca en fórmulas de reislamización*, mientras que *salibiyyín* es de factura más radical y decantación islamista.

En el discurso populista de los predicadores de casete de la década de 1980 —como los egipcios Muhámmad Mutawalli al-Charawi (1911-1998), Abd al-Hamid Kixk (1933-1996), Áhmad al-Mahallawi (1925-1996)—, la lucha contra los cruzados contemporáneos (tanto *ifranches* como *salibiyyines*) era una yihad* contra las potencias occidentales, el Garb*, con la liberación de Jerusalén como piedra angular, igual que antaño. El paso de la palabra a la obra se ha producido de la mano del salafismo*, para el cual la «alianza sionista-cruzada» es responsable de la impiedad (kufr*) que campa por sus respetos entre los musulmanes, y que alcanza su expresión máxima en el establecimiento de tropas norteamericanas en Arabia Saudí desde la invasión iraquí de Kuwait en 1990. En 1998, seis jeques del salafismo —el saudí* Osama Bin Laden, líder de al-Qaeda; los egipcios Aímán al-Zawáhiri, líder de al-Yihad, y Abu Yásir Rifái Áhmad Taha, del grupo al-Yamaa al-Islamiya (Agrupación Islámica); los pakistaníes Mir Hamza, secretario de la Jamiatul Ulama-i Islam (Asociación de Ulemas del Islam), y

Fazlur Rahman Khalil, emir* del Harákat al-Ansar (Movimiento de los Ansar); y el bengalí Abd al-Salam Muhámmad Khan, emir del Harákat al-Yihad (Movimiento de la Yihad)– emitieron una fetua*, si bien con cierto carácter publicitario y más testimonial que novedosa, anunciando la creación de un Frente Islámico Mundial de la Yihad contra los Judíos y los Cruzados (*al-salibiyín*), al que pidieron que se adhirieran todos los musul-

manes de bien. Las fetuas y comunicados que han venido a justificar o alentar los ataques contra los intereses occidentales en pos de la liberación de los Lugares* Santos en Palestina y Arabia* recurren sistemáticamente a este vocabulario. También lo hace hasta la saciedad el grupo del Estado Islámico para designar a la coalición internacional liderada por Estados Unidos que bombardea sus posiciones en Siria e Irak desde 2014.