



[Visitar la WEB](#)

[Recibir BOLETÍN ELECTRÓNICO](#)

83/2025

17 de diciembre de 2025

Federico Aznar Fernández-Montesinos

Las fracturas religiosas de Oriente Medio

Las fracturas religiosas de Oriente Medio

Resumen:

Orient Medio es un espacio altamente fragmentado y policéntrico en el que los Estados se han afianzado e impera el pragmatismo y los intereses que dan origen a complejos juegos de fuerza y a extravagantes equilibrios.

El islam no cuenta con unidad doctrinal ni dispone de una jerarquía universalmente aceptada. Estamos ante una religión diversa y pluralista que contribuye de forma sustancial a la identidad de sus pueblos y resulta esencial para entender la configuración geopolítica de Oriente Medio. Sus dos ramas predominantes son el sunismo y el chiismo, que no tienen entre sí importantes diferencias doctrinales, aunque sí mantienen relaciones históricamente hostiles.

Por el lado suní no se puede hablar de un bloque monolítico, debido a la existencia de una pluralidad de actores que pugnan por su liderazgo, cada cual con una propuesta diferente y acorde con su realidad nacional. El lado chií está capitalizado por Irán en el que convergen dos planos, el religioso y el étnico, que llevan su confrontación a una polarización mayor. Existen además otras ramas más minoritarias con las que los conflictos han llegado a ser más intensos, como es el caso de los yazidíes.

Y es que la religión es un factor polemológico en la medida en que divide las sociedades en grupos, entre los que son y los que no son, de modo que los grandes conflictos surgen de las diferencias menores.

Palabras clave:

Sunitas, chiitas, drusos, alawitas, yazidíes, alevíes.

***NOTA:** Las ideas contenidas en los **Documentos de Análisis** son responsabilidad de sus autores, sin que reflejen necesariamente el pensamiento del IEEE o del Ministerio de Defensa.

The religious fractures of the Middle East

Abstract:

The Middle East is a highly fragmented and polycentric space where states have consolidated their power and pragmatism and self-interest prevail, giving rise to complex power struggles and unusual balances of power.

Islam lacks doctrinal unity and a universally accepted hierarchy. It is a diverse and pluralistic religion that contributes substantially to the identity of its peoples and is essential for understanding the geopolitical configuration of the Middle East. Its two predominant branches are Sunni and Shia Islam, which do not have significant doctrinal differences but have historically hostile relations. On the Sunni side, one cannot speak of a monolithic bloc due to the existence of a plurality of actors vying for leadership, each with a different proposal in accordance with their national reality. The Shia side is dominated by Iran, where two dimensions converge —the religious and the ethnic— leading to greater polarization in their confrontation.

But there are also other, smaller groups with whom conflicts have become more intense, such as the Yazidis.

Religion is indeed a contentious factor insofar as it divides societies into groups, between those who are and those who are not, so that major conflicts arise from minor differences.

Keywords:

Sunnis, Shiites, Druze, Alawites, Yazidis, Alevis.

Cómo citar este documento:

AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, Federico. *Las fracturas religiosas de Oriente Medio*. Documento de Análisis IEEE 83/2025. [enlace web IEEE](#) y/o [enlace bie](#)³ (consultado día/mes/año)

«La lámpara mágica del islam se había hecho añicos con la muerte del Profeta y no había cesado de dispersarse desde entonces en millones de pedazos, cada partido recogía un fragmento para contemplar sus propios sueños y deseos, reivindicándolos en el nombre absoluto del islam».

Jaled Berry¹

Oriente Medio es la cuna de la historia. Hasta bien entrado el siglo XX, había sido un espacio integral, un *continuum* cosmopolita por el que era sencillo y frecuente desplazarse sin problemas. Nacer en Siria y formarse en el Cairo era relativamente común. Ahora ya no es posible, toda vez que se han activado las no pocas líneas de fractura que convergen en la región.

Y es que en Oriente Medio concurren tres grandes planos de fractura cuya formulación sería posible en términos dicotómicos, aunque, con todo, presentaría un espacio de indefinición. Un primer plano sería el religioso y estaría establecido entre musulmanes y no musulmanes (cristianos, judíos..., pero también drusos, alauitas o yazidíes, entre otros); el segundo plano sería étnico y se situaría entre árabes y no árabes (turcomanos, persas, kurdos, baluchis, armenios...), grupos subnacionales pero también transnacionales; el tercer plano sería nuevamente religioso, un subproducto del primero, y correspondería a la división suníes y no suníes (chiíes, en sus distintas ramas, jariyíes y habría quien incluiría a drusos y alauitas).

Y tampoco conviene olvidar que los sunitas están divididos en cuatro escuelas jurídicas (*madhabs*: *Hanafi*, *Shafi'i*, *Maliki*, *Hanbali*) aunque su distribución sea principalmente geográfica. La clasificación se hace en función de las herramientas jurídicas usadas prioritariamente. Como resultado tienen sus propios tratados jurídicos, esto es, diferentes maneras de resolver problemas similares. La escuela *Hanbalí*, predominante en la península arábiga, es más estricta y hace una lectura más literal de los textos sagrados. La *Shafi'i*, propia de Oriente Medio y de la costa oriental de África, concede gran importancia a los compañeros del Profeta. La *Maliki*, predominante en el norte de África, se basa en las prácticas de los habitantes de Medina en tiempos del Profeta como fuente

¹ AL-BERRY, Khaled. *Confesiones de un loco de Alá*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2002, p. 125.

de jurisprudencia. Y la *Hanafí*, la más abierta, propia de los abasíes y el Imperio otomano, se encuentra distribuida por Asia Central, bajo Egipto y la India.

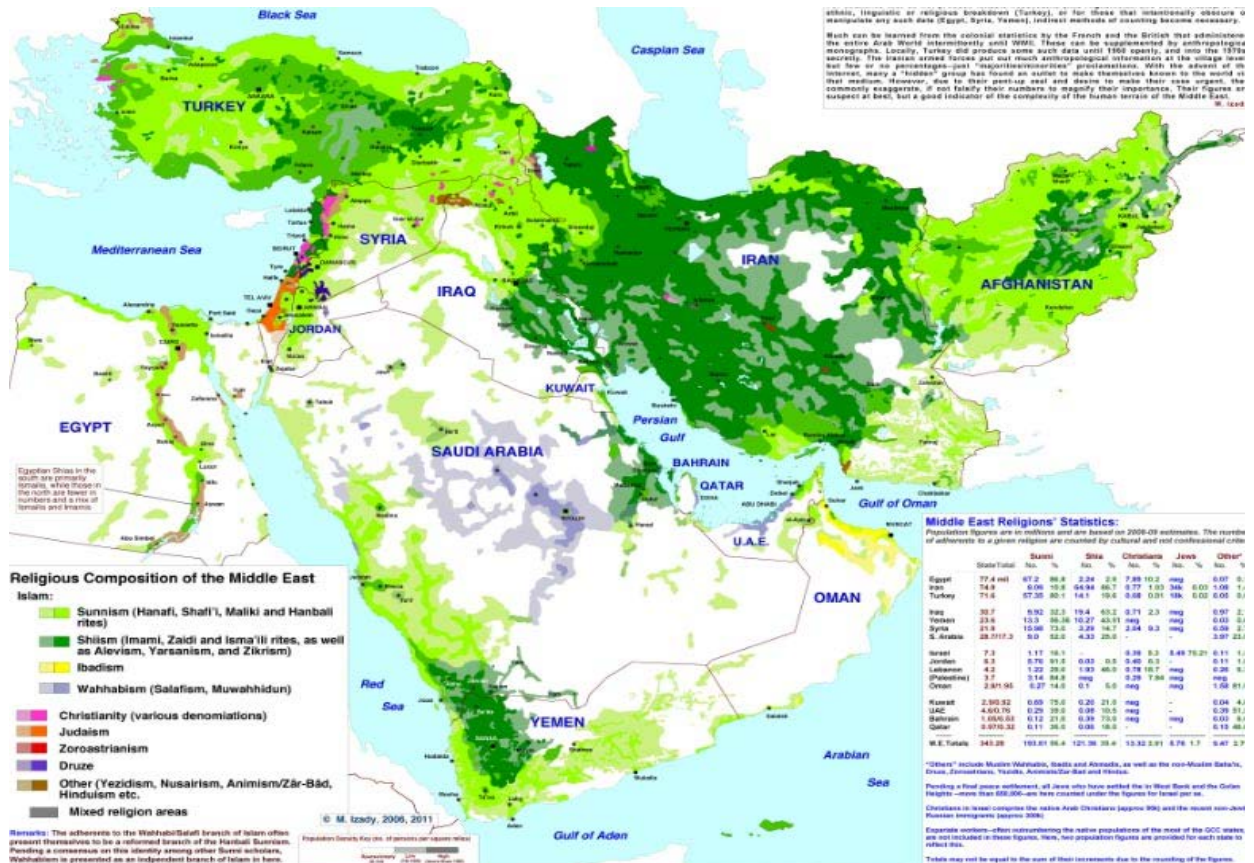


Imagen. Distribución religiosa Oriente Medio.

Fuente: «Identidades y divisiones en Oriente Medio». Wordpress.com

<https://elimperiodedes.wordpress.com/2015/11/26/identidades-y-divisiones-en-el-oriente-medio/>

A ello se suman movimientos transnacionales como el panarabismo o el panislamismo que acrecientan la fluidez de las identidades nacionales. Otros planos como son la distribución lingüística y cultural no son en absoluto baladíes, pero sus límites, más o menos, quedan comprendidos entre los anteriores. Turquía, Irán, el mundo árabe o la India son universos culturales que colisionan entre sí. Y tampoco se puede olvidar, como ya se ha señalado, la presencia de Estados, instituciones definidas territorialmente y construidas sobre códigos axiológicos occidentales y sin atender a las referidas líneas de fractura. Estas estructuras generan sus propias dinámicas y se dotan de intereses igualmente trascendentes y capaces de imponerse, como bien prueban por ejemplo la guerra Irán-Irak, la alianza sirio-iraní o los nacionalismos árabes de distinto signo.

Junto a los Estados —en su interior o distribuidos entre varios— conviven organizaciones preestatales como tribus, clanes, naciones, etnias..., que imponen su lógica e inciden en la formulación de políticas de los países, tanto hacia el interior como hacia el exterior.

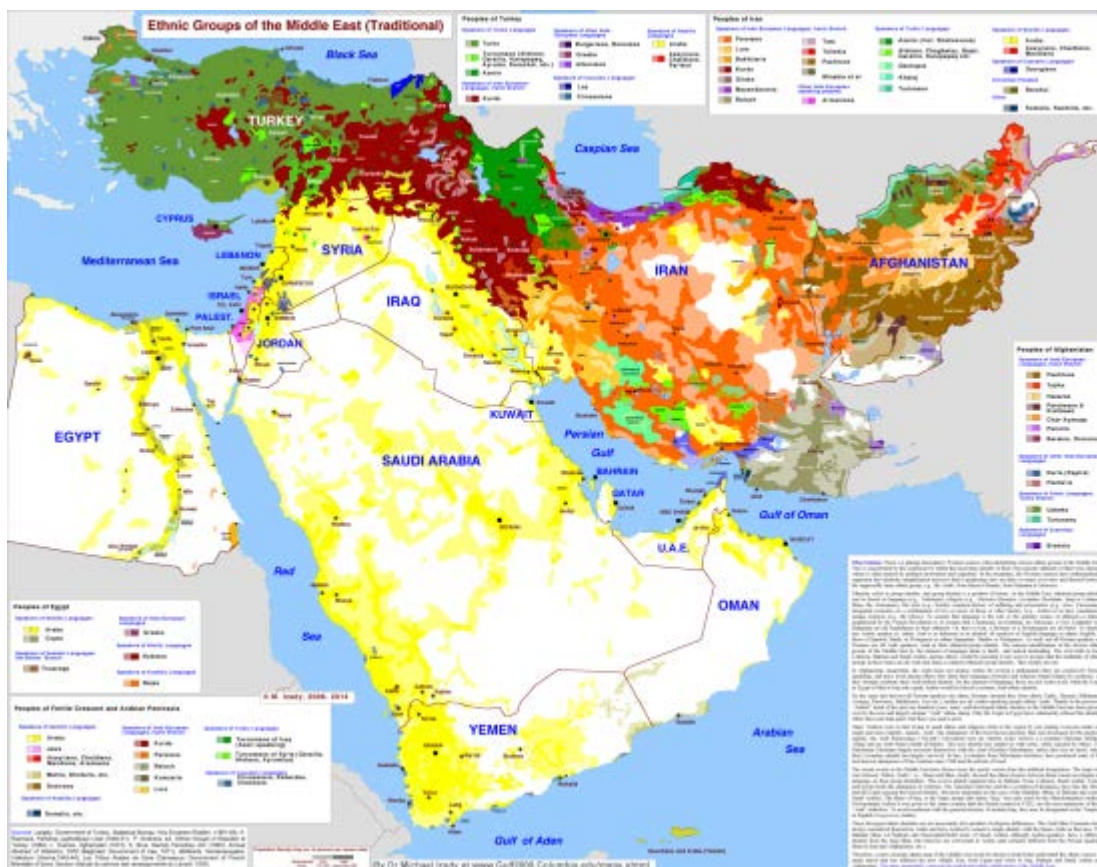


Imagen. Distribución étnica Oriente Medio.

Fuente: «Identities and divisions in the Middle East». Wordpress.com
<https://elimperiodedes.wordpress.com/2015/11/26/identidades-y-divisiones-en-el-orient-medio/>

El Estado, tal y como se presenta en el mundo musulmán, no es el resultado de la evolución de una forma de organización islámica, sino la consecuencia de una política de reformas, por un lado, y de la persistencia de las estructuras, los valores y los comportamientos del pasado, por el otro. Además, los Estados musulmanes, en general, son de creación reciente, carentes de un referente identitario en lo relativo a la forma política de gobierno.

De hecho, podemos considerar que una de las principales causas del heterogéneo fenómeno conocido como Primaveras Árabes reside en la falta de adecuación y encaje entre un modelo de Estado, ineficiente e ineficaz (los regímenes autoritarios solo cuentan

con la eficacia como fuentes de legitimidad), construido sobre parámetros occidentales, y unas sociedades cuyos códigos axiológicos y de distribución del poder son bien diferentes, lo que somete al sistema a múltiples tensiones y fricciones constantes.

La crisis económica en la ribera norte limitó los flujos financieros que lubricaban la unión de ambas piezas, y el sistema se agarrotó hasta colapsar como resultado del déficit de gobernanza y de la fragilidad del Estado. Esta situación, además, generó de forma colateral efectos sobre la identidad. Así, existe un sistema que no funciona y una alternativa que se presenta como solución, pero que no ha sido probada. La cuestión es que el islam no es el problema ni tampoco la solución, aunque probablemente sí forme parte de ella.

Es más, la implantación del modelo Estado ha logrado, al menos parcialmente, transformar las sociedades, cuando no fracturarlas, entre núcleo más o menos occidentalizado y otra parte que se aferra a los valores tradicionales y lo hace en un contexto de pobreza. A esto se suman otros factores, como la división entre el campo y la ciudad. El resultado origina roles distintos y establece límites tanto a los procesos de laicización como a los de islamización, como demuestran, en uno y otro sentido, los casos de Túnez, Turquía o Egipto.

Para el académico Bernard Lewis, los nombres adoptados por los nuevos Estados son expresión de su artificialidad: Iraq fue una provincia medieval con límites muy distintos de los actuales; Libia, Siria y Palestina son nombres de la Antigüedad que no se habían utilizado durante mil años, hasta el siglo XX; Argelia y Túnez ni siquiera existían como palabras en árabe; el mismo término servía para designar tanto a la capital como al país. No existe un vocablo en árabe para nombrar Arabia Saudí, a la que se denomina «el Reino Árabe Saudí», la «península de los árabes» o, simplemente, «el Reino». El motivo, a su juicio, no es que el árabe sea una lengua pobre, sino que no conciben su identidad en términos territoriales y étnicos².

No obstante, no son pocos ni irrelevantes los académicos que rechazan tal visión y consideran a los Estados como realidades existentes, hechos poco discutibles. Además, la postura de Lewis coincide, paradójicamente, con la de los radicales, para los que la supraestatalidad de la *Umma*, el *Dar al-islam* (tierra del islam), se ve hoy, en parte, sujeta

² LEWIS, Bernard. «La revuelta del islam», en VV. AA. *Dossier de La Vanguardia* 1/2002, p. 9.

a un proceso de fragmentación territorial impuesto artificialmente, fruto indeseado de la experiencia colonial y, por ende, desde la perspectiva occidental. Sin embargo, los hechos son tozudos: el Estado se ha consolidado e impuesto su lógica, de modo que incluso los procesos islamistas globales incorporan, en la práctica, un sesgo estatal. Como vaticinaba Oliver Roy a comienzos de los años noventa, se ha producido la integración y banalización de los movimientos nacionalistas, que han adquirido tintes islamonacionalistas, reabsorbiendo las tensiones centrípetas y centrífugas al tiempo que restaba valor geopolítico a su apuesta por la *Umma*³.

Pensemos en lo que fue el posconflicto en Irak, un maremágnum de guerras civiles que se liberaron al desaparecer el marco institucional que las contenía. Religiosos contra laicos; chiíes contra chiíes; kurdos y chiíes contra suníes; suníes y kurdos contra chiíes; suníes contra yihadistas; yihadistas contra invasores; ocupantes contra suníes, chiíes y kurdos; tribus contra tribus...⁴.

Las sociedades musulmanas son sociedades jóvenes (en la mayoría, el 60 % de la población tiene menos de treinta años) y están en ebullición; no son sociedades monolíticas, pues suelen integrarlas distintas razas y lenguas, ni tampoco estáticas. Su urbanización ha sido muy acusada, lo que ha provocado cambios en sus estructuras sociales y la proletarización de importantes sectores de la población. Esto se ha traducido, por ejemplo en Irán, en la creación de las milicias paramilitares *Basij* (los *sans-culottes* del siglo XXI, pero también la fuerza moral del régimen); la religión proporciona así a los colectivos anónimos una forma de integración y una identidad. Todo ello sucede mientras las estructuras políticas permanecen anquilosadas y son incapaces de responder a tales cambios.

A la presencia de elementos centrífugos en este escenario se suman también otros centrípetos, como la existencia de un basamento cultural común paralelo a la religión, aunque no del todo coincidente con sus áreas de implantación: las culturas turca y persa (que compiten entre sí y se extienden hasta Asia Central; por ejemplo, Tayikistán, país construido en torno al credo suní, es un país farsi) y la árabe, que se ha llegado a confundir con la ortodoxia islámica, trascienden fronteras y etnias.

³ FERNÁNDEZ-MOLINA, Irene. «Islamismo y relaciones internacionales» en *Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad "General Gutiérrez Mellado"*, tomo I. UNED, 2009, pp. 291-286, pp. 291-286.

⁴ BARM, Samuel. *Sunís and Shiites-Between Rapprochement and Conflict*. Pp. 87-93.

Esta extraterritorialidad de la *Umma* explica, por ejemplo, la colaboración transfronteriza de clérigos. Así, el jeque egipcio Yusuf al-Qardawi, residiendo en Catar, fue *muftí* supremo de los palestinos de Hamas; y el jeque Ibn Qatada, un jordano palestino residente en Londres, fue *muftí* del grupo argelino GIA⁵.

En Occidente, la unidad política es el Estado nación, que puede fragmentarse en distintos planos, uno de los cuales es el religioso. Sin embargo, para muchos musulmanes resulta difícil concebir una nación subdividida en grupos religiosos, y no más bien una religión dividida entre naciones⁶. El islam es, desde una aproximación purista, una nomocracia⁷, *Din, Dunya, Dawla*: religión, sociedad y Estado, sin un espacio exclusivo para la política; lo que, en una lectura inversa, dota a la política de todo el espacio.

La fractura religiosa y sus claves

Lo más relevante de la crisis de las grandes ideologías totalizantes con las que se cerró el siglo XX ha sido la mutación de las ideologías seculares tradicionales y su reconstrucción a partir de matrices culturales, religiosas y lingüísticas como formas de movilización e identificación colectiva, en un contexto potenciado por formidables multiplicadores mediáticos⁸.

La cultura de una sociedad enmarcada en el contexto de la civilización constituye un espacio difuso que encarna en sí mismo una propuesta de sistema de valores y normas. Núcleo vertebral de esta propuesta son tanto el lenguaje como el hecho religioso que en modo alguno son ajenos, no en vano y como apunta Durkheim: «Casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión»⁹.

En este sentido, algunos intelectuales musulmanes ya sostenían que el islam acabaría «girando sobre sí mismo, porque todo el discurso culturalista se basa en una confusión constante entre cultura y religión, convirtiendo a la cultura o a la religión en la causa determinante»¹⁰. Reacciones como las de los islamismos o los salafismos son expresión

⁵ SIVAN, Emmanuel. «The Clash within Islam», *Survival IISS Quarterly*, Vol. 45, Number 1. Spring 2003, pp. 25-45.

⁶ LEWIS, Bernard. «La revuelta del islam», VV. AA. Dossier de *La Vanguardia*. 1/2002, pp. 9.

⁷ ELORZA, Antonio. *Umma*. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

⁸ VILANOVA, Pere. En prólogo a DAVID, Charles-Philippe. *La guerra y la paz*. Icaria, Barcelona, 2008, p. 19.

⁹ DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 630.

¹⁰ KHADER, Bichara. «Terrorismo islamista localizado, terrorismo islamista globalizado. Un ensayo de definición», en VV. AA. *Afrontar el terrorismo*. Gobierno de Aragón, 2006, p. 186.

de tal diversidad. La globalización, como ya hemos visto, ha hecho que el islam se descubra a sí mismo.

El plano religioso se encuentra igualmente fragmentado, pues alberga tres fallas con elementos transversales: a las ya aludidas entre musulmanes/no musulmanes, y sunitas/no sunitas, habría que sumar una tercera, en torno a la interpretación —lata o intimista— del hecho religioso y al correcto sentido de la sociedad. Estos se situarían en los términos del debate bíblico entre el hombre y el sábado. Como ya decía Freund, numerosos conflictos «nacen de desacuerdos sobre la idea de perfección»¹¹.

El desencuentro en el mundo islámico —la temida *fitna*, la ruptura de la comunidad— surge a la muerte del Profeta y tiene como causa primera su sucesión, momento a partir del cual comenzará la divergencia. La cuestión se remonta incluso a una declaración del profeta Mahoma en Ghadir al-Khum. Los sunitas aceptan estas palabras, pero sostienen que no implicaban más que una declaración de afecto hacia su primo y yerno. Los chiíes, en cambio, consideran que, con sus palabras, el Profeta declaró inequívocamente a Alí como su sucesor y celebran el acontecimiento. Sin embargo, cuando el Profeta enfermó mortalmente, dejó a Abu Bakr a cargo de las oraciones, y posteriormente fue elegido por los dirigentes mequíes. A Abú Bakr le sucedió Omar; a Omar, Utman —que compilaría el Corán—, y a este, Alí.

La *Umma*, desde ese momento, se divide entre los legitimistas —aquellos que consideran que su sucesor debía ser un miembro de su Casa (*Ahl Al Bayt*), en concreto Alí, su primo y yerno, de su estirpe, y no el designado— y el resto. Los primeros tomaron el nombre de chiitas («el partido de Alí»), mientras que los otros, el grupo vencedor, se identificarían como los sunitas (de la palabra suna, «el procedimiento acostumbrado», «el camino trillado»). La evolución del califato con los sucesores del primer califa, Omar y, sobre todo, Utmán, así como el posterior asesinato de Alí consolidarían la fractura¹².

No obstante, hay «sectores revisionistas» que achacan la definitiva separación entre suníes y chiíes a la muerte del Estado califal en el 945, fecha de la escisión entre el islam árabe y el iraní, que traza una vía nacional de habla persa en el islam¹³. La religión sirve así para fortalecer una identidad nacional amplificando las líneas de fractura existentes.

¹¹ FREUND, Julián. *Sociología del conflicto*. Ediciones Ejército, Madrid, 1995, p. 197.

¹² MARTÍN, Javier. *Suníes y chiíes. Los dos brazos de Alá*. Los libros de la Catarata, 2008.

¹³ ARUFLO, Alessandro. *El mundo islámico. De Mahoma a hoy*. Editorial Popular, 2002.

Un tercer grupo, los jariyíes —«los que salieron»—, hace referencia a la deserción de un sector de partidarios de Alí, que lo abandonaron cuando este aceptó en Siffin un arbitraje entre él y su adversario, el omeya Muawiya, por haber contravenido, al ceder, la voluntad de Dios que lo había hecho líder. Por eso lo asesinaron. Hoy quedan menos de un millón y medio de jariyíes, la mayoría en Omán. Son ibadíes, la única rama que queda de este grupo. No se diferencian sensiblemente del sunismo, pues preconizan una rigurosa observancia de los preceptos coránicos y muestran gran resistencia a aceptar innovaciones (*bidá*). Las corrientes «fundamentalistas» han incorporado buena parte de sus debates.

El mundo suní y la experiencia wahabita

La práctica suní abarca el 80 % de los musulmanes. No reconoce ninguna autoridad religiosa concreta ni mediadora; sin embargo, algunos teólogos, por su prestigio personal, ejercen una gran influencia. Su práctica es tradicionalista y se manifiesta en la aceptación del orden establecido, así como en el cumplimiento de los preceptos coránicos y de los ritos fijados por la costumbre, dentro del marco territorial de las diferentes escuelas jurídicas. Estas, como se ha visto, no son religiones diferentes, sino que agrupan respuestas jurisprudenciales diversas. Para ello, se sirven o priman instrumentos jurídicos diferentes que aplican a una misma realidad: la analogía (*quiyas*), el consenso de los sabios (*ijma*) y el esfuerzo interpretativo (*ijtihad*). El resultado, sin embargo, es significativamente distinto.

T. E. Lawrence, más conocido como Lawrence de Arabia, a principios del siglo XX describiría a sus colaboradores árabes en los siguientes términos:

«Eran un pueblo de colores primarios, o, mejor dicho, de blanco y negro, que veía el mundo siempre con perfiles acusados. Eran un pueblo dogmático que despreciaba la duda, nuestra moderna corona de espinas. No comprendían nuestras dificultades metafísicas, nuestras interrogaciones introspectivas... para este pueblo todo era blanco y negro... vivían voluntariamente en los superlativos... jamás transigían... eran un pueblo de espasmos, de cataclismos, de ideas, la raza del genio individual... llegó a esa intensa condensación de sí mismo en Dios cerrando sus ojos al mundo y a todas las complejas posibilidades latentes en él... el solitario árabe no encontró felicidad que pudiera compararse a la contención voluntaria. Encontró el placer en la abnegación, en la renuncia, en la autocorrección... hizo de su desierto una nevera espiritual en la que conservó intacta, pero sin mejoras posibles, una visión de la unidad de Dios»¹⁴.

¹⁴ LAWRENCE, T. E. *Los siete pilares de la sabiduría*. Editorial Óptima, Barcelona, 2000, p. 25.

Existe dentro de esta religiosidad una práctica: la vía sufí, con sus agrupaciones o cofradías, lideradas por un maestro y próximas al misticismo; u otras populares, como el marabutismo, que venera a santones. Todo ello de difícil encaje en una ortodoxia que proscribía la mediación o cualquier culto distinto al de un Dios único, pues entraña cierta heterodoxia.

Las reformas político-religiosas no son desconocidas en el islam suní. Podemos proponer, como ejemplo, el caso de los almorávides¹⁵. El wahabismo, visto así, es otra tendencia que enlaza con la *jariyí*: se trata de un movimiento reformista, tradicionalista y regeneracionista, surgido en la Arabia del siglo XVIII de la mano de un clérigo hanbalí — una escuela más rigorista, partidaria del literalismo en la exégesis coránica—, Abd al Wahabb, muy influenciado por otro clérigo del siglo XIV, Ibn Taimiyya, buscó limpiar el islam de prácticas heréticas y restituir su pureza primigenia. Para ello se alió con la familia Ibn Saud, lo que, a la larga, convirtió al wahabismo en una religión de Estado; de hecho, el wahabismo y la Casa de Saud sirvieron a la fundación de Arabia Saudí.

La lectura wahabí del Corán es muy estricta y propone una vuelta a las fuentes. Más aún, según el dogma del Corán increado, consideran que este existe físicamente en los cielos, lo que lo hace perfecto. Enfatiza la idea del *Tawhid*, la confluencia de todo en torno a Dios, lo que no deja nada al margen de la religión. Igualmente, consideran clave el conocimiento pleno de todos los actos por parte de Dios, lo que implica la predestinación: todo se subordina a la glorificación de Alá, del Profeta y de sus compañeros¹⁶.

El wahabismo denuncia muchas prácticas y costumbres por considerarlas poco islámicas: no es partidario de la simple imitación (*taqlid*) de los antiguos; incluso, opina que el derecho medieval es erróneo toda vez que ya había perdido la referencia o era incluso herético. La teología wahabí —al igual que los jariyíes— reconocía en el mundo solo dos categorías: musulmanes y no musulmanes. Los que no pertenecían a la primera, esto es, que aceptaban hasta la última de sus propuestas y reglas, debían ser catalogados de infieles y doblegados. Siguiendo la estela de Ibn Taimiyya, promueve una utilización lata del *takfir*, de la excomunión: quien peca es un pecador, pero quien no sigue una sola de las reglas de la religión, que no son pocas, es un apóstata, lo peor.

¹⁵ FRADKIN, Hillet. «The Paradoxes of Shiism» en VV. AA. *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol 8.

¹⁶ FAHER, Mourad. «La exégesis wahabí del Corán» en *Dossier La Vanguardia*, n.º 10/2004, pp. 54-56.

Este discurso condena a sufíes y chiíes, a quienes acusa de politeístas, así como ciertas tradiciones y costumbres: fumar, escuchar música, bailar, afeitarse la barba, visitar las tumbas, e incluso, para algunos, hasta la risa; cualquier elemento que suponga una desviación respecto de Dios. A su visión iconoclasta de la religión se le imputa la destrucción de las tumbas del Profeta en Medina y de Husein en Kerbala, un golpe en la columna vertebral chií, al considerar que solo a Dios se le debe veneración.

Fieles a sí mismos, rechazan el término «wahabí» por considerarlo despectivo y reivindican la denominación de «islam verdadero». Sin embargo, es imposible una coincidencia plena entre teoría y práctica, entre ortopraxis y ortodoxia: ser asintótico con la excelencia obliga a depuraciones constantes. Lo cierto es que el wahabismo, en aplicación del mandato de la *Dawa* y con los recursos del petróleo, enviaría predicadores por todo el mundo, difundiendo su visión del islam y presentándola como la única posible tanto en el norte de África como en Asia Central. La influencia wahabí caló en Afganistán ya en el siglo XIX y, desde la década de los 70, en Sudán, el norte de Nigeria y en Banda Aceh (Indonesia)¹⁷; pero también ha convulsionado el norte de África. El wahabismo y el deobandismo se encuentran en las raíces de muchos movimientos radicales.

La instrumentación del wahabismo (junto a odios atávicos) en el contexto de la Guerra Fría forzó la retirada de las tropas soviéticas de Afganistán y perturbó seriamente el orden soviético en Asia Central. Además, mostró a sus adeptos que la lucha armada contra una superpotencia podía resultar exitosa, infundiendo esperanza en individuos radicalizados a quienes se les había dado instrucción, experiencia de combate y prestigiado delante de sus conciudadanos (en Argelia, por ejemplo, y ya se ha dicho, estos excombatientes, en no pocas ocasiones, cambiaron su apellido por *al afganí* y crearon una estética que alternaba el *kemis* con prendas militares). Estos, a su vez, se convirtieron en nuevos y diseminados polos de radicalización.

Desde los años 70 se ha producido un retroceso de las políticas panarabistas en beneficio de los Estados que forman parte de la nación árabe y, de modo paralelo, un incremento del panislamismo. Es más, podría decirse que el panislamismo, construido, eso sí, desde una cultura wahabí, ha sustituido al panarabismo, integrando a otras etnias y legitimando con ello su presencia a nivel global¹⁸.

¹⁷ <http://www.mediterraneosur.es/fondo/wahabi.html>

¹⁸ FERNÁNDEZ-MOLINA, Irene. *Op. cit.*

El chiismo

Los chiíes suponen una horquilla entre un 12 y un 20 % de la población estimada de la *Umma*, la comunidad de creyentes, entre unos 120 y 250 millones de fieles, siendo la rama del islam que mayor crecimiento ha experimentado en los últimos años¹⁹. Su área de preponderancia se sitúa en todo el Oriente Medio y alcanza hasta la India, pudiendo hacerse una clasificación en tres grandes categorías: chiíes árabe parlantes, chiíes persa parlantes y chiíes urdu parlantes²⁰.

En lo que se refiere a su distribución geográfica hay que reseñar que es mayoritario en Azerbaiyán (75 %), Baréin (61,4 %), Irán (93,5 %) e Irak (62,5 %); se sitúa en porcentajes considerables en el Líbano (41 %) y Yemen (47 %); y se encuentra en clara minoría en Kuwait (30 %), Paquistán (20 %) —este Estado fue fundado por el líder indio chiita Alí Jinnah—, Siria (15,3 %), Turquía (20 %), Emiratos Árabes Unidos (16 %) y Arabia Saudí²¹.

A Irán se le imputa ser el eje vertebrador del llamado «arco chií», que abarcaría las diferentes comunidades de esta religión en Oriente Medio. Esta teoría fue expuesta, en 2004, por el rey Abdalá II de Jordania, haciendo referencia a un supuesto movimiento panchií accionado desde Irán y que alcanzaría a todos los países con preponderancia de dicho credo (por ejemplo, en 1981 activistas chiíes promovieron un golpe de Estado en Baréin y obreros chiíes ocasionaron disturbios en Arabia Saudí).

No obstante, hablar de un arco chií resulta exagerado, pues cada país ha generado intereses de su propio cuño, por ejemplo, en el enfrentamiento entre Armenia y Azerbaiyán por el control del enclave de Nagorno Karabaj, Irán y Rusia han apoyado tradicionalmente a la cristiana Armenia, enfrentándose así con Turquía. Irán ha olvidado en este caso cualquier sentimiento de unidad panislámico o panchií. Y es que poseedor de una numerosa minoría azerí en su propio territorio, lo menos que podía desear era el fortalecimiento de Azerbaiyán, como así ha sido.

¹⁹ DEL PINO, Domingo. «Chiitas contra sunitas», *Revista Española de Defensa*, n.º 246. Noviembre 2008, pp. 62-67.

²⁰ MARTÍN, Javier. *Suníes y chiíes. Los dos brazos de Alá*. Los libros de la Catarata, 2008.

²¹ DEL PINO, Domingo. «Chiitas contra sunitas», *op. cit.*

En 1501, el advenimiento de la dinastía Safaví en la antigua Persia sirvió a su unificación y puso a la religión al servicio de una dinastía, forzó la conversión de no pocos grupos y contribuyó a la creación de una estructura religiosa —hecho inédito en el mundo islámico— que primero se sometió al régimen y sirvió a sus propósitos, reforzando el aparato del naciente Estado, pero después se alzó contra él imponiendo sus dinámicas²². El chiismo quedó constituido en un elemento identitario persa. A la contra, los chiíes de origen árabe quedaron lastrados como quintacolumnistas; mientras los grupos culturalmente persas pero sunís (como los tayikos) también vieron afectada su identidad. Los chiíes sostienen que el liderazgo de la comunidad corresponde a una línea de los descendientes de Alí, el último de los cuales se encuentra en ocultación. Estos poseen la doble condición de líderes religiosos y políticos y reciben el nombre de imanes. En tanto no llega el último, la comunidad cuenta con la orientación de expertos juristas, razón que subyace en la creación de una jerarquía eclesiástica.

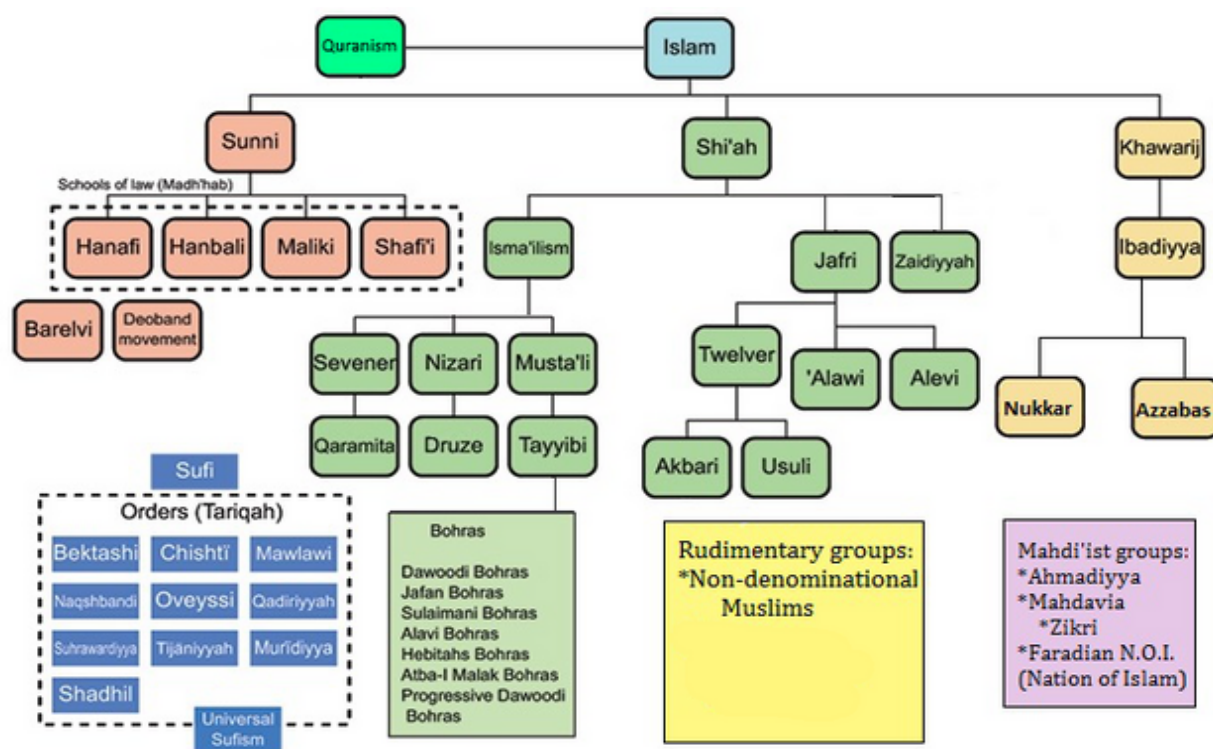


Imagen. Ramas del islam.

Fuente: Wikipedia.

Además, el chiismo no es monolítico y cabe distinguir dos tipos principales: duodecimanos (el grupo mayoritario) y septimanos (o ismalíes, surgido cuando, al

²² MARTÍN, Javier. *Sunís y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

fallecer el sexto Imán Yafar al Sadiq, le sucedió Musa al Kazim, en vez de su primogénito Ismael que fue desheredado por razones no suficientemente explicadas; una de sus ramas tiene por representante al Aga Jan). Un tercer tipo muy minoritario sería el de los quinquemanos o zaydíes (un grupo con una teoría más populista próxima a los jariyíes). El número (12, 7 o 5) designa al último de los imanes legítimos de la línea, cuyo retorno tras la ocultación traerá de nuevo la justicia al mundo.

A ellos hay que añadir ciertos cultos situados en la periferia del islam. Estos surgieron del chiismo o de ramas anteriores, o bien mezclaron ideas musulmanas y de otras religiones, aunque no siempre son considerados musulmanes. Los más destacados son los drusos y alevíes. Desde el punto de vista del carácter de los imanes, se dividirían en zaydíes (el imán es solo un líder); intermedios (el grupo mayoritario: el imán es hereditario y está guiado por Dios); y extremistas o *ghulat* (el imán es una manifestación de Dios, por lo que son considerados no musulmanes, como es el caso de los drusos).

Los chiitas no se diferencian del sunismo en el dogma, aunque sí en algunos elementos doctrinales (tienen su propia colección de hādices) y, sobre todo, su praxis. Creen en la omnipotencia de Alá, la infalibilidad de Mahoma y el advenimiento del juicio final, si bien matizan estos conceptos; no obstante, el papel central que se le otorga al retorno del imán oculto, que regresará al final de los tiempos para restablecer la justicia, puede eclipsar otros conceptos fundamentales²³.

En los principios de la religión (Usul-ad-Din) se diferencian en el Adl (la autonomía del individuo frente a la justicia divina) y sobre todo en la Imama, esto es, en la autoridad de los imanes, líderes de la comunidad y capaces de interpretar el sentido oculto de las escrituras; estas se reconocen así incompletas sin esa referencia mística. Esto, dota a la religión de un componente esotérico frente a la exaltación sunita de la exégesis literaria²⁴.

Para el chiismo todo gran profeta está acompañado en su misión por un imán. Set fue el imán de Adán; Sem lo fue de Noé; Aron o Josué de Moisés; Pedro o los apóstoles de Jesús; Alí y sus descendientes de Mahoma. Los profetas hicieron llegar la palabra en forma de libro y presentan la letra de la revelación, pero es una escritura codificada que debe descifrarse; el imán es el que penetra la dimensión esotérica y la transmite a los

²³ MARTÍN, Javier. «Los chiíes», *Revista Foreign Policy*. Abril/mayo 2006, pp. 14-21.

²⁴ ARUFLO, Alessandro. *Op. cit.*

iniciados dando pie a una religiosidad prodigiosamente fértil. El Corán es así el «guía silencioso» y el imán es el «Corán hablante»²⁵.

Todo ello ha generado una doctrina diferente en ámbitos jurisprudenciales: divorcio, peregrinaciones, culto a los santos, conceptos como la *taqiya* (ocultación de la fe, esencial para su supervivencia), la *muta* (matrimonio temporal) o, en cuestiones menores, como introducir la frase «doy fe de que Alí es el amigo de Dios» en la llamada a la oración (el *adhan*)... Pero también, y sobre todo, ha producido una concepción diferente de la vida²⁶.

Especial mención merecen los alauitas (en atención al papel de Alí), alawitas, ansaris o nusayries (en atención a su fundador, el chií Muhammad Ibn-Nusayir, que, a la muerte del undécimo imán, se proclamó *Bab* [Puerta de la Verdad], una figura clave de la teología chií, término con lo que se subrayan sus diferencias con el islam). Esta religión tiene un carácter hermético (el conocimiento de su fe es gradual y, en su plenitud, lo poseen unos pocos escogidos, lo que facilita el mito y la desconfianza), esotérico y sincrético (con elementos e incluso fiestas suníes, chiís y cristianas), y divide a su comunidad en iniciados y profanos. Además, incorporan otros textos sagrados del Corán.

Los alauitas no son proselitistas y creen que los seres humanos son estrellas caídas del cielo: deben reencarnarse siete veces para ocupar nuevamente un lugar en los cielos, donde Alí es el príncipe. De hecho, algunos consideran a Alí una encarnación de la divinidad que creó al profeta Mahoma de su propia luz²⁷.

Es una rama que algunos integran en el islam chií duodecimano y otros no, imputándole la condición de herejía, aunque ellos reclaman para sí la condición de musulmanes. Son entre dos y tres millones de fieles, distribuidos entre el Líbano, Antioquía (Turquía) y Siria²⁸. La familia del presidente Asad, que gobernó Siria hasta 2024, pertenecían a este credo; de hecho, el partido Baaz [Renacimiento] fue creado por un alauita y un cristiano y quedó en manos de la minoría alauita, sobrerrepresentada en el Ejército sirio de entonces. Así, «el inicial panarabismo baazista se ha transformado en un nacionalismo

²⁵ AL GHARBI, Iqbal. *El chiismo y el Magreb*. Akkar/Ideas, Primavera 2009, pp. 20-21.

²⁶ MARTÍN, Javier. *Suníes y chiíes. Los dos brazos de Alá*. Op. cit.

²⁷ <http://www.abc.es/20120624/internacional/abci-alauitas-siria-Asad-201206221553.html>

²⁸ <http://www.mediterraneosur.es/>

gran sirio, la sensibilidad laica se ha desviado hacia una hegemonía confesional alauita, y el socialismo moderado en un liberalismo económico autocráticamente dirigido»²⁹.

Una problemática de definición parecida sucede con los drusos, otra minoría en torno a un millón de creyentes, estratégicamente ubicada entre el Líbano, Israel, los territorios palestinos, Siria y Jordania, que durante siglos han sufrido persecuciones y mantenido una alianza estratégica con Israel. Es también una religión iniciática, muy hermética y poco conocida, que cree en la resurrección y en la reencarnación; considera que el Corán no establece el dogma definitivo e incorpora a su credo otros textos. Los drusos son monoteístas estrictos: creen en un Dios único, pero en sus libros secretos se santifica al califa Al Hakim como su «más perfecta encarnación», cuyo retorno esperan, pues permanece en ocultación³⁰.

Como otras minorías del Oriente, los drusos oscilan entre el repliegue frente a las amenazas, el separatismo, y el nacionalismo árabe. Como ocurrió con los alauís, para facilitar su ascenso social, se enrolaron en el ejército y militaron en el partido Baaz. Alauís y drusos, que no siempre han convivido en paz, constituyen, aunque no con la misma importancia, lo que aún queda del régimen sirio de Asad y ocupan una posición clave en el Líbano³¹. De hecho, la presencia de estas minorías ha dado siempre un importante juego político. Tras la caída del Imperio otomano, por ejemplo, los franceses se apoyaron en alauitas, cristianos y drusos para compensar el poder sunita. Otro tanto sucede en el Líbano con el maronismo político y las alianzas de minorías³².

El chiismo duodecimano tampoco es un todo unitario, ni mucho menos, es un conjunto de mundos con espacios de indefinición. En el chiismo siempre ha habido diferentes *marja-e taqlid* (fuentes de emulación, el máximo nivel jerárquico) líderes religiosos a imitar por los creyentes y nunca uno solo, con lo que su pluralidad y diversidad estaban aseguradas; además, pertenecen a distintas naciones y escuelas (colegios) que rivalizan entre sí. Sus enseñanzas y mandatos morían con ellos³³.

²⁹ Ibídem.

³⁰ <http://www.mediterraneosur.es/>

³¹ ALCOVER, Tomás. «Los drusos una minoría irreducible y ensimismada». <http://blogs.lavanguardia.com/beirut/los-drusos-minoria-irreducible-y-ensimismada>

³² MNEIMNEH, Hassan. «The arab reception of Vilayat-e-Fasqih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din», *Current trend in Islamist Ideology*, Vol. 8.

³³ MARTÍN, Javier. *Suníes y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

Consecuentemente, cada comunidad chií tiene intereses propios, lo que genera conflictos interchiíes. Incluso dentro de la misma rama y escuela subsisten importantes rivalidades personales y doctrinales, que han llevado hasta el asesinato de grandes líderes, como el gran Ayatolá Mohamed Baquir al-Hakim³⁴. Es más, ni siquiera la autoridad de Jomeini permaneció incontestada en Irán; de hecho, algunos de sus pares no aceptaron ni su autoridad ni sus propuestas más relevantes. Situación que se da con más fuerza en el chiismo de países del entorno, como con el ayatolá Fadlalá, fundador del grupo ideológico Hezbolá. No obstante, también existen puntos de convergencia, como las ciudades santas y, especialmente Kerbala, donde está enterrado el imán Husein³⁵.

El chiismo es una religión en la que coexisten quietismo y radicalismo, teocracia y laicismo; todo ello resulta posible sin necesidad de salirse de la misma, acudiendo a la doctrina. Plantea como conceptos clave la injusticia, la legitimidad y el martirio, mientras se presenta como la religión de los desposeídos. Y es que históricamente, los chiíes han sufrido trece siglos de marginación social (fuera de la antigua Persia y, durante un siglo, en el Estado indio de Awadh); han sido una minoría dominada, oprimida y desheredada, cuya historia estaba ligada a la lucha por restaurar la ley de Dios. El desposeimiento y opresión los hicieron los parias del islam, pero también modelaron su carácter: una personalidad paciente, desconfiada, fiera y, a la vez, con una inmensa capacidad de sufrimiento. Como decía Kapuscinski: «El chií es, sobre todo, un opositor implacable»³⁶.

La injusticia del trato a Alí refleja a una comunidad en permanente rebeldía. El chiismo así es una contracultura³⁷. Dota a los discursos de un sentido mesiánico, así como de narrativas y retórica: todo un lenguaje de contestación al que se añade el sentimiento de agravio y humillación de una minoría perseguida secularmente³⁸. De este modo, la exclusión social y la irrelevancia económica se han traducido en la exclusión de los excluidos por parte de los tradicionalmente excluidos, mediante la afirmación de un

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ MARTÍN, Javier. *Los chiíes*. *Op. cit.*, pp. 14-21.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ AL GHARBI, Iqbal. *Op. cit.*, pp. 20-21.

³⁸ YANN, Richard. *El islam chií*. Ediciones Bellaterra, Madrid, 1998.

conjunto alternativo de valores articulados en torno a la religión³⁹, que se plantea como más perfecta.

Todos los regímenes árabes, desde esa perspectiva, son tildados de ilegítimos. Es más, los chiitas árabes han vivido bajo regímenes que no reconocían expresamente su identidad, y cuyas características se transformaron de chiíes arabohablantes a arabochiíes, y de ahí a chiíes árabes. El rasgó chií se hizo así más relevante que cualquier otro de los elementos identitarios, como la etnia, la clase económica, la religión o la cultura⁴⁰.

El choque entre chiitas y sunitas

Escribía Freud en *El malestar en la cultura* que los grandes conflictos no se producen entre las grandes diferencias, sino sobre las menores. La diferencia, por definición, rompe con la homogeneidad y genera asimetría, lo que impide que el individuo o grupo de individuos se puedan proyectar en el otro. Al mismo tiempo, aunque estas diferencias no son lo suficientemente grandes para impedir el encuentro, dificultan el reconocimiento, la empatía y la alteridad, lo que convierte la relación en conflictiva; paradójicamente, cuanto menor es la diferencia, más intensa se vuelve la tensión. Por eso, las guerras civiles son las más enconadas: la violencia se usa para resaltar y hacer absolutos los matices que enfrentan a las partes.

Igualmente, los conflictos religiosos se producen normalmente con la aparición de corrientes heterodoxas, es decir, las herejías. La razón es que, implícitamente, estas implican un cuestionamiento de quienes mantienen la ortodoxia y exigen su rechazo extremo. Son las ramas de una misma religión las que plantean el conflicto más enconado⁴¹.

Los grandes conflictos no son intercivilizatorios, sino intracivilizatorios, entre próximos. En este sentido, no debe ignorarse que el cristianismo deriva del judaísmo, con el que

³⁹ CASTELL, Manuel. «La era de la información: economía, sociedad y cultura», *Volumen III: fin de milenio*. Alianza, Madrid, 2000, p. 425.

⁴⁰ MNEIMNEH, Hassan. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din», *Current trend in Islamist Ideology*, Vol. 8.

⁴¹ STORR, Anthony. *La agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 101.

estuvo enfrentado; y, significativamente, Dante⁴² ubicaba a Mahoma en su obra en el infierno de los herejes, por la influencia del cristianismo nestoriano en el Corán.

El enfrentamiento entre suníes y chiíes es un enfrentamiento sectario que se nutre más de razones políticas que de desavenencias étnicas, culturales o religiosas, si bien encuentra en ellas su clave legitimadora e inspiradora. Bajo este prisma, la contraparte deja de ser «el otro» para sufrir un proceso de metamorfosis que le lleva a ser permanentemente demonizado. Ya no se cuestiona el derecho del otro frente al mío, sino el derecho del otro a ser y a tener en igualdad.

El enfrentamiento, además, se transforma en político, pues, como recuerda Carl Schmitt: «Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos»⁴³. Por ejemplo, la teología puede ayudar a comprender al Dáesh o Al Qaeda, pero el análisis debe trascender y desarrollarse a nivel político.

Así los suníes acusan a los chiíes de ser heréticos, al creer que Alí dispone de un estatus divino, lo que es grave delito en el islam, es decir, de ser asociadores (*shirk*, asociar otros dioses a Dios) y politeístas (de la misma manera que acusan a los católicos por el dogma de la Trinidad). Razón por la que igualmente les imputan ser hipócritas (*munafiqun*) y faltar de corazón a la fe.

Además, la doctrina de la infalibilidad de los imanes sitúa a estos, a juicio de los suníes, al mismo nivel que el profeta Mahoma, lo que, de facto, cuestiona su carácter de último y sello de los profetas. Para los wahabíes, el chiismo presenta al Corán como imperfecto, toda vez que no puede interpretarse por sí mismo y debe ser interpretado correctamente por los imanes. Entre las creencias más populares de este colectivo destaca creer que a los chiíes les resultaba lícito matar suníes (*nasibi*)⁴⁴.

El resentimiento de los chiíes hacia los suníes es menos acusado. Suelen comparar a los wahabíes con los jariyíes, gentes que exceden los límites (*ghuluw*), nómadas incultos que tras islamizarse han vuelto a la ignorancia de la vida en el desierto y son agentes

⁴² Canto III.

⁴³ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza editorial, Madrid, 1991, p. 67.

⁴⁴ BARM, Samuel. *Op. cit.*

occidentales. Se presentan, frente a ellos, como producto de una civilización más refinada y superior (*shu'ubiyyah*)⁴⁵.

En clave teológica, consideran que el Corán no incluye toda la revelación y que algunos versículos han sido omitidos (más concretamente los que daban el poder a Alí: Surat al-wilaya y Surat al-nurayn), así como algunos hádices fueron deliberadamente olvidados. Sin embargo, no los reintroducen porque eso equivaldría a generar una nueva religión, aduciendo que, aceptando el ejemplo de Alí, que lo toleró, pretenden preservar la comunidad. Además, para los chiíes, las referencias a Abu Bakr, Omar y Utman —los tres primeros sucesores del Profeta, cuyo proceder y dichos son una referencia para los sunitas y, particularmente, para los salafistas— resultan execrables, puesto que usurparon el poder del sucesor legítimo, lo que les invalida como ejemplo.

A título anecdótico, cabe reseñar que este odio ha llevado a que *hackers* wahabitas se hayan enfrentado a *hackers* chiitas en el ciberespacio y viceversa. Por el contrario, movimientos panislámicos como los Hermanos Musulmanes ven refrendada su militancia antichií por el alcance de su apuesta. Los sunitas pueden compartir mezquita con los chiitas, de hecho, en Madrid lo hacen, aunque, cuando las comunidades son extensas, cada rama tiene las suyas propias. Para quién no conoce el mundo islámico resulta difícil distinguirlos, especialmente si son conversos europeos.

En el terreno de los hechos, el chiismo ha sido históricamente objeto de persecución (de ahí su doctrina de la *taqiya* que permite ocultar su fe). Grupos deobandis están detrás del asesinato de los hazaras en Afganistán; en Arabia Saudí los chiíes no encuentran acomodo para su identidad. Su distribución a lo largo del área del golfo Pérsico, más rica en petróleo, no ayuda precisamente a la pacificación; y son vistos —o se les presenta— en no pocas ocasiones, como la quinta columna de Irán en la región. En Malasia el gobierno de Mahtair, a finales de los noventa, realizó una campaña contra la herejía chiita.

El rey de Arabia Saudí Abdel Aziz llegaba a decir en 1910: «Odiamos a los turcos solo un poco menos de lo que odiamos a los persas, debido a las prácticas infieles que han introducido en nuestra fe». Curiosamente, las razias wahabíes determinaron que un amplio porcentaje de árabes de Mesopotamia se convirtiera al chiismo. Y fueron los

⁴⁵ *Ibidem*.

ancestros de los wahabíes que hoy claman por un nuevo califa los que, de la mano de los británicos (con los que tenían una alianza estratégica que heredaría después EE. UU.) se alzaron contra el turco y propiciaron su caída en beneficio de una potencia cristiana; obviamente, quieren un califa, su califa, esto es, a su imagen y semejanza.

Ambos bloques han generado movimientos islamistas que se impregnan de sus tradiciones. El islamismo suní (mayoritariamente de tradición wahabita y deobandi) es hanbalí (Qutb, Hassan Al Turabi, Abdallah Azzam...) y se retrotrae al pasado, frente a un islamismo chií (Alí Shariati, Jomeini...) más coherente por la importancia de su dimensión jurídica y reconducido a través de una escolástica clerical. Pero eso no quita que exista un populismo basiji, aunque intelectualmente más sólido⁴⁶.

Los márgenes del conflicto entre sunitas y chiitas oscilan, pendularmente y aún sin solución de continuidad, entre el taqarub (la reconciliación) de signo ecuménico y el takfir (la excomunión) por su carácter herético. Y el recorrido del péndulo ha demostrado ser de tramo corto y depender del interés de quien lo puede mover.

Y es que ya en el siglo XVIII Nadir Shah⁴⁷ intentó que se reconociera al chiismo como una madhab más, esto es como la quinta escuela coránica del islam. Otras grandes figuras del islam también han planteado durante el siglo XX, la creación de una escuela ja'afari, lo cual fue visto como una instrumentación chií⁴⁸. En 1959, Mahmoud Shaltut, rector de la prestigiosa universidad Al-Azhar de El Cairo, reconoció al chiismo como una escuela ja'afari sin distinguos especiales respecto de las demás escuelas coránicas del mundo suní. Por tanto, ignoró su condición de herejía que hacía de la conversión al chiismo un compromiso con el paganismo⁴⁹.

Iguales esfuerzos se hicieron desde el mundo chiita, comenzando con el propio imán Jomeini promoviendo, por ejemplo, la figura de Abú Bakr. No obstante, aceptar a los chiitas como una quinta escuela coránica es difícil porque los dictados de cualquiera de estas son válidos para las demás.

La visibilidad del régimen iraní, enfrentándose a Israel y Estados Unidos o desarrollando su programa nuclear, le han dado, en el pasado, popularidad y reconocimiento en el

⁴⁶ FRADKIN, Hillet. «The Paradoxes of Shiism» en VV. AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.

⁴⁷ Shah de Persia, fundador de la dinastía de los afsáridas.

⁴⁸ ELAD ALTMAND, Israel. «The Suní-Shi'a Conversion Controvers», *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 5. Washington Hudson Institute, 2007.

⁴⁹ Ibídem.

mundo árabe, lo que junto a las actividades misioneras organizadas (profesores, centros culturales..., un «poder suave») se ha traducido en un notable incremento en el número de conversiones al chiismo procedentes del mundo sunita (Argelia, Siria, Libia, Líbano...); esto ha generado desconfianza y un posicionamiento hostil de quienes una vez se habían sentido receptivos a las ideas de comunión, además de provocar la respuesta institucional de los países sunitas.

Así, el jeque Qardawi —presidente entonces de la Asociación de Ulemas Musulmanes y que había sido receptivo a la idea de una quinta escuela— definió en 2008 a los chiíes como «musulmanes herejes peligrosos, armados con millones de dólares y dirigidos por cuadros bien entrenados que intentan invadir con misioneros a las sociedades sunitas», y los acusó de haber intentado entrar por la vía de las cofradías. Más tarde pidió: «Que no invadan mi país. Mi país es sunita y ustedes, los chiitas, no tienen por qué diseminar su secta en mi país, porque si lo hacen tendré que defender mi secta y decir que vuestra secta no vale nada, y tendré que pregonar que ustedes están diseminando el mal en la tierra del bien»⁵⁰. Con el conflicto sirio, su posición se extremaría aún más.

La visibilidad de Irán dio esperanzas a las minorías chiíes no integradas que se sumaron a sus propuestas, pero también dificultó el proceso de asimilación y encontró el discurso antichí ante el aumento de poder de un actor no árabe que ponía en riesgo la visión nacionalista e identitaria de otros actores árabes. De hecho, Irán ha transferido al islam el sentimiento vindicativo chií; por ello trata de presentarse como el paladín de un islam perseguido y guardián de sus esencias. No obstante, los puentes entre suníes y chiíes también pueden servir, a su vez, para el aislamiento estratégico de Arabia Saudí.

Política exterior y planos de fractura. La instrumentación de la identidad y sus fallas. El dualismo de cultura e intereses

La diferencia, en tanto que fuente y origen de la asimetría, no solo es causa de los conflictos, sino también un concepto operativo capital pues los conflictos son «mezclas de manipulaciones conscientes y dirigidas, de complicidades y negligencias inconscientes»⁵¹. Así, la religión se ha utilizado para legitimar conflictos cuyos

⁵⁰ DEL PINO, Domingo. *Op. cit.*

⁵¹ VERSTRYNGE, Jorge. *Una sociedad para la guerra*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1979, p. 56.

fundamentos poco tienen que ver con lo trascendente, para ampliar la base social de gobiernos en el poder, para vertebrar un discurso de oposición, para justificar la guerra... confirmándose con ello el *dictum* de Clausewitz: «Tras la niebla de la guerra, siempre se esconden otros conflictos»⁵².

La palabra fanático proviene de *fanum*, que en latín significa templo⁵³, término que no solo se utiliza en el plano religioso sino también en el político⁵⁴. Recordando de nuevo la naturaleza política de los enfrentamientos religiosos con palabras de Carl Schmitt: «Los enfrentamientos religiosos morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo en base a la distinción amigo-enemigo. Pero si llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo no es ya religioso, moral o económico sino el político»⁵⁵.

Y es que los rasgos identitarios, pese a ser «comparativamente neutrales», contienen elementos míticos: son «portadores de una carga emocional». Se produce una transferencia de sacralidad desde la religión a la nación, y también a la ideología⁵⁶, que parece retornar a aquella, haciendo que resulte, sociológicamente hablando, de mayor relevancia el concepto de «lo sagrado» que el de Dios⁵⁷. Según palabras del Profeta, y que ya hemos referido: «El imán (la fe) es interior, el islam es exterior». A veces, y haciendo uso de esta dualidad, se produce por extensión una confusión interesada entre religión y cultura.

La religión —para algunos, el factor olvidado de las relaciones internacionales⁵⁸— en su fusión con la geopolítica actúa como un elemento discursivo más⁵⁹. El retorno de la religión a las relaciones internacionales que no pocas veces se han medido desde la perspectiva del realismo político supone un reto a la creatividad⁶⁰. Es lo que Kepel llama la revancha de Dios⁶¹. La religión se confunde pues con una entidad no religiosa, con un Estado o con una nación y entra en su juego, un juego político.

⁵² CLAUSEWITZ, Carl Von. *De la guerra*, t. II. Ministerio de Defensa, 1999, p. 553.

⁵³ Por las prácticas de los sacerdotes de la diosa Cibeles.

⁵⁴ SCHMITT, Carl. *Op. cit.*

⁵⁵ *Ibídem*, p. 33.

⁵⁶ GLOVER, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 203.

⁵⁷ ARON, Raymond. *Op. cit.*, p. 55.

⁵⁸ JOHNSTON D. y SAMPSON, C. *La religión el factor olvidado de las relaciones internacionales*. PPC, 2000.

⁵⁹ CAIRO CAROU, Heriberto. «Fundamentalismo cristiano». *Op. cit.*, p. 118.

⁶⁰ IRANZO DOSDAD, Ángela. *Op. cit.*, p. 141.

⁶¹ KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1991.

El cruce entre las diferentes líneas de fractura conforma un escenario especialmente complejo en Oriente Medio, donde pueden activarse distintos planos por diversas vías y los actores poseen intereses significativamente diferentes. Agentes externos, junto a otros internos altamente fragmentados, conforman una suerte de *wija* en la que todo parece cambiar de modo difícilmente predecible, excepto la realidad del ciudadano que, mayoritariamente, permanece en su miseria. Es la maldición asociada a los dientes de dragón de la mitología clásica: la división interna y la rivalidad intermusulmana.

Así, la invasión de Iraq generó un vacío geopolítico, alterando los equilibrios de poder y visibilizando las fallas entre suníes y chiíes, al situar esta clave religiosa en un primer término y dotando de movimiento las placas tectónicas de que se componían las sociedades.

La relación entre el poder (nacional o internacional) y el chiísmo es conflictiva. Sus intelectuales han pasado de predicar el alejamiento del poder, por su naturaleza imperfecta hasta el advenimiento del imán oculto en su condición de justo gobernante, a hacerse con el mismo y ejercerlo en su nombre.

La sustitución, en el siglo XIX, de la escuela *ajbarí*, más literalista, por la *usulí*, legalista y más proclive a la acción política a través de una interpretación doctrinal más libre, modificó profundamente esta relación. Su culminación sería la propuesta de Jomeini en su trascendental obra *Vilayat e-faqih* [La guía del jurisconsulto], que modificó el pensamiento chií al pasar, en menos de dos siglos, del rechazo a la participación política por su carácter pecaminoso, a su ejercicio incontestado, *mutatis mutandis*, por la misma regla y en nombre del pasado, sirviendo además de referente a movimientos salafistas suníes. Esta reinterpretación de su historia lo convirtió en una fuerza inspiradora, una fuente de legitimación por sus orígenes religiosos y de movilización frente a la injusticia.

El caso yazidí

La intervención norteamericana en Irak en 2003 y sus secuelas; y las llamadas primaveras árabes, en 2011, en cuyo contexto tuvo lugar la guerra civil siria, desordenaron todo Oriente Medio. A ello se sumaron otros factores, como la presencia de Al Qaeda en la zona, de la que a finales de 2013 o comienzos de 2014 se desgajaría el Dáesh; la pugna geopolítica entre el salafismo y los Hermanos Musulmanes; y dos

pueblos, Siria e Irak, gobernados de modo autoritario por un mismo partido, el Baaz, dirigido en ambos casos por minorías religiosas y sustentado en una ideología secular que hacía un uso lato de la violencia.

En este contexto, los yihadistas no serían los únicos en aprovechar la desconfiguración de Oriente Próximo para convertirse en una fuerza clave de la región. El vacío de poder otorgó al pueblo kurdo un protagonismo sin precedentes, y lo convirtió, durante un tiempo, en el aparente antagonista del Estado Islámico⁶².

Y es que uno de los conflictos instalados en Oriente Medio, y que interesa en el caso que nos ocupa, es el referido a los kurdos. Tiene una población de entre treinta y cuarenta millones de habitantes, de raíces indoiraníes, instalada principalmente en una región montañosa a la que se ha dado el nombre de Kurdistán. Es la cuarta minoría de Oriente Medio y cuenta con una historia, cultura e idiomas comunes (con dos dialectos el *kumanji* aproximadamente en el norte y el *surani* en el sur). El pueblo kurdo (que ha dado al islam personajes de la talla de Saladino) se encuentra dividido entre Turquía (45 %), Irán (25 %), Irak (25 %) y Siria (5 %); incluye núcleos en Europa (Alemania) y Estados Unidos. Constituyen del 20 al 25 % iraquí, del 15 al 20 % de la población turca o el 10 % de la población siria. Son mayoritariamente suníes.

Formaban parte del Imperio otomano. Al finalizar la Primera Guerra Mundial, el Tratado de Sèvres preveía su independencia —con una distribución territorial controvertida, dadas las áreas cedidas al mandato de las potencias europeas por Sykes-Picot— en el contexto del desmembramiento del Imperio. El Tratado de Lausana (1923), que siguió al conflicto greco-turco liderado por Atatürk y recoge la victoria turca, supuso el fin de este proceso de independencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la cuestión kurda se activó nuevamente, y lo hizo en forma de escalada. Primero en Irak y después en Turquía. Referir que, en 1946, en Irán se llegó a fundar la República de Mahabad, que tuvo apenas un año de vida. En 1978, Abdulláh Öcalán creó el Partido de los Trabajadores del Kurdistán, implicándose de lleno en el conflicto y sumándose a las otras facciones e insurgencias existentes en los diferentes países. Turquía padeció ataques transfronterizos y distintos episodios de guerra de guerrillas. En Irak, los kurdos apoyaron a los norteamericanos, lo que los

⁶² PONCE, Antonio. «Los kurdos: el nuevo gran actor de Oriente Próximo», *El Orden Mundial*. 1 de octubre de 2014. <https://elordenmundial.com/los-kurdos-el-nuevo-gran-actor-de-oriente-proximo/>

enfrentó con las fuerzas de Saddam Husein. Estas, en el contexto de la operación Al-Anfar, utilizaron armas químicas y destruyeron hasta 4.500 aldeas. Turquía también realizó operaciones militares más allá de sus fronteras durante toda la guerra civil siria.

Referir que, en 2025, y tras cerca de 40 años de conflicto y 40.000 muertos, el Partido de los Trabajadores del Kurdistan (PKK) decidió disolverse, siguiendo el llamamiento de su líder Abdullah Ocalan, preso desde 1999, lo que abre la puerta a su eventual entrada en el juego político turco, que así se otomanizaría. Recientemente, el PKK anunció su retirada del territorio turco.

Los yazidíes

Se denominan yazidíes a la parte del pueblo kurdo de religión yazidí. Estamos pues ante un grupo minoritario de lo que, como hemos visto, ya es una minoría regional. De este modo suman dos veces los problemas propios de una minoría, además de los derivados de una secular falta de representación política. Se trata de un colectivo etnorreligioso y endogámico estricto —la conversión no existe y el matrimonio fuera de la comunidad está prohibido— razón por la que se les considera kurdos puros. De hecho, buena parte de los yazidíes aún conservan características físicas indoeuropeas. Consideran que descienden en exclusiva de Adán y no tanto de Eva. Creen en la trasmigración de las almas como parte de un proceso de purificación; el mayor castigo, por tanto, es la expulsión de la comunidad pues impide su progreso espiritual.

No hay un censo mínimamente actualizado, si bien se considera que pueden existir entre medio millón y un millón de yazidíes. Su distribución geográfica ha experimentado una sensible variación a lo largo de la historia y particularmente en los últimos tiempos con las guerras de Irak y Siria. Los conflictos han centrifugado la población que en una parte significativa se ha desplazado a Centroeuropa y Europa Oriental (200.000, Alemania) y América del Norte (Canadá y EE. UU., más de 200.000). Además de en Siria (14.000) e Irak (entre 70.000 y hasta 300.000 según algunas fuentes) cuenta con pequeñas comunidades en Armenia (35.000), Georgia (20.000), Irán, Rusia y Turquía. Pero son cifras con un notable componente evanescente.

La base doctrinal del yazidismo es deudora de la labor del jeque Adi ibn Musafir al-Umawī, un maestro sufí del siglo XII descendiente del califa Marwan I, que se instaló en

la región como eremita y que se encuentra enterrado en la ciudad de Lalish, localidad santa a la que los yazidíes deben peregrinar al menos una vez en la vida; y los que viven en la región una vez al año. El vocabulario yazidí se encuentra influido por la mística sufí.

Para los yazidíes —monoteístas, que cuentan con dos libros sagrados: el Libro de la Revelación y el Libro Negro—, Dios (Yazdan, un monoteísmo estricto) creó el mundo y lo dejó al cuidado de siete seres santos o ángeles de entre los que destaca y tiene un papel singular, Melek Taus, el Ángel del Pavo Real, muy visible en la iconografía. Se le considera un avatar del ya citado jeque Adi, e incluso se le atribuye haber retirado la piedra que clausuraba el sepulcro de Jesucristo. Este es el Ángel Caído, Satanás en la tradición musulmana y cristiana; si bien en la tradición yazidí fue perdonado y se le asigna un rol de mediador entre Dios y los hombres.

Los yazidíes, organizados jerárquicamente y en castas, procuraban vivir en sus propias aldeas, si bien fueron sometidos a distintos procesos de arabización e islamización. Aislados geográficamente en la región montañosa del Sinjar y en el valle de Lalish y acostumbrados a la discriminación, se encapsularon. De hecho, la región es una encrucijada estratégica entre Turquía, Siria e Irak.

Y es que los yazidíes han sufrido numerosas persecuciones religiosas que ellos cifran nada menos que en 72 mientras Amnistía Internacional las calcula en 47. La cuestión es que, a lo largo de la historia, los centros de poder han alimentado los estereotipos negativos de apóstatas, adúlteros e incestuosos para justificar el uso de la violencia contra ellos, la expropiación de sus tierras o incluso la violación⁶³. De este modo promovían el distanciamiento y separación entre las comunidades.

Estas persecuciones se iniciaron durante la época del Imperio otomano, hacia el siglo XVII, con la pretensión de forzar su conversión alegando, además, su no sometimiento al poder central. Se intensificaron a finales del siglo XIX, cuando se percibía la crisis del Imperio, en la Primera Guerra Mundial y, particularmente, después del Tratado de Sèvres cuando se produjeron movimientos en Oriente Medio de 200.000 yazidíes.

En los años 70 y 80, Sadam Husein, como se ha señalado, llevó a cabo un vasto proceso de arabización en el curso del cual se forzó a los yazidíes a abandonar sus aldeas e

⁶³ ROSELLÓ, Daniel. «Los yazidíes, una historia de persecución», *El Orden Mundial*. 16 de diciembre de 2018. <https://elordenmundial.com/los-yazidies-historia-persecucion/>

instalarse en ciudades. Allí se les obligó incluso a registrarse como árabes, con el fin de modificar los balances demográficos del norte de Irak en beneficio del régimen. Esto, en cierto sentido, los enfrentó al resto de los kurdos, quienes a su vez les presionaron para consolidar su dominio en la provincia de Nínive, impulsando procesos de kurdificación de la población yazidí, pero sin comprometerse con su seguridad. Muchos yazidíes se negaron entonces a esta arabización y se unieron al movimiento kurdo, una realidad que volvió a repetirse en sentido inverso⁶⁴.



Imagen: Situación en Irak en 2014.

Fuente: «Who are Yazidis and why is Isis hunting them», *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/world/2014/aug/07/who-yazidi-isis-iraq-religion-ethnicity-mountains>

Los yazidíes no obtuvieron beneficio alguno de la intervención norteamericana en Irak, en forma de mayores derechos, por el contrario, se vieron envueltos en la pugna entre kurdos y un Estado iraquí muy debilitado e incapaz de suministrar seguridad. A todo ello hay que sumar las acciones punitivas como resultado de su participación en actividades de insurgencia en el contexto del movimiento independentista kurdo. En 2007, tuvo lugar la masacre de entre 400 y 500 yazidíes en varios atentados, que se plantearon como actos de represalia por la supuesta lapidación de una yazidí que, supuestamente

⁶⁴ OROSA, Pablo L. y FERNÁNDEZ, Miguel. «Yazidíes, atrapados en la cárcel del Estado Islámico», *La Marea*. 7/9/2014. <https://www.lamarea.com/2014/09/07/yazidies-atrapados-en-la-carcel-del-estado-islamico/>

también, se habría convertido al islam o planeado fugarse con un musulmán (según otra versión) y habría sufrido el castigo de sus correligionarios.

En junio de 2014, el Dáesh tomó la antigua capital califal de Mosul (Irak) y el 29 de ese mismo mes reinstauró el califato demostrando la incapacidad tanto de los ejércitos sirio como del iraquí para afrontar el reto yihadista. A continuación, prosiguió su avance hacia el norte de modo que el 3 de agosto llegó a las inmediaciones de Sinjar.

Las fuerzas *peshmergas*, unos 12.000 hombres, que defendían la zona, insólitamente, se retiraron sin aviso previo y sin dar siquiera opción a que la población evacuase la zona por sus propios medios. De esa forma dejaron a los yazidíes indefensos ante el inexorable avance de las fuerzas yihadistas. Los vecinos árabes de los yazidíes, en no pocos casos, colaboraron con las fuerzas de ocupación y hasta los entregaron.

El PKK, sin embargo, fue capaz de reaccionar y abrir un pasillo de socorro para facilitar y apoyar la huida de la población civil. Los países occidentales prestaron asistencia desde el aire a estas poblaciones. El resultado es que 50.000 yazidíes quedaron rodeados en Sinjar y a merced de los yihadistas. Se estima que alrededor de 5.000 fueron asesinados, entre 5.000 y 7.000 secuestrados y entre 200.000 y 500.000, según la fuente, tuvieron que huir. La ONU calificó esta situación como genocidio.

Vemos que en este caso hay varias superposiciones de conflictos: el que existe entre los yihadistas y los kurdos yazidíes; el que se produce entre los kurdos y los países que los acogen, especialmente Turquía; y, finalmente, la indiferencia que los yazidíes suscitan ante los propios kurdos, lo que explica —por su débil compromiso— que fueran abandonados por los miembros de su etnia, aunque de religión musulmana, que deberían haberles protegido.

La libertad religiosa en el islam. El desastre de Sinjar

Es claro que la religión ha tenido un papel en estos sucesos, pero una explicación teológica es insuficiente aunque ofrezca algunas respuestas, pues ¿cómo explicar la pervivencia del yazidismo hasta el siglo XXI? *Jabhat al-Nusra* y el Dáesh, por ejemplo, mantenían posiciones opuestas sobre la cuestión de la esclavitud.

El criterio tradicional del mundo islámico en su relación con otros credos era de tolerancia: «No hay coacción en materia de religión, la clara dirección se distingue del extravío» (2,256). Tolerancia ciertamente no es, ni mucho menos, igualdad, pero, formulada en el siglo VII, es un avance respecto de la práctica vigente entonces. Así, el mandato coránico consideraba que judíos, cristianos y sabeos, las llamadas «gentes del libro» (*Ahl-al-khitab*), minorías protegidas (*dhimmies*) que podían practicar libremente su religión, únicamente estaban sometidos al pago de un canon (*jizyah*).

No obstante, por un lado vemos referencias coránicas en este sentido: «¡Gente del Libro! No tendréis nada hasta que no sigáis y pongáis en práctica la Torá y el Evangelio y lo que, procedente de vuestro Señor, os ha descendido», y, superando todo exclusivismo, se llega a afirmar «Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno» (5,68). También se hacen las afirmaciones contrarias: «Luchad contra ellos hasta que no haya más oposición y la religión sea solo para Allah» (2,193). Más aún, esta línea de pensamiento fundamentalista sostiene que la libertad religiosa fue abrogada en el versículo: «Esfuézate en la lucha contra los incrédulos y los hipócritas, sé duro con ellos» (9:73), en tanto que fue posterior al primer juicio y por tanto constituye una reconsideración definitiva. En esta línea, el propio Profeta forzó la conversión de algunas tribus árabes.

Conforme a los límites geográficos del islam, el carácter de «gentes del libro» inicialmente circunscrito a las confesiones citadas, se fue ampliando por analogía a otros credos, si bien tal cosa nuevamente no fue una posición común, porque el islam carece de unidad de doctrina y de jerarquía. Sin embargo, la posición respecto de los politeístas es mucho más radical, ya que estos son «asociadores» (*mushrik*, asocian otros dioses a Dios), lo cual es un crimen en el mundo islámico, por lo que su conversión es forzosa. Así, el Profeta al contemplar una cuerda de esclavos dijo: «Tu Señor se ha quedado maravillado de ver como un pueblo era conducido, encadenado, al paraíso» (Bujari).

Pero es contra los apóstatas contra los que el conflicto alcanza su naturaleza más virulenta, ya que el musulmán, en su obligación de hacer el bien y evitar el mal, debe pelear contra ellos con aún más fuerza que contra los infieles (*kafir*). Conviene recordar que, conforme a la visión radical, son apóstatas no solo quienes explícitamente abjuran de su fe, sino quienes, siendo musulmanes, no viven conforme a todos y cada uno de los muy numerosos preceptos de la ley islámica.

En el caso de los yazidíes, la cuestión tiene unas dimensiones que superan lo teológico y entran en el campo de las creencias populares. Para empezar, el nombre de yazidismo se atribuye falazmente al califa Yazid, uno de los personajes más odiados del islam. Nieto de Abu Sufyan —el gran rival de Mahoma— e hijo de Muawiya —que desposeyó al califa Ali—, fue él quien, en la batalla de Kerbala, hizo matar a Husein, hijo de Ali.

Una religión a cuyo nombre se atribuye tal origen, por falso que sea, ya está de por sí condenada. Tal condena se formula en las premisas, por más que se justifique doctrinalmente. Y más cuando en su cosmogonía incorpora, con un papel principal, nada menos que al propio Ángel Caído, al Satanás de cristianos y musulmanes, a pesar de que, como se ha visto, su papel sea muy distinto. Si, además, se utiliza la terminología propia del islam y se conmemoran festividades y costumbres islámicas, la condena por parte de populistas está garantizada. Añádase a lo anterior que el carácter hermético y endogámico del yazidismo da pábulo a la existencia de todo tipo de rumores, que explican —aunque no justifican— las múltiples persecuciones sufridas por los yazidíes. Como decía Teilhard de Chardin: «En el fondo de todo conflicto yace un problema de ignorancia».

Así, por ejemplo, la antropología ha encontrado múltiples casos de acusaciones de antropofagia entre culturas. Atenágoras de Atenas, en el año 177, escribió una *Súplica a favor de los cristianos* dirigida a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo en la que niega las acusaciones de canibalismo, ateísmo e incesto dirigidas contra los cristianos⁶⁵. De lo mismo, por ejemplo, se acusaba a los españoles durante la conquista de América, pero también a los europeos durante la colonización de África en el siglo XIX. Los grabados de Theodore de Bry sirvieron para promover la Leyenda Negra, que no estaba alejada de las acusaciones antes referidas, debilitando deliberadamente la posición española.

De igual modo, los yihadistas desarrollaron una campaña propagandística que llamaba a la aniquilación de este colectivo y que derivaría en los hechos ocurridos tras la toma de Sinjar, así como en los ataques que les precedieron. El Dáesh actuó con una base ideológica religiosa muy fuerte y asentada en la región; por eso ha conseguido el desbordamiento e implantación geográfica de su presencia, porque es, hasta cierto

⁶⁵ <http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/>

punto, un producto de la propia cultura local, con la que guarda una estrecha afinidad. Volvemos, otra vez, a la afirmación de Durkheim: «Los dioses son los pueblos pensados simbólicamente».

La proclamación del Estado Islámico supone la restitución de la sharía en su integridad. En este contexto, el salafismo supone el rearme doctrinal de los yihadistas a cuyas actuaciones dota de cuerpo y fundamentación. Su percepción de la religión es la de una suerte de nomocracia en la que se regulan, además, numerosos aspectos que en Occidente son considerados usos sociales. Para los radicales hay islam solo si se aplica íntegramente la sharía y si no, lo que existe es *yahiliyya* [la era de la ignorancia previa a Mahoma]; rechazar el islam es un acto de *ridda* [apostasía] puesto que rechazar cualquier norma es rechazarlo todo por completo.

Ello se ve plasmado en el número 4 de la revista *Dabiq* titulado «La cruzada fracasada» en el que, para justificar doctrinalmente la masacre, se sostenía en un artículo titulado «El renacimiento de la esclavitud ante la hora»:

«Antes de la toma de Sinjar... se estudió si los yazidíes deben ser tratados como un grupo *mushrik* [politeístas] o uno que se originó como musulmanes y luego se convirtieron en apóstatas... Debido a las terminologías árabes utilizadas por este grupo para describirse a sí mismos, algunos estudiosos musulmanes contemporáneos los han clasificado como una secta apóstata y no una religión originalmente *mushrik*, pero... se determinó que este grupo es el que existía desde la *jahiliyyah* [ignorancia] preislámica, pero fue 'islamizado' por la población musulmana a su alrededor, por su lenguaje y cultura, a pesar de que nunca aceptaron el islam. El aparente origen de la religión se encuentra en el magismo de la Antigua Persia... reinterpretada con elementos de sabeísmo, judaísmo y cristianismo... expresados en el vocabulario herético del sufismo. Así, se los trató como los *mushrikin*. A diferencia de los judíos y cristianos, no hubo lugar para el pago del *jizyah*. Además, sus mujeres podían ser esclavizadas a diferencia de las mujeres apóstatas que no pueden ser esclavizadas y solo se les puede dar un ultimátum para que se arrepientan, o enfrenten la espada»⁶⁶.

La cuestión es que el yazidismo y el islam llevan conviviendo diez siglos, estando este sometido al islam, esto es, bajo su autoridad directa e indiscutible. Y ahora, de repente, en pleno siglo XXI, se modifican tan drásticamente los criterios que han marcado la convivencia. El planteamiento de la revista *Dabiq* enunciado es el que sirvió de base a la ocupación que hicieron las fuerzas yihadistas. Así, tras capturarlos el Estado Islámico los dividían en categorías: hombres, mujeres ancianas, madres junto a niños y niñas menores de 6 años, niñas vírgenes (hasta 9 años), y niños⁶⁷.

⁶⁶ https://law.vanderbilt.edu/academics/academic-programs/international-legal-studies/Yazidi_Genocide_Opinion_KRG_4.15.pdf

⁶⁷ SHAMMO, Nareen. «Mujeres yazidíes, las esclavas del siglo XXI», *Amnistía Internacional*. 23 de enero de 2017. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/mujeres-yazidies-las-esclavas-del-siglo-xxi/>

A los hombres se les conminó a incorporarse al islam —lo que les hubiera reportado la condena en su religión finalizando la fase de transmigración— y cuando rehusaban eran ejecutados; hay testimonios que indican que, aunque se convirtieran, sufrían la misma suerte. Las mujeres y niñas vírgenes eran distribuidas como botín y subastadas. A los niños se les obligaba a convertirse y se les educaba como soldados; no fueron pocos los utilizados en misiones suicidas.

En cuanto a las mujeres, a la mayoría, se las vendió como esclavas. Sin embargo, el Estado Islámico al principio lo negó para acabar reconociendo y justificando tal extremo en un número de la revista *Dabiq* de octubre de 2014. Se trata con ello de escandalizar a Occidente, de provocarles cuestionando sus valores principales. De hecho, en su noveno número la revista ponía a la venta a Michelle Obama, entonces primera dama, por un tercio de dinar.

La esclavitud [*Saby*] es un tema recurrente en el islam; de hecho, es una institución citada una treintena de veces en el Corán. La cuestión para su correcta evaluación se sitúa, como en otras cuestiones, en las traducciones. La restitución de la sharía, en la lógica blanco y negro de los radicales, trajo consigo a su vez la restitución de la esclavitud, formulada, además, en términos extremos. Así, en el ya citado artículo del número 4 de *Dabiq* se sostiene «a diferencia de los judíos y los cristianos, no hay lugar para el pago del tributo religioso por parte de los yazidíes; sus mujeres se repartirán entre los combatientes del Estado Islámico según lo establece la sharía»⁶⁸.

Es más, lo considera positivo porque expone a las esclavas al islam y libera —con un cinismo inaudito— a los hombres de las tentaciones de la carne: «Las familias musulmanas que han contratado criadas para trabajar en sus casas se enfrentan al *fitnah* [tentación] del *khalwah* prohibido [reclusión] y el *zina* resultante [la prostitución] que ocurre entre el hombre y la sirvienta, mientras que, si ella fuera su concubina, esta relación sería legal»⁶⁹.

Una mujer, Umm Summayyah Al-Muharijah, en 2015 y en el número 9 de *Dabiq*, en el artículo titulado «¿Esclavas o prostitutas?» incide en estos planteamientos, si bien, de alguna manera, los humaniza algo sin por ello abandonar el terreno de lo ditirámico en

⁶⁸ SHELANU. «Esclavitud sexual en el Estado Islámico», *El Periodista Digital*, 21 de agosto de 2015.

<https://www.periodistadigital.com/totalitarismo/20150821/esclavitud-sexual-en-el-estado-islamico-689403916554/>

⁶⁹ *Ibidem*.

que están instalados. En dicho artículo criticaba, en primer lugar, a aquellos que, dentro de sus propias filas, se habían apresurado a negar ese hecho, «como si hubieran cometido un error o una vileza» justificándolo teológicamente. Según su interpretación, el fin último de ese cautiverio no era la esclavitud, y menos aún la sexual, pese a producirse, sino que la ley islámica «insta a la bondad y el buen trato hacia los esclavos, incluso aquellos que no son creyentes y a los que Dios humilla haciéndolos propiedad de gentes musulmanas. Porque Él hizo de su liberación de las tierras de los infieles una forma de salvación y guía hacia el camino correcto». Esa salvación tendría lugar mediante el concubinato o matrimonio con creyentes, a los que proporcionarían hijos musulmanes de nacimiento, la aceptación del islam y su práctica pura⁷⁰.

Muy lejos de estos planteamientos, ya de por sí extremos e intelectualmente insostenibles, hubo mujeres vendidas varias veces y explotadas como juguetes sexuales hasta el sadismo, incluidas niñas. En algunos casos, las mujeres fueron presionadas hasta con sus hijos menores, y existen casos documentados de que llegaron a asesinarlos como castigo. El drama es de tal magnitud que un trabajo escrito de nivel estratégico no puede reconocer con el rigor y detalle que merecen⁷¹.

La organización Amnistía Internacional detalla que «cuando el Estado Islámico comenzó la venta de personas yazidíes en Mosul, a mediados de agosto de 2014, la horquilla de precios osciló entre los 5 y los 100 dólares estadounidenses. Luego se inició la venta *online* a través del wasap. La operativa consistía en enviar foto o descripción de la niña, precio y tipo de tareas diarias que era capaz de realizar. También indicaban si hablaba árabe con fluidez y si había memorizado partes del Corán. Los precios comenzaron a subir y a oscilar entre los 5.000 y los 15.000, dólares, a veces incluso más».

El trauma persistía en 2020, en que más de 300.000 refugiados continuaban viviendo muy precariamente en campos. No se habían resuelto muchos de los secuestros, de hecho, algunas fuentes hablan de hasta 3.500 casos; y está aún pendiente la acción judicial. No obstante, 80.000 yazidíes pueden haber regresado a Sinjar, pero ni las condiciones de seguridad ni las económicas son favorables. Y el problema está también

⁷⁰ TORRES DÍAZ, Olga. *La propaganda del Dáesh también es cosa de mujeres. De Umm Sumayyah al-Muhajirah en Dabiq al manifiesto de la brigada al-Khansaa en Internet*. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 2015.

http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEE0121-2015_Propaganda_Daesh_Mujeres_OlgaTorres.pdf

⁷¹ Para profundizar se recomienda el informe de Amnistía Internacional. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/mujeres-yazidies-las-esclavas-del-siglo-xxi/>. También se recomienda el informe del grupo ONU https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/ColSyria/A_HRC_32_CRP.2_en.pdf

en que la endogamia estricta que reclama el yazidismo poco menos que obliga a quienes ya han padecido abusos a abandonar a sus hijos si quieren regresar⁷². No obstante, el líder yazidí Baba Cheikh ha condenado a quienes las culpen.

Reflexiones sobre el caso

El 4 de octubre de 2018 se concedió el premio Nobel de la Paz a Nadia Murad, una yazidí activista pro derechos humanos, secuestrada y sometida a la esclavitud. Este galardón representa, sin duda, una distinción a través de su persona a todo un pueblo, así como también el reconocimiento de la injusticia y el maltrato que ese pueblo ha sufrido secularmente por su condición de doble minoría.

El progreso científico no implica progreso moral. Tras la Segunda Guerra Mundial, hubo de introducirse un neologismo para definir un nuevo tipo de crimen: el genocidio⁷³, un híbrido de dos palabras: «genos» que significa origen, especie, y «caedere» cuyo significado es matar⁷⁴. Con ellas la actividad de aniquilar se introduce en la racionalidad. Se trata de implementar una metodología para arrasarse industrialmente toda una cultura.

Así, desde la perspectiva del Estatuto de Roma la actuación del Dáesh es concurrente con cinco delitos sistemáticos de genocidio ya que están orientados «a destruir, total o parcialmente» a los yazidíes como grupo protegido. A saber: 1) el asesinato, principalmente de hombres yazidíes mediante su ejecución selectiva; 2) infligir daños corporales o mentales graves, principalmente a mujeres yazidíes a través del uso de la violencia sexual y la esclavitud; 3) imponer deliberadamente unas condiciones de vida calculadas para provocar la destrucción física, principalmente al imponer sitio a civiles yazidíes atrapados; 4) la imposición de medidas para impedir los nacimientos, principalmente a través de la práctica de abortos forzados y la separación de hombres y mujeres yazidíes; y 5) el traslado forzoso de niños, principalmente por sustracción⁷⁵.

⁷² «El genocidio yazidí continúa, cinco años después de la masacre», *Agencia EFE*. 3 de agosto de 2019. <https://www.efe.com/efe/america/mundo/el-genocidio-yazidi-continua-cinco-anos-despues-de-la-masacre/20000012-4036550#>

⁷³ Citando a Pierre Drost: «El crimen de genocidio bajo su forma más grave es la destrucción deliberada de seres humanos tomados individualmente debido a su pertenencia como tales a una colectividad humana cualquiera». TERNON, Yves. *El Estado criminal*. Editorial Península, Barcelona, 1995, p. 45.

⁷⁴ *Ibídem*, p. 37.

⁷⁵ LAW VANDERBILT. https://law.vanderbilt.edu/academics/academic-programs/international-legal-studies/Yazidi_Genocide_Opinion_KRG_4.15.pdf

En el caso que nos ocupa, la religión, o peor aún, la proximidad entre dos religiones que durante cientos de años habían convivido, mejor o peor, han servido para su distanciamiento y diferenciación, aun entre miembros de un mismo grupo étnico. La indiferencia de sus vecinos o el abandono inicial de las fuerzas que debían defenderles no resulta carente de significación intelectual y van todos en la misma dirección.

Y es que la distancia no solo disminuye la simpatía, sino que también reduce el sentimiento de responsabilidad. La propaganda hace, además, que el ejecutor pueda alejarse intelectualmente de la víctima. Ello hace posible su despersonalización, así como evita cualquier forma de repulsión moral facilitando su proceder. Además, una vez puesta en marcha la operación, se genera una inercia moral que adquiere vida propia y dificulta el comienzo de una fase política distinta.

En este supuesto, la pseudoespeciación que se hace al calificar a los yazidíes como «adoradores de Satán» o seguidores del califa Yazid permite el trato inhumano e incluso el exterminio⁷⁶. La aproximación que produce el hecho de que estos incorporen en su credo prácticas islámicas, como decía Freud, reduce la distancia entre las partes, pero, al imposibilitar la alteridad y llamar a la defensa del propio credo, trae consigo paradójicamente un incremento de la violencia. Como señala Edward Said basta con generar un estereotipo, dar unos rasgos marcados, sin ninguna individualidad, y contraponerlos al modelo elegido para que se perciba un sentimiento de amenaza⁷⁷.

Esto nuevamente genera distancia⁷⁸ entre las partes, reduciendo la simpatía, la responsabilidad y debilitando cualquier tipo de repulsión emocional, lo que ayuda a la inhumanidad. Una respuesta humana, por el contrario, aproxima y favorece el reconocimiento, la empatía, cosa que no se desea⁷⁹. La cuestión es provocar la inhibición de cualquier respuesta humana. Por eso la fundamentación doctrinal de los hechos de la revista *Dabiq* y los comentarios entre combatientes a través de wasap sirvieron para normalizar, y hasta para banalizar, un proceder digno de todo rechazo, hasta el extremo de serlo incluso por parte de la propia comunidad yihadista.

El Dáesh ha demostrado ser, en palabras de la abogada Amal Clooney en un informe para Naciones Unidas, una «burocracia del mal a escala industrial», en la medida en que

⁷⁶ TERNON, Yves. *Op. cit.*, p. 74.

⁷⁷ SAID, Edward W. *Orientalismo*. Editorial Libertarias, Madrid, 1990, p. 338.

⁷⁸ GLOVER, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 144.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 160.

ha propiciado el desarrollo de una suerte de taylorismo moral al poner en marcha una cadena de montaje de la aniquilación contra todo un pueblo justificándola doctrinalmente.

Conclusiones

La diversidad es natural en una religión sin unidad de doctrina, extendida por todo el mundo y asociada a innumerables culturas. Como resultado, en el mundo islámico se han producido importantes tensiones entre la soberanía nacional y las identidades que alberga. A ello se suma que la globalización la ha puesto en contacto con su entorno y también consigo misma, haciéndola consciente de su diversidad e iniciando su racionalización. Existe, además, una demanda de unidad presentada en términos religiosos, pero que cada cultura local refrena. Estamos ante una suerte de islamonacionalismo.

El plano religioso es un importante plano de confrontación, pero no el único. Decir que la religión determina las relaciones internacionales es falso, pero también lo es afirmar que no les afecta. El plano religioso puede condicionar, pero no mediatiza. Las poblaciones son uno de los pilares sobre los que estas se construyen y la religión la base de su identidad. El islam es así un importante agente de transformación interna y cambio internacional. Puede actuar como una fuerza integradora y productora de consenso interno y también como un agente limitador del margen de maniobra de los dirigentes⁸⁰.

Además, cuenta con capacidad para condicionar las bases y percepciones de los decisores. La religión puede obrar como motivador, legitimador o simplemente como justificador de una concreta política exterior⁸¹. Este condicionamiento no es absoluto, sino que es un elemento más de la cultura política. Y además prácticamente todo puede justificarse utilizando el islam, incluida la política más realista y pragmática.

Oriente Medio es un espacio altamente fragmentado y policéntrico en el que los Estados se han afianzado e impera el pragmatismo y los intereses dando origen a complejos juegos de fuerza y a extravagantes equilibrios.

Por el lado suní, no se puede hablar de un bloque monolítico debido a la existencia de una pluralidad de actores que pugnan por su liderazgo, cada cual con una propuesta

⁸⁰ Ibídem.

⁸¹ Ibídem.

diferente y acorde con su realidad nacional. El lado chií está capitalizado por Irán, cuya situación geopolítica, centralidad geográfica y carácter de pivote geopolítico lo convierten en un actor imprescindible en la zona. En Irán convergen dos planos, el religioso y el étnico, que llevan su confrontación a una polarización mayor. No obstante, la Revolución se ha institucionalizado y perdido parte de su impulso y, además —y pese al mesianismo de algunos de sus líderes— no es capaz de superar sus contradicciones intrínsecas.

Ni el islam iraní (entendiendo por tal la versión chií del islam exportada por ese país) ni el wahabismo pueden representar a unos mundos que son mucho más plurales y ricos que la imagen que se pretende trasladar mientras se ostenta su representación. Lo que se trata de dirimir es el liderazgo regional en términos de retórica y visibilidad.

Además, las sociedades se han adaptado a los Estados y se han transformado. No son homogéneas y albergan marcadas diferencias. Si el laicismo ha tenido sus límites, los procesos de islamización también, todo lo cual ha generado una dialéctica de sesgo hegeliano que enlaza revolución con contrarrevolución.

No existen políticas que superen hoy al Estado. Ni los países islámicos ni los países árabes cuentan con un nivel de concertación en sus políticas equivalente al de los miembros de la Alianza Atlántica o de la Unión Europea. Si bien puede haber aspectos en los que pueden actuar con un cierto grado de unidad ante una misma percepción también existen otros muchos en los que colisionan. Plantear algún tipo de organización —formal o informal— que, amparada en el pueblo como entidad sociológica, supere los marcos estatales es utópico por más que esté plagado de buenas o malas intenciones.

Es más, existe una sobrevaloración de las claves religiosas que obvia el necesario análisis y la ponderación de aspectos meramente nacionalistas o ideológicos, en un mundo en que la religión actúa como elemento vertebrador de la contracultura, pero que no llega a formular soluciones concretas y, menos aún, en el ámbito internacional.

Cosa distinta se produce cuando —y es el caso de Irak o Siria— ambas comunidades conviven bajo el mismo aparato estatal, un Estado débil incapaz de ostentar el monopolio legítimo de la fuerza y el sistema se ha desestabilizado. Como advertía Sartre: «El otro no es nunca el desarrollo de mi libertad, sino obstáculo. El infierno son los otros y contra esto no hay solución alguna». Aunque el islam puede ayudar a la paz; según reza la aleya coránica «Alá no ama a los que se exceden» (2,215).

*Federico Aznar Fernández-Montesinos**
Analista del IEEE