

SIWÔ ’

Revista de Teología

Volumen 11, Número 1
2018



SIWÔ'

Revista de Teología es una publicación semestral de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Costa Rica.

Esta publicación tiene como objetivo promover el desarrollo de la investigación teológica realizada en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y fuera de esta; los artículos son originales e inéditos y discuten temas de la realidad social que integra las problemáticas costarricenses y latinoamericanas.

Está inscrita en Latindex: <http://latindex.org/> (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal) y también ofrece su versión en línea a través de la siguiente dirección: <http://www.revistas.una.ac.cr/siwo>

COMITÉS EDITORIALES

ESCUELA ECUMÉNICA

MET. Diego Soto (Director)

MET. Auxiliadora Montoya (Directora Esc. Ecum.)

Dr. Jonathan Pimentel (Editor)

Dr. Juan Manuel Fajardo Andrade

Dr. José Mario Méndez Méndez

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen, Alemania.

Dr. Luis Rivera-Pagán, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, Estados Unidos.

Dr. Jung Mo Sung, Universidade Metodista, Sao Paulo, Brasil.

Dr. Amando Robles Robles, Centro Dominicano de Investigaciones, Costa Rica.

Lic. Helio Gallardo, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

Dra. Maricel Mena, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

Dr. Juan José Tamayo, Universidad Carlos III, Madrid, España.

Dr. Héctor Samour, UCA, El Salvador.

Dra. Manuela Ceballos, University of Tennessee, Estados Unidos.

Dra. Elsa Tamez Luna, Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia.

Dr. Y.T. Vinejaraj, Dharma Jyoti Vidya Peeth and Nav Jyoti Post-Graduate Research Center, New Dehli.



CONSEJO EDITORIAL UNIVERSIDAD NACIONAL

M.Sc. Marybel Soto Ramírez, Presidenta

M.L. Gabriel Baltodano Román, Secretario

Dra. Shirley Benavides Vindas

M.Sc. Daniel Rueda Araya

M.A. Erick Álvarez Ramírez

Francisco Vargas Gómez

Dirección editorial: Alexandra Meléndez Calderón, amelende@una.ac.cr



Dirección de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

Dirección: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

Universidad Nacional

Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica

Teléfonos: 2562-4061 / 2562-4063 (fax)

Correo electrónico: revistasiw@una.cr

Diseño de portada: Érick Quirós Gutiérrez

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida en forma parcial ni total. La reproducción electrónica debe contar con la autorización de los comités editoriales.

CONTENIDO

- 5 Presentación
- 17 “Los olvidos de Adán,” Abdelfattah Kilito
(Traducción del francés y nota de Manuela Ceballos)
- 25 Fitna
Mohamed A. Mohamed
- 45 Recepción del Qur’ān en la Comunidad LGBTQ Musulmana
Scott Siraj al-Haq Kugle
(Traducción del inglés de Manuela Ceballos)
- 81 “Jardines del alma. Hacia una teología comparada de la Alhambra y el Castillo interior”
María M. Carrión
- 107 “¿Qué es el islam popular? Hacia una genealogía crítica del concepto y de su relación con las distinciones ortodoxia/heterodoxia y ortopraxis/heteropraxis
Araceli González Vázquez
- 133 El Islam popular a través de la óptica colonial: la ṭarīqa Darqāwiyya y el Protectorado de España en Marruecos
Jorge Villanueva Farpón
- 175 Perspectives on Islam and the Body
Katherine Harwell
Jenine Omari
Ellie Eggink
Norlina Bahrom
Carrie Grace Pody
Kayla Heslin
- 219 Normas para la presentación de artículos

PRESENTACIÓN

Manuela Ceballos

Esta agrupación de ensayos no tiene como fin ofrecer al lector una guía que resuma los aspectos más importantes del Islam de manera definitiva, ni promete encontrar en el siglo séptimo de la era común una respuesta a distintos fenómenos de los últimos doscientos años. Ningún autor le dedica un capítulo entero a la guerra santa, ni al velo ni al terrorismo (asuntos, evidentemente, muy urgentes e importantes), pero tampoco evita los temas controversiales. Desde la teología, la antropología, la literatura y la historia, los textos aquí reunidos reflejan las diversas y cambiantes manifestaciones de la tradición islámica, sus continuidades y rupturas, márgenes y centros.

“El Islam es un país extranjero” escribe Zareena Grewal, haciendo eco de la novela *The Go-Between* de L.P. Hartley, publicada por primera vez en 1953, la cual comienza con esta frase: “el pasado es un país extranjero. Allí se hacen las cosas de otra manera.”¹ Y, de hecho, el imaginario colectivo “occidental”, incluso en Latinoamérica y en

especial en los países con comunidades musulmanas pequeñas y relativamente recientes, pinta el Islam como si fuera un lugar lejano temporal y geográficamente. Ese “país extranjero”, ese desierto inmenso y abierto habitado por guerreros y tribus nómadas reunidas bajo la voz celosa del Dios único y del último profeta, ese centro urbano decorado con azulejos, tapices mágicos y mujeres bellas y complacientes no está nunca al alcance de nadie, ni siquiera de los mismos musulmanes (sean liberales, “fundamentalistas”, sufíes o laicos) a quienes se les acusa de no conocer su “verdadera” tradición. Por ejemplo, la etnografía de Grewal traza los recorridos de viajeros jóvenes musulmanes quienes, nacidos o criados en los Estados Unidos, persiguen la idea del Islam auténtico en el Cairo, Siria, y en otros lugares del mundo árabe considerados “cunas” de la tradición. Buscan un hogar en una geografía ajena, en una lengua sagrada (el árabe de la revelación), y en la transmisión textual, corporal y espiritual del ejemplo del Profeta Mahoma.

El Oriente (el de los tapices y las mujeres a las que no se les ven sino los

1 Zareena Grewal, *Islam is a Foreign Country* (New York: New York University Press, 2013); L.P. Hartley, *The Go-Between* (Nueva York: New York Review of Books, 2002), 17.

ojos) es un invento de los imperios, denunciaba Edward Said en 1978, un lugar febril que tiene poco que ver con las sociedades musulmanas, pero también cristianas, judías y demás que se supone lo habitan.² El lugar de origen que sería el “Islam auténtico” el cual reclaman tanto los estudiosos anglo europeos como los reformistas musulmanes, tampoco habría existido nunca, por lo menos no como lo describen quienes lo anhelan: no se encuentra ni en la edad de oro de Bagdad, Córdoba o Lahore ni en medio de la comunidad temprana de creyentes (*mu’minūn*) la cual, según la tradición islámica, huyó de la opresión religiosa que sufría en La Meca a la ciudad de Yathrib (actualmente Medina, en Arabia Saudí) en el año 622, año que marca el inicio del calendario islámico. Sin embargo, las historias que nos contamos acerca de los hogares perdidos son íntimas y cercanas. Resulta entonces que no es el pasado lejano, extranjero y exótico lo que nos abruma, sino otra cosa; el pasado no es un país extraño, pero el presente sí que lo es.

Así lo descubre Salman Rushdie cuando busca (¡y encuentra!) el nombre de su padre en el directorio telefónico de Bombay (Mumbai), la ciudad de su infancia, años después de

haber emigrado a Inglaterra. Al ver el nombre de su padre, la dirección de la casa en donde vivía su familia y su antiguo número de teléfono se da cuenta de que, tal vez, nunca se marchó: el mundo del pasado permite continuidades que el presente, con sus rupturas y bifurcaciones, no consigue asimilar. Rushdie —autor de *Los Versos Satánicos* (1988) pero también de otras novelas en las cuales se superponen las historias personales, familiares, religiosas y nacionales como *Los Hijos de la Medianoche* (1981) y *El Último Suspiro del Moro* (1995)— cambia la frase de Hartle y para explicar que el presente es un país extraño, mientras que el pasado sigue siendo nuestro hogar: “aun si es un hogar perdido en una ciudad perdida entre la neblina del tiempo perdido.”³ Podemos domesticar el pasado: suavizarlo y matizarlo para que haga menos daño (mitigar la violencia o indolencia de padres y tiranos, enaltecer a las madres alcahuetas, perdonar a los hermanos) o, por el contrario, usarlo para justificar batallas en contra de enemigos perennes. Podemos esconder las huellas de lo que fue, precisamente porque ya no es. El presente, en cambio, es indomable e irrumpe con fuerza mientras soñamos sin que tengamos oportunidad de volver a poner las cosas “en su sitio”. No sabemos

2 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, (en pp. 9,17) 1978). El libro fue traducido del inglés al español por María Luisa Fuentes y publicado en 1990 por la Editorial Al Qibla de Madrid.

3 Salman Rushdie, “Imaginary Homelands,” *The London Review of Books*, Vol. 4 No. 18 (1982) <https://www.lrb.co.uk/v04/n18/contents>; consultado el 1 de abril de 2018.

dónde están sus huellas y, por ende, no podemos ocultarlas.

Presente, pasado o futuro, el Islam, concebido como lugar de origen, seguiría apareciendo como fenómeno que habría que saber ubicar en el tiempo y en el espacio. Evidentemente, la idea de una tradición religiosa como hogar ancestral (o “patria imaginaria”, según Rushdie), refugio de los justos y los fieles, no es nueva. Los espacios, como bien lo nota María Mercedes Carrión en su ensayo sobre la Alhambra y el *Castillo Interior* de Teresa de Jesús (1515-1582), no solo resguardan a quienes los ocupan, sino que ayudan a definir sus identidades sociales, económicas, afectivas, estéticas y, por ende, religiosas.

Algunos espacios homogeneizan: por ejemplo, la patria republicana decimonónica —definida por las fronteras políticas y geográficas del territorio nacional— imagina ciudadanos sin rostro ni género ni raza ni edad (recordemos que los niños no son ciudadanos). Igual el Islam como patria: en esa “comunidad imaginaria,” como diría Benedict Anderson, el factor común que garantizaría la armonía y equidad es precisamente ese Islam habitable.⁴ El vocabulario de la tradición tiene una variedad importante de términos que exploran la relación entre el Islam como tradición religiosa, política,

social y hasta textual (como veremos luego en el artículo de Scott Kugle) y su ubicación en el espacio y tiempo, siendo los más importantes *umma* (de la palabra árabe *umm*, madre, quiere decir comunidad transnacional musulmana) y *dar al-Islām*, morada del Islam, que describe (o produce) las fronteras dentro de las cuales se puede vivir según la ley islámica (*sharī‘a*) (asumiendo, generalmente, que la práctica ritual está garantizada y protegida por la presencia de un gobierno musulmán). Ha habido muchísimas maneras de emplear ese vocabulario para imaginar un Islam habitable: las premisas pueden ser autoritarias, pluralistas, utópicas y, dependiendo del momento en que surjan las interpretaciones, sujetas al modelo del estado-nación. Un ejemplo relativamente reciente del Islam como utopía política es el de Malcolm X (1925-1965), cuyo viaje al El Cairo y luego a La Meca para el peregrinaje (*hajj*) terminó de alejarlo de la Nación del Islam de Elijah Muhammad y de la búsqueda de los derechos civiles, para en cambio practicar el Islam según la tradición Suní y enfocarse en la búsqueda de los derechos humanos.⁵

Por supuesto, el modelo primario del espacio habitable es, para bien o para mal, el hogar familiar. “El espacio objetivo de una casa —sus esquinas, corredores, sótano, habitaciones— es

4 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

5 Ver Malcolm X y Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X* (New York: Grove Press, 1965).

mucho menos importante que su dotación poética, la cual es generalmente una cualidad con un valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir,” explica Said en *Orientalismo*, “entonces, una casa puede estar embrujada o ser un hogar, puede ser como una cárcel o ser mágica. Así, el espacio adquiere sentido emocional, y hasta racional, a través de una suerte de proceso poético, en el cual los alcances ausentes o anónimos de la distancia se llenan de significado para nosotros, aquí.”⁶ Así, inspirado por “la poética del espacio” del filósofo francés Gaston Bachelard, Said describe la idea de la geografía imaginativa, en la cual el espacio, las fronteras y los significados se producen y se ponen al servicio de sistemas ideológicos particulares. Aunque no se puede afirmar que las fronteras y lo que delimitan son simples inventos (los berlineses, palestinos y mexicanos son testigos de lo absurdo que sería insistir que los muros no son sino ilusiones ópticas), es cierto que, fuera de lo que tenemos enfrente y de lo que podemos comprobar a través de la experiencia empírica de un lugar, siempre hay algo más. Tampoco es coincidencia que Said le dé prioridad al hogar familiar para narrar cómo es que una estructura o un espacio adquiere propiedades políticas y afectivas. Hay pocas fronteras más disputadas, con más carga simbólica o más importancia para la formación

del sujeto y de las estructuras de clase, parentesco, raza y género, que los muros de una casa de familia. De hecho, para Bachelard, el estudio de una casa es realmente el estudio de “un sitio que puede aprehenderse, que puede defenderse de fuerzas enemigas, el lugar que amamos.”⁷ Siguiendo esa línea de pensamiento, un análisis sistemático del espacio del hogar tendría que incluir una teoría de la propiedad (eso que “puede aprehenderse”), la violencia (eso que “puede defenderse de las fuerzas enemigas”), y del amor, y de la construcción de un “nosotros” (los que aprehendemos, defendemos y amamos).

En la metáfora de Said (quien, recordemos, nos habla de cómo llegamos a creer en el Oriente), el “espacio objetivo de una casa” está vinculado a las identidades posibles dentro de ese mismo espacio. Lo mismo es cierto en el pensamiento de Bachelard, para quien el espacio íntimo y habitado (“el no-yo que protege al yo”) es lo que da forma y orden a los elementos psicológicos, emocionales, corporales y espirituales que constituyen las identidades. Dice entonces que “la vida comienza... encerrada, protegida, toda tibia en el seno del hogar.”⁸ Sin los muros de la casa primordial, “el hombre sería un ser

6 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), 55.

7 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Spaces* (Boston: Beacon Press, 1994), xxxv. (Nota: las traducciones de los textos que no aparecen en su idioma original son mías).

8 *Ibid.*, 5; 7.

disperso.”⁹ De ese modo, aun cuando los cuerpos y los recuerdos abandonan la estructura arquitectónica de la casa familiar, ella no los abandona, pues sus huellas están en todas partes: los gestos, los tonos de voz, las rutinas. El hogar transforma las esferas interiores de sus habitantes por medio de una relación afectiva e intensa: “la palabra *hábito* está demasiado gastada para expresar esta unión apasionada de nuestros cuerpos, que no olvidan, con una casa inolvidable.”¹⁰ El ser corpóreo y sintiente carga permanentemente con la marca de esa morada primordial que alguna vez habitó, y que ahora lo habita.

El impacto que tiene el espacio habitable en la construcción de la subjetividad también se manifiesta en el texto de Said: si la casa es un hogar, quienes lo ocupan serían familiares, amigos, huéspedes, en fin, gente conocida. En una cárcel, en cambio, viven los reos y los carceleros. Las estructuras, en estos casos, determinan las identidades sociopolíticas de quienes las ocupan. Es un preso quien está tras las rejas de una prisión, y es libre (¿o ciudadano?) quien cruza el umbral que divide el interior y exterior de una estructura carcelaria. Por supuesto, la distinción entre “afuera” y “adentro” es difícil de mantener, sobre todo si la “casa inolvidable” (y si la casa es inolvidable, también lo es la cárcel, y a

veces casa y cárcel son una misma institución) nos acompaña por siempre, como cicatriz, pues el hábito —la rutina, el uniforme— también se refiere a la formación del carácter. A pesar de esto, la tensión que se genera por la presencia del muro externo de la casa entre conocidos y extraños sugiere que la escritura histórica sobre un espacio (el dominio sobre la casa) es como un rito de exorcismo, de reposición. En otras palabras, la narrativa histórica coloniza los espacios inhóspitos, habitados por seres extraños (¿fantasmas?) y los transforma en lugares habitables, propios. Como lo explica Maria Tatar: “es el conocimiento lo que transforma la habitación siniestra de poderes sobrenaturales en el refugio seguro de un hogar.”¹¹

El conocimiento de un espacio lo domestica. Cualquier hogar fue, alguna vez, un lugar embrujado (“un hogar puede ser embrujado,” dice Said). Por eso, el concepto de lo *unheimlich* (lo siniestro, lo que perturba o inquieta por ser a la vez familiar y extraño) de Sigmund Freud tiene como origen la casa y el hogar.¹² Según Freud, lo *unheimlich* no puede definirse por simple oposición gramatical a su antónimo *heimlich*, que quiere decir “lo que pertenece al

9 Ibid., 7.

10 Ibid., 15 (el énfasis es mío).

11 Maria M. Tatar, “The Houses of Fiction: Toward a Definition of the Uncanny”, *Comparative Literature*, Vol. 33, No. 2 (Spring, 1981), 182.

12 Sigmund Freud, “The Uncanny,” tr. Alix Strachey in *Sigmund Freud, Collected Papers*, Vol. 4 (New York: Basic Books, 1959).

hogar.” Es decir, lo inquietante o perturbador no se limita a lo que *no* pertenece al hogar, pues las similitudes etimológicas que vale la pena resaltar son aquellas entre la palabra *Heim* (hogar) y *Geheimnis* (secreto, misterio). Desde esta perspectiva, *heimlich*, lo que hace parte del hogar, es lo que se oculta, mientras que *unheimlich* es lo que se revela, el secreto que deja de serlo. La estructura de la casa marca, dependiendo de si se está afuera o adentro, lo conocido y lo desconocido de manera simultánea. Así, la palabra *heimlich* y su supuesto contrario, *unheimlich*, coinciden. “Lo que es *heimlich* se transforma en *unheimlich*,” explica Freud, que si las dos palabras son sinónimos, el *un* no muestra oposición, sino que es un indicio de represión: lo siniestro es, entonces, algo familiar que se hace extraño a través de la represión del conocimiento.”¹³ Es el conocimiento, entonces, lo que hace de una tierra siniestra y misteriosa un sitio en donde transcurre “la Historia.”¹⁴ Así un lugar embrujado se convierte en patria, y la patria, el hogar, en casa embrujada. No se trata de lejanías y cercanías físicas, sino de cuestiones de sabiduría y de misterio y del valor afectivo, económico y político de las distancias.

Entonces, en esas geografías imaginativas, tanto la distancia entre quien está adentro y quien está afuera

como las percepciones de cercanía son, más que todo, juicios de valor: “pues no hay duda de que la geografía imaginativa y la historia ayudan a la mente a intensificar su propio sentido de sí misma al dramatizar la distancia y diferencia entre lo que está lejos y cerca.”¹⁵ Las percepciones de lo que es próximo o lejano geográfica o históricamente se justifican en sistemas y narrativas de poder. “El Islam es un país lejano” como el pasado, como el presente o como el futuro. Podemos comenzar a intuir lo que está en juego al percibir al Islam como geografía, como hogar o misterio; en realidad, durante siglos, ha sido mucho más de lo que se puede describir a través de la geografía positiva y la historia.

Incapaces de deshacernos de la idea del Islam como un lugar en el tiempo y en el espacio, podemos al menos pensar en las formas a través de las cuales se ha hecho hogar y casa embrujada, imperio y colonia. La casa es el principal objeto de la nostalgia (del griego *nostos*, regresar a casa, y *algia*, añoranza), anhelo de regresar al hogar que no pudo, ni podrá, ser. Sin embargo, la casa que tenemos al frente nunca es la casa que imaginamos: es decir, la casa que imaginamos como albergue primordial no ha existido jamás. Por ejemplo, Henri Lefebvre señala que la casa bucólica de Bachelard es una ficción, pues, en las ciudades

13 Tatar, 182.

14 *Ibid.*

15 Said, 55.

(en donde nace y muere la mayor parte de la población), “la Casa tiene una realidad meramente histórico poética, anclada al folklor.”¹⁶ Existe en la memoria y permea “la terrible realidad urbana que ha sido instituida por el siglo veinte, adornándola con un aura nostálgico...”¹⁷ Así, en medio de una modernidad urbana que perturba (*unheimlich*), “la morada aparece en todos lados como un espacio único, todavía sagrado, cuasi-religioso y lo que es más, como un espacio casi absoluto.”¹⁸ Sin embargo, este refugio primordial, como el vientre materno, se construye alrededor de las experiencias de quienes no imaginan que es, también, un espacio laboral: el calor maternal y la ternura no surgen espontáneamente de la estructura de la casa. La producción del afecto también es trabajo.

Los “espacios absolutos” de las tradiciones religiosas que se recrean por medio de la nostalgia (en este caso, el Islam) son sintomáticos de distintas experiencias de lo perturbador, de lo inquietante y de la condición itinerante, supuestas características de la modernidad y las realidades pos y neocoloniales. De ese modo, las expresiones de nostalgia por un pasado auténtico o una edad de oro no son ideológicamente neutras, ni lo han sido nunca.

16 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, tr. Donald Nicholson-Smith (Combridge: (en p. 17) Blackwell, 1991), 120.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, 121.

El Islam, por ejemplo, surge casi inevitablemente en discusiones acerca de temas centrales al concepto de la modernidad como lo son el humanismo secular, la tolerancia política y religiosa, el diálogo interreligioso, la violencia, las fronteras y el exilio (el Islam, en muchos casos, se usa como modelo de contraste a las modernidades). La definición del fundamentalismo o extremismo islámico depende de una idea previa de lo que es la tradición: el término “fundamentalismo” (importado de los movimientos en contra de la enseñanza de la evolución de principios del siglo XX en los Estados Unidos, los cuales llevaron al famoso caso de John T. Scopes vs. El Estado de Tennessee en los Estados Unidos en 1925) asume que ciertas manifestaciones políticas y hasta militares que caracterizan a ciertos grupos serían “fundamentales” o esenciales a la tradición mientras que “extremismo” sugiere que cuando se lleva el Islam “al extremo” (cuando se es más musulmán que los musulmanes) el resultado es una violencia y represión desmesuradas. En ambos casos, se presume que el Islam “diluido” por su encuentro con la modernidad (o con una tendencia moderna *avant la lettre*) es tolerante y tolerable, mientras que un Islam “puro” u “original” (fundamental, extremo, estático e impasible ante el paso del tiempo), es violento, y que a los musulmanes, al contrario del resto de los seres humanos, no los atraviesan otras identidades (sexuales, políticas,

de género, de raza, de clase) ni otras formas de alteridad, como si el ser musulmán tuviera como requisito no ser nada (ni nadie) más que musulmán.

Lo que se pierde, en todo caso, es que si el espacio esencial (el Islam puro de un pasado inaccesible) no existe, o al menos, no sabemos cómo recuperarlo, lo que tenemos ahora como tradición es producto también de las modernidades y de todo tipo de transformaciones. El ímpetu de buscar el hogar perdido hace que, para explicar las manifestaciones cambiantes de lo que llamamos tradición, nos remontemos a los orígenes textuales y espaciales de las cosas. En el caso del Islam, esta tendencia a considerar el pasado como espacio esencial que conserva lo único que hay de sagrado tiene un pasado relativamente reciente: es decir, es una reforma y una ruptura (y no en vano se parece a la reforma luterana) con varias vertientes, no una continuidad. El movimiento salafí, el cual construye una tradición racional, excluyente de las prácticas que define como “supersticiosas” y ajenas al monoteísmo y que ha tenido influencia más allá de su surgimiento en Arabia Saudí y ha podido reunir a grupos importantes de personas (desde ingenieros hasta trabajadores urbanos) en todo el mundo, no existe a pesar de la modernidad, sino que emerge, precisamente, desde la modernidad. Más allá de abstracciones, estas definiciones tienen efectos concretos en el

ámbito geopolítico y jurídico: en distintas instancias, se juzga la legitimidad de un ser humano por la legitimidad (y legibilidad) de su Islam. Los jueces y verdugos son a veces musulmanes, pero con frecuencia no lo son.

Es importante recordar que la idea de que el Islam es incontenible y excesivo proviene, al menos de forma parcial, de las tradiciones románticas y orientalistas. Sin embargo, puede guiarnos al menos en dos direcciones críticas que no recorrieron ni los románticos ni los orientalistas franceses ni ingleses: por un lado, la iteración del Islam como algo incontenible se presta para los análisis por estructuralistas que enfatizan la hibridez y se esmeran en dismantelar las estructuras monolíticas, las esencias, las metanarrativas, los límites conceptuales. Del otro lado, y tal vez paradójicamente, este desbordamiento, este exceso y esta trascendencia hacen que la búsqueda de alguna frontera que encierre una patria, de algún muro que sea signo de un espacio habitable, de alguna raíz, se haga urgente. Los muros que encierran la casa, como escribe Said, forjan hábitos y formas corporales que impiden que el ser se deshaga y se desperdigue por el mundo.

En resumen, la geografía idealizada del Islam, con sus fronteras inexactas y huellas borrosas pone en evidencia las dimensiones políticas y estéticas

de los “estudios islámicos.” El volver a trazar los límites de la tradición —la reconstrucción historiográfica de sus muros de los escombros y las ruinas— es un proyecto ideológico en el cual un futuro colectivo se erige sobre las representaciones del pasado. Y, por el contrario, borrar las fronteras es, como lo demuestra Abdelfattah Kilito —tal vez el más importante escritor marroquí hoy en día— en el ensayo que traducimos aquí, una forma de olvido. El olvido, a su vez, es una forma de selección y de supresión y solamente en los espacios fronterizos (entre el paraíso, la tierra y el infierno) alcanzamos a divisar las ruinas de lo que fuimos y de lo que sacrificamos en nombre de lo que queremos ser.

Entonces, no nos queda más que un acercamiento al Islam por la *vía negativa*: es decir, a través de lo que el Islam no es (por ejemplo, “el Islam no es una religión violenta” o “el Islam no es como aparece en las películas”). También hay tensión entre quienes definen el Islam de acuerdo con lo que dicen los textos canónicos y “las autoridades” musulmanas, los que se guían por lo que hacen y creen los musulmanes de carne y hueso (quienes tienen diversas relaciones con el canon), o con aquellos que ven el Islam como “tradición discursiva,” según el antropólogo Talal Asad, la cual, aunque sea dinámica y cambiante, conserva y mantiene ciertas jerarquías teológicas,

legales y políticas, sobre todo en lo que concierne a la interpretación del legado del Profeta Mahoma (Muḥammad) y de la revelación sagrada, el Corán (Qur’ān).¹⁹ Este debate, que no es ajeno a la historia de los cristianismos, cuyos filósofos y teólogos también han tenido dificultades al tratar de delimitar su objeto de estudio, está presente en los círculos teológicos musulmanes y en los centros académicos que pretenden un estudio del Islam desde las humanidades y las ciencias sociales.

Los ensayos de este volumen reflejan varias de estas tendencias. Algunos intervienen directamente en debates teológicos comunes entre las comunidades musulmanas mismas, y ofrecen interpretaciones, a veces normativas, acerca de cómo la ambigüedad ética que se materializa en el deseo erótico y la tentación hacen parte del imaginario coránico o sobre la validez (también coránica) de la diferencia sexual y de género en el Islam (Kugle, Mohamed). Otros plantean que algunos de los monumentos más importantes de la arquitectura arabo-islámica se prestan para lecturas místicas que son tanto estéticas como éticas (Carrión). Otros describen cómo ciertas comunidades musulmanas se han enfrentado al encuentro colonial y las transformaciones mutuas que se generan en estos intercambios (Villanueva Farpón).

¹⁹ Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” *Qui Parle* 17, No. 2 (2009): 1-30.

También hay discusiones acerca de las definiciones académicas del Islam, especialmente lo que se denomina “Islam popular” en Marruecos, país que ha generado un sinnúmero de estudios antropológicos, y el poder de la nomenclatura para formar nuevos cánones religiosos, a veces desde afuera (González Vázquez). Finalmente, se ofrece una introducción a la disciplina corporal en el Islam y a los debates alrededor de ciertas prácticas rituales: la veneración a los santos y las reliquias, la conmemoración de la muerte de Husayn, el nieto del Profeta Mahoma, en Kerbala (Karbalā’), las leyes que regulan la pureza ritual y el género, y la manera en la cual la ley islámica se adapta a situaciones inesperadas, como los viajes al espacio, para reglamentar la conducta ritual de nuevos modos (Bahrom, Egink, Harwell, Heslin, Omari y Pody).

Vale la pena reiterar que este texto no aporta una historia comprensiva del Islam, ni presenta las creencias o prácticas más significativas. Al contrario, como venimos diciendo, ofrece miradas diversas y desafiantes a las definiciones tradicionales del Islam y a los libros de texto, que listan las batallas más importantes del Profeta Mahoma, hablan de la importancia del Qur’ān y de los cinco pilares (el testimonio de fe en un Dios único y en el Profeta, el peregrinaje a La Meca, el ayuno en Ramadán, la caridad y la oración ritual) sin hablar de otros aspectos de

las vidas de los musulmanes y sus estructuras comunitarias. Sin embargo, hay ciertos vacíos muy evidentes: por ejemplo, muchos de los contribuyentes se especializan en el oeste del mundo musulmán (es decir, el Maghrib, “donde se pone el sol”), es decir, Marruecos, Mauritania, Argelia y al-Ándalus. Aunque el Maghrib, por cuestiones que Araceli González Vázquez y Jorge Villanueva Farpón explicarán con más detalle en sus respectivos textos, suele aparecer como marginal en la historia del Islam, no es el único margen ni la única frontera. Este es uno de los tantos puntos ciegos que una compilación como esta, la cual se hace posible por la afinidad de quienes participan en ella, suele tener. Sin embargo, es también notorio que, aunque haya intereses compartidos por temas como el sufismo, la literatura comparada, la ortodoxia y la heterodoxia y los encuentros entre comunidades de tradiciones políticas y religiosas diferentes (en el ámbito social, militar o estético) se tratan muchos de los mismos temas de formas completamente distintas. Esa diversidad metodológica sugiere que tal vez la mayor contribución de este conjunto de ensayos es que concibe el Islam como pregunta abierta y no como respuesta definitiva, e invita al lector a seguir este mismo camino. *Wa Allāhu ‘alam* (Y solo Dios sabe).

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, No. 2 (2009): 1-30.
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate*
- Freud, Sigmund. "The Uncanny," Alix Strachey (translator) in *Sigmund Freud, Collected Papers*,
- Grewal, Zareena. *Islam is a Foreign Country*. New York: New York University Press, 2013.
- Hartley, L.P. *The Go-Between*. New York: New York Review of Books, 2002.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Literature* Vol. 33, No. 2 (Spring, 1981), 167-182.
- Rushdie, Salman. "Imaginary Homelands," *The London Review of Books*, Vol. 4, No. 18 (1982) <https://www.lrb.co.uk/v04/n18/contents>; consultado el 1 de abril de 2018.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Spaces*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Tatar, Maria M. "The Houses of Fiction: Toward a Definition of the Uncanny," *Comparative* Vol. 4., New York: Basic Books, 1959.
- X, Malcolm and Alex Haley. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press, 1965.

“LOS OLVIDOS DE ADÁN” ABDELFATTAH KILITO¹

(Traducción del francés y nota de Manuela Ceballos)

Resumen

En “Los Olvidos de Adán,” texto que hace parte del libro *La lengua de Adán* (en francés, *La Langue d’Adam*, 1999), el escritor marroquí Abdelfattah Kilito se pregunta acerca de la lengua que hablaba Adán (el primer profeta del Islam) en el paraíso. También investiga si el primer poema del mundo es, como lo narran algunas fuentes clásicas de la tradición arabo-musulmana, una elegía que el mismo Adán escribió tras el asesinato de uno de sus hijos, Abel, a manos de su otro hijo, Caín. A través de una lectura de *La epístola del perdón* (*Risālat al-Ghufrān*) del pensador y poeta del siglo XI, Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī, Kilito explora la relación entre la posibilidad del lenguaje y el olvido. Presentamos aquí el texto de Kilito en traducción al español.

Palabras clave: Abdelfattah Kilito, Adán, olvido, memoria, elegía.

Abstract

In “Adam’s Forgetting,” which is part of *The Tongue of Adam* (*La Langue d’Adam*, 1999; trans. Robyn Creswell, 2016), Moroccan writer Abdelfattah Kilito wonders, what language did Adam (the first Prophet of Islam) speak in paradise? He also investigates whether the first poem ever written is, as some classical Arabic sources of the Islamic tradition recount, an elegy that Adam himself wrote to grieve the murder of his son, Adam, by his other son, Cain. Through a reading of *The Epistle of Forgiveness* (*Risālat al-Ghufrān*; trans. Geert Jan Van Gelder, Gregor Schoeler, 2013) by the eleventh-century poet and thinker Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī, Kilito explores the relationship between the possibility of language and the act of forgetting. Here we present Kilito’s text translated into Spanish.

Keywords: Abdelfattah Kilito, Adam, forgetting, memory, elegy.

¹ Agradezco a Abdelfattah Kilito por permitirme traducir este ensayo “Los olvidos de Adán” (tomado de *La Langue d’Adam et Autres Essais* (Casablanca: Les Éditions Toubkal, 1999), 45-50.

Introducción

El libro *La Langue d'Adam* (1999) es una recopilación de cuatro cursos que el escritor marroquí Abdelfattah Kilito dictó en el Collège de France en 1990. Las charlas, como bien lo indica el título, tratan el más complejo de los temas: la lengua adámica, la lengua original, la lengua que usó el mismo Dios para enseñarle a Adán todos los nombres de las cosas, según lo narra el Qur'ān.

Adán, considerado el primer hombre (y profeta) en la tradición islámica, prueba el fruto prohibido y, junto con su compañera, es exiliado del paraíso. En el Qur'ān, sin embargo, no es la mujer —cuyo nombre no aparece en el texto, pero que la tradición identifica como Ḥawwā' (Eva)— la culpable de la caída: ambos prueban, gustosamente, lo que no deben. Por ende, no hay en el Islam la idea de un “pecado original”: en cambio, es el olvido de Adán (el olvido del mandato divino) lo que da origen al exilio que sufrimos todos los seres humanos. Kilito escribe:

Vamos a preguntarnos entonces acerca de la lengua de Adán. Pero ¿de cuál lengua se trata? ¿Del idioma o del órgano? ¿De la lengua considerada como medio de comunicación dentro de un grupo social, o de la lengua que probó el fruto prohibido? La ambigüedad es original: se remonta al árbol situado en el paraíso, al árbol del conocimiento.

Alrededor de ese árbol, Eva habla con la serpiente (toma su lengua) y enseguida saborea, con Adán, el fruto del bien y del mal. El saber se vuelve inseparable del sabor: las dos palabras tienen la misma etimología.²

El paraíso es también el lugar en el cual la lengua, órgano e idioma, llama a las criaturas y las cosas por su nombre verdadero, el que tenían destinado desde el principio de los tiempos. La caída del paraíso es también una caída lingüística, una falla no solamente de la lengua, sino del oído, de la capacidad de escuchar y comprender las palabras divinas, las cuales más que advertencias u órdenes son premoniciones, actos creadores. Por eso, Dios en el Qur'ān, quien habla de sí mismo en la primera persona del plural, dice “sea” y es: *Kun fa-yakūn* (Q 36: 77-83).

Kilito, quien ha hecho de la lengua uno de los temas centrales de su obra, no se pregunta solamente por el lenguaje creador, sino también por el de la muerte. Se dice que el primer poema del mundo es una elegía (*rithā'*) compuesta por Adán después de la muerte de su hijo Abel. ¿En qué idioma se llora a un hijo, al primogénito asesinado, al primer hombre muerto violentamente? ¿Con qué lengua pide perdón

2 Ibid., 9; Michel Jeanneret, *Des mets et des mots* (Paris: Ed. Jose Corti, 1987), 9. En realidad, el Qur'ān no habla de serpientes, esta tradición proviene de un género llamado “historias de los Profetas” (*Qiṣaṣ al-'Anbiyā'*) [N. de la T.]

el padre de un asesino? ¿En el árabe del paraíso, o en el siríaco de la tierra? (La mayoría de las biografías cuentan que todos los hijos del Profeta Mahoma, con la sola excepción de Fāṭima, murieron antes que él. Seguramente tuvo que llorarlos en árabe, la lengua de la revelación del texto sagrado). En cualquier caso, aquí, Adán olvida: tal vez no recuerde los versos que escribió, ni el siríaco con el que lamentó la pérdida de su hijo, ni la muerte de su hijo (¿si el duelo durara una eternidad, podríamos todavía hablar de un paraíso?), ni a sus hijos. El olvido precipita la caída, pero tal vez, también nos permita imaginar, por medio del lenguaje (y el habla, dice Kilito, solamente es posible desde el fondo del olvido), el retorno a un lugar que nunca conoceremos.

Los olvidos de Adán

Quienes mueren les juegan una mala pasada a los vivos: desaparecen, dejándoles a estos últimos la tarea de comentar sus obras, es decir, de discutir acerca de lo que dijeron, de lo que pudieron haber dicho, y hasta de lo que nunca dijeron. Surge entonces un sueño, tan empecinado como imposible: el de poder conversar con los muertos, directamente, sin mediador. Una vez, una sola vez, encontrárselos, consultarles sobre el significado de sus palabras o, en algunos casos, preguntarles si esas palabras de verdad fueron suyas. Es suficiente que hablen para que los

litigios se resuelvan, se enderecen los contrasentidos y se aclaren las ambigüedades. Ante la explosión de la verdad, todos los hombres se pondrán de acuerdo y no habrá objeción posible.

De ese sueño nace todo un género literario: el diálogo con los muertos. A ese género pertenece, en la cultura árabe, *La epístola del perdón* (*Risālat al-ghufrān*) del poeta al-Ma'arrī (s. XI), que narra la historia de un viaje al más allá. Al protagonista, Ibn al-Qāriḥ, se le permite entrar al paraíso. Allí coincide con sus poetas más amados, o con aquellos cuyos versos en especial despiertan su curiosidad filológica. Conversa también, durante una visita al infierno, con los poetas malditos. Al final, de regreso al paraíso, se encuentra con Adá.

La epístola del perdón es una obra de gran riqueza; yo no trazaré aquí sino sus análisis, directos o indirectos, sobre la poesía o el olvido de la lengua.

Cada vez que Ibn al-Qāriḥ hace sus oraciones, le ruega a Dios poder conservar, en el más allá, el recuerdo de los poemas que aprendió de memoria. La página en blanco y la virginal mirada no tienen ningún atractivo para él; quiere resucitar con sus recuerdos literarios y, por ende, con su lengua. No se imagina hallarse en el paraíso despojado del gusto poético al cual le

ha consagrado la vida entera; la amnesia sería el infierno, el peor mal que le podría caer encima. Parecería que sus oraciones no han sido en vano y que su deseo se ha cumplido casi por completo: no solamente conserva, en el más allá, la memoria, sino que también se encuentra con los poetas a quienes más aprecia y admira. A cada uno su paraíso: literato, Ibn al-Qāriḥ no busca más compañía que la de otros literatos, y todo lo que hará y dirá se llevará a cabo bajo el signo de la literatura.

Sin embargo, por poco las cosas le salen mal. El Día del Juicio, que dura cincuenta mil años (Q 70: 4), es una prueba terrible. Un ángel le entrega a nuestro protagonista una libreta que contiene la lista de sus actos que no augura nada bueno, pero que termina con un certificado de arrepentimiento “que borra todos los pecados”³ (el *maḥw*, es decir, el acto de borrar, de deshacer los rastros, es una forma de olvido). Lleno de esperanza, Ibn al-Qāriḥ no tiene más que hacer que esperar a que lo dejen entrar al paraíso. Pero, al cabo de dos meses, comienza a impacientarse y, al no poder aguantar la canícula y la sed, decide conquistar con panegíricos a los ángeles que vigilan las puertas del paraíso. Causa perdida, pues los ángeles ignoran lo que es la poesía y no se dejan enseñar nada sobre ese arte, ni se inmutan. Desesperado, Ibn al-Qāriḥ se une a un grupo en el cual reconoce a

un gramático, Abū ‘Alī al-Fārisī (s. X), a quien desprecian los poetas, pues le reprochan haber interpretado mal sus versos. Olvidando su dramática situación, Ibn al-Qāriḥ sigue apasionadamente la querrela semántica, salva al gramático de las garras de los poetas y pierde, en medio del alboroto, su certificado de arrepentimiento. Por fortuna, un cadí testifica a su favor, y luego de muchas tribulaciones, entra al paraíso. Como la espera sola ha durado seis meses terrestres, un tiempo relativamente corto, conserva íntegra su memoria.

En el paraíso, debe volver a aprenderse el nombre de los seres que se encuentra en el camino y que no logra reconocer. El jardín es, en efecto, el lugar de las metamorfosis y como todo individuo sueña tener una apariencia diferente de aquella que tenía abajo en la tierra, los nombres ya no aplican con certidumbre. Los seres exhiben un cuerpo nuevo, un nuevo donaire y, en esas condiciones, en cada encuentro es necesario restablecer la relación entre un nombre y una cara. Ibn al-Qāriḥ, es cierto, nunca conoció a los poetas con quienes se topó en el más allá, pero sí se había hecho una imagen de ellos a través de un aspecto particular de su obra o de un rasgo biográfico cualquiera. No obstante, esa idea que se hizo de ellos le es completamente inútil, pues toda carencia que uno ha sufrido en la tierra se alivia en el paraíso: así, el poeta preislámico

3 al-Ma‘arrī, *Risālat al-ghufrān*, 150.

(Zuhayr), quien se quejaba de su vejez, es ahora un hombre joven lleno de vitalidad; y otro miope célebre (A‘shā) tiene ahora bellos ojos con los cuales puede ver lo que sucede al otro extremo del paraíso. La renovación física no acontece sino una vez para los humanos, quienes, tras el cambio, conservan indefinidamente la misma apariencia. En cambio, algunos animales tienen la posibilidad de transformarse a voluntad. Un pavo real que acaba de ser devorado renace de sus huesos, las víboras y los gansos se convierten en mujeres jóvenes (a las cuales evitan los hombres por miedo de que se les acuse de zoofilia). Durante la caza, un ternero salvaje adquiere bruscamente el don de la palabra y pide misericordia justo en el momento en el que la jabalina está a punto de lacerarlo. Las frutas no escapan tampoco a la ley general de las transformaciones: de una granada o manzana que se desprende de un árbol con toda calma, sale una encantadora *hūrī*.

En resumen, Ibn al-Qāriḥ es un nuevo Adán. El padre de la especie humana, creado a partir de algunos puñados de barro, era incapaz de nombrar las cosas, pero Dios, quien velaba por él, le enseñó los nombres de todos los seres. Mucho antes de su creación, los nombres habían sido pronunciados y las cosas ya estaban allí, maduras y listas, esperando que el hombre viniera a ratificar su existencia al disponer de

los designios que Dios había, durante toda la eternidad, previsto para ellas. Si Dios no le hubiera enseñado los nombres, Adán hubiera errado sin conocer siquiera el suyo propio. Gracias a la intervención divina, se familiarizó con las cosas y sintió que el jardín era su hogar.

¿Qué hará Ibn al-Qāriḥ con su bagaje literario? ¿Qué uso les dará a los frutos de su memoria intacta? Es verdad que las delicias del paraíso son numerosas y variadas, pero nuestro protagonista siente profunda nostalgia por una forma particular de vida, la vida tal y como la describe la poesía. En todo momento recuerda los actos mencionados por los poetas, y pronto comienza a imitarlos, a *realizarlos* (en el paraíso, le es suficiente desear para que el objeto de su deseo aparezca frente a él). Por ejemplo, versos cinegéticos le trotan por la mente: ensilla inmediatamente un caballo y sale a la caza. Los placeres que goza con una *hūrī* reflejan aquellos descritos por el poeta preislámico Imru‘ al-Qays en su *mu‘allaqa*. Recordando las controversias de los sabios en la tierra, organiza un banquete e invita a poetas y gramáticos y, como es de esperarse, las querellas no tardan en surgir: hay intercambios de insultos y de puñetazos.⁴ Así, Ibn al-Qāriḥ puebla el paraíso de temas y sentidos poéticos y, como un don Quijote feliz

4 *La epístola del perdón* tiene todas las características de la sátira menipea mencionadas por Mikail Bakhtin en *La poética de Dostoievski* (Paris: Ed. De Seuil, 1970), 159-165.

(si oso decir tal cosa), vive sus declamaciones, sus lecturas, su literatura.

Se beneficia igualmente de sus encuentros para intentar resolver, en definitiva, los problemas de orden filológico que lo atormentaban en la tierra.⁵ Ocurren debates sabios, en los cuales participan los elegidos y los condenados. Parte de la comedia en *La epístola del perdón* nace de la discordancia entre la situación de los poetas malditos en medio de su sufrimiento y aquella de Ibn al-Qāriḥ quien, desde su posición arriba de la gehena, los interroga sobre las atribuciones fraudulentas y el orden del sujeto y el complemento en tal o tal verso. En general, los poetas del paraíso están más dispuestos a discutir acerca de los problemas que plantea, pero las respuestas que recibe lo decepcionan la mayor parte del tiempo: los unos declaran que perdieron la memoria durante el Juicio y los otros afirman que tienen otras cosas por hacer distintas de ocuparse de la poesía. En resumidas cuentas, no aprende nada nuevo de lo que ya sabía y las cuestiones espinosas de la filología siguen sin respuesta.

Ibn al-Qāriḥ corre con más suerte con los *jīns* del paraíso quienes han conservado su memoria intacta pues fueron creados del fuego, mientras que los hombres, forjados de barro

húmedo, son olvidadizos por naturaleza. Aprenden también que alguna vez fueron capaces de transformarse, de deslizarse en el cuerpo de un ratón, de una paloma o de una serpiente, y que esas metamorfosis les son prohibidas en el paraíso. También componían poemas e inspiraban, como es obvio, a los hombres. En fin, conocían todas las lenguas humanas y tenían, además, un lenguaje particular que los hombres eran incapaces de comprender.⁶

Durante sus peregrinajes al paraíso, Ibn al-Qāriḥ, por pura coincidencia, se encuentra con Adán. ¿Cómo lo reconoce? El texto, que no describe al padre de los hombres, no lo precisa. Es más, a Adán no hace falta que se le presente, al contrario de los demás personajes de *La epístola del perdón*, los cuales, después de sus metamorfosis respectivas, son imposibles de reconocer.

Entre los dos hombres comienza una discusión en la cual la filología prima por sobre toda consideración adicional. El tema del olvido, que permea la obra entera, toma en esta discusión una importancia especial.

A quemarropa, Ibn al-Qāriḥ le pregunta a Adán sobre dos versos gnómicos que se le atribuyen, dos versos que solamente he encontrado en la obra de al-Ma'arrī:

⁵ Ver a Amjad Trubulsi, *Al-nāqd wa-l-luḡha fī risālat al-ghufrān* (Damasco, 1951).

⁶ al-Ma'arrī, *Risālat al-ghufrān*, 296.

*Somos los hijos de la tierra y sus habitantes
De ella venimos y a ella regresaremos
La dicha dura poco para los hombres
Y la desdicha se borra con las noches
de felicidad.⁷*

El contenido de estos versos concuerda con la aventura de Adán, quien nació de la tierra, conoció las delicias del Edén, el dolor de la expulsión y quien, después de haber vivido más de nueve siglos, fue enterrado en la tierra. Su atractivo gnómico, sin embargo, hace que los versos puedan aplicarse a cualquier hombre; cada uno puede comprobar, en carne propia, cuán ciertas son esas afirmaciones llenas de sabiduría. Pero nadie mejor que Adán para ser su autor, pues, más que a nadie, a él le concierne el destino del cual es fundador.

Adán confirma que esos versos contienen la verdad y que sin duda han sido compuestos por un sabio, pero también declara que es la primera vez que los escucha. Ibn al-Qāriḥ no se encuentra para nada satisfecho con esta respuesta, pues nace una preocupación en su espíritu: ¿no habrá olvidado Adán sus propios poemas? La inquietud es válida si se toma en cuenta la mención que hace el Qur'ān de la predisposición de Adán al olvido: “Y ciertamente, hicimos una alianza con Adán. Él [la] ha olvidado y nosotros no encontramos constancia alguna en

él” (Q 20: 115). Además, advierte Ibn al-Qāriḥ, el nombre genérico de Adán, *insān* (ser humano), viene de *nisyān* (olvido). Esta idea es tan importante para al-Ma‘arrī que la retoma en otra de sus obras, *Zajr al-nābiḥ*, respaldando también sus observaciones filológicas con el siguiente verso de Abū Tamām (s. IX):

*No olvides tus compromisos: ciertamente
Has sido llamado hombre (insān)
porque eres olvidadizo (nāsī)⁸*

La esencia del hombre es el olvido inscrito en su nombre. El hombre está sometido al naufragio del recuerdo, a la extinción de la memoria. Adán “olvidó” la prohibición divina y comió del fruto prohibido, no es nada sorprendente que también haya olvidado sus poemas.

Adán no se deja impresionar por la invocación de sus ausencias, y se pone a demostrarle a Ibn al-Qāriḥ que él no pudo haber sido, de ninguna manera, el autor de esos versos gnómicos. En realidad, dice, la lengua que hablaba en el paraíso era el árabe: cuando “descendió” a la tierra, comenzó a hablar siríaco y así fue hasta su muerte. ¿En qué momento pudo haber compuesto esos versos que buscan atribuirle a todo costo? ¿Fue acaso durante su estancia en la tierra? Pero si él hablaba siríaco y los versos son en árabe. ¿Acaso entonces

7 Ibid., 360. El metro de los versos es *sarī'*.

8 Ibid., 360-361; Amjad Trabulsi (ed.), *Zajr al-nābiḥ* (Damasco, 1965), 100-101.

durante su estancia en el jardín? ¿Pero, cómo pudo haber dicho, hablando de la tierra “a ella regresaremos”, cuando en ese entonces no sabía nada de la muerte? Suponer que los compuso cuando volvió por segunda vez al paraíso tampoco tiene sentido: siendo ya inmortal, Adán no tenía ningún motivo para evocar la muerte.

El razonamiento es impecable: el fraude se puede demostrar por medio del sintagma “a ella regresaremos”, que no le corresponde a Adán. El impostor ha cometido una gran imprudencia al no tener en cuenta las fases diversas de la aventura adánica. Sin embargo, Ibn al-Qāriḥ no se da por vencido. Aparentemente, le cuesta no ver más en Adán a un poeta. Para refutar el argumento lingüístico de su interlocutor, invoca la traducción: asegura que esos dos versos fueron descubiertos en manuscritos siríacos por Ya‘rub, quien los tradujo enseguida al árabe.⁹

Ibn al-Qāriḥ aborda también la cuestión de la elegía.¹⁰ Esta vez, el

primer hombre, exasperado, recurre al juramento: jura que ni él ni nadie de su tiempo la ha compuesto. El diálogo llega a su fin de manera brutal. Cuando un profeta jura por Dios, no hay nada más que añadir.

Este intercambio insinúa que el olvido domina el camino de Adán. El olvido es un *faux pas*, un movimiento en falso, una pérdida del equilibrio,¹¹ una caída de un nivel al otro, de arriba abajo, del cielo a la tierra. Adán y su compañera *se deslizaron*, su trayecto es un *descenso*: “Dijimos: ‘desciendan [del Jardín]’” (Q 2: 36). Expulsado del paraíso, Adán olvida el árabe y habla el siríaco; de regreso al paraíso, olvida el siríaco y habla el árabe. El cambio de morada viene acompañado, en el caso de Adán, de la pérdida de una lengua y de la adquisición de otra. Es, en definitiva, un hombre de una sola lengua: no podemos decir que sea bilingüe, pues no posee dos lenguas simultáneamente. Para él, una lengua supone la exclusión de otra; no se puede hablar sino desde el fondo del olvido.

9 Ya‘rub ibn Qaḥṭān, nieto del profeta Hūd, es, según la leyenda, la primera persona que habló en árabe. Ver Everhard Ditters and Harald Motzki *Approaches to Arabic Linguistics: Presented to Kees Versteegh on the Occasion of His Sixtieth Birthday* (Leiden: Brill, 2007), 203. [N de la T.]

10 La cual no consiste sino en los siguientes dos versos en *La epístola del perdón* (362):

*El país ha cambiado, y con él, la gente que vive en él,
Y la faz de la tierra es polvorosa y fea.
Un cuarto de sus habitantes ha muerto,
Y la cara graciosa ha sido abandonada a la tierra.*

Hasta donde sé, el segundo verso no se encuentra en ningún otro texto fuera de *La epístola del perdón*. Si un cuarto de los habitantes ha muerto, es que la tierra no contaba más que con cuatro personas: Adán, Eva, Caín y Abel. Tha‘labī habla de la existencia de dos hermanas de Caín y Abel, quienes serían el motivo original de la querrela entre los dos hermanos (*Qisās al-Anbiyā’*, 26-27).

11 Ver a Claude Lévi Strauss, “Mito y Olvido,” en *Lengua, discurso, sociedad*, obra colectiva en homenaje a Emile Benveniste (Paris: Ed. de Seuil, 1975), 299.

FITNA

Mohamed A. Mohamed

Abstract

In order to articulate the Qur'ānic concept of *fitna* I divided this article into three parts. In the first part, I discuss the etymology, meanings, and use of *fitna* in the Qur'ān. I argue that though *fitna* indicates deception, seduction, anarchy and turmoil, it is considered normative; it is the nature of this world. The essence of *fitna* is a merging of truth and falsehood that renders signs seductive and removes truth from the field of reason. Meaning is neither true nor false, absent nor present; it is incomplete since it partially operates within the sphere of *ghayb*, or the invisible reality. In the second part, I explore *fitna* as a sociological analytical concept by situating it within Western sociological theory. I contrast *fitna* to related concepts in the works of Sigmund Freud, Georges Bataille, Jean Baudrillard and Timothy Bewes. Exploring the work of Ibn Taymiyya (1263–1328 CE) in his treatise on truth and metaphor, and comparing it to the work of Bernard McGinn, I argue that in articulating meaning and truth, *fitna* avoids both dialectic synthesis and cosmic dualism by proposing a partial overlap between *zāhir* and *ghayb*, or the visible and the invisible worlds. In the third part, I study two applied aspects of *fitna*: in legal reasoning, and the theology of apocalypse. I explain how a worldview of *fitna* featured a formal notion of truth that is legal, rather than ontic and objective, and is grounded in *ghālib al-zann*, or the predominant probability. I then connect the apocalyptic turmoil to an increasing overlap between *ghayb* and *zāhir*, which escalates to their identification, but this comes with the end of *fitna* and the end of this world.

Keywords: *Fitna*; *ghayb*; Islam; truth; interpretation; apocalypse; probability; seduction.

Resumen

Para expresar el concepto coránico de la *fitna*, este artículo se divide en tres partes. En la primera parte, se discuten la etimología, los significados y el uso del término *fitna* en el Qur'ān. Se argumenta que, aunque la palabra *fitna* indique decepción, seducción, anarquía y caos, al mismo tiempo se considera normativa, como el estado natural del mundo. La esencia de la *fitna* es una amalgama de verdad y mentira, la cual hace que los signos se vuelvan seductores y que se elimine el concepto de la verdad del campo de la razón. El significado no es ni verdadero ni falso, no está ni ausente ni presente: es incompleto, pues opera desde la esfera del *ghayb*, o la realidad invisible. En la segunda parte, se explora la *fitna* como concepto sociológico analítico, situándolo dentro de la teoría sociológica occidental. Se contrasta la *fitna* con conceptos relacionados en la obra de Sigmund Freud, Georges Bataille, Jean Baudrillard y Timothy Bewes. A través de una exploración del pensamiento de Ibn

Taymiyya (1263-1328 CE) en su tratado sobre la verdad y la metáfora, y comparándolo con el de Bernard McGinn, se argumenta que, al articular el sentido y la verdad, el concepto de la *fitna* evita tanto la síntesis dialéctica como el dualismo cósmico, proponiendo en cambio una superposición parcial entre el *zāhir* y el *ghayb*, o los mundos visibles e invisibles. En la tercera parte, se estudian dos aspectos aplicados de la *fitna*: en el razonamiento legal y en la teología del apocalipsis. Se explica cómo una cosmovisión de la *fitna* incluye una noción formal de la verdad que es legal en vez de óptica y objetiva, y anclada en *ghālib al-zann*, o la probabilidad predominante. Finalmente, se conecta el caos apocalíptico al incremento en la superposición entre el *ghayb* y el *zāhir*, lo cual llega a abarcar hasta su posible identificación, pero esto último solamente llega con el fin de la *fitna* y el fin del mundo.

Palabras clave: *Fitna*; *ghayb*; Islam; verdad; interpretación; apocalipsis; probabilidad; seducción.

*When that type of battle begins, it lasts longer than others,
because Allah is on both sides
Paulo Coelho, The Alchemist.*

In this article, I will explore the concept of *fitna* as articulated in the Arabic language and Islamic tradition. I will start with a discussion of its etymology, meanings, and use in the Qur'ān. I will follow this discussion with a number of theoretical reflections that aim to explore *fitna* as a sociological analytical concept and situate it within Western sociological theory. Finally, I will study two applied aspects of *fitna*: in legal reasoning, and the theology of apocalypse.

I. Etymology

Fitna, literally temptation or seduction, seems to have two overlapping meanings. First, it means a severe trial. The *fitna* of gold and silver is to place these two precious metals in fire to purify them by separating

them from other less valuable metals or impurities. Likewise, human hearts are assumed to have both truth and falsehood. The severe trials and tribulations that humans go through purify their hearts of falsehood and make them stronger in faith and obedience. In *sūra* 22, *āya* 11, the Qur'ān comments on this mixture of truth and falsehood in the hearts of believers, which requires testing, by saying, "There are also some who serve God with unsteady faith: if something good comes their way, they are satisfied, but if they are tested, they revert to their old ways, losing both this world and the next—that is the clearest loss."¹ The translator, M.A.S Abdel

¹ M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 210.

Haleem, used “if they are tested” to translate “*in aṣḥabat-hum fitna*,” which literally means “if they are stricken by *fitna*.” In *sūra* 24, *āya* 63, the Qur’ān implies that people bring this test upon themselves by committing sins. It says, “and those who go against His order should beware lest a trial afflict them (*an tuṣṭibahum fitna*) or they receive a painful punishment.”² In *sūra* 29, *āya* 2, however, it seems that though committing sins invites *fitna*, as a severe test, all claimers of faith are going to be tested anyway. It says, “Do people think they will be left alone after saying ‘We believe’ without being put to the test (*yuftanūn*)?”³

Fitna, nevertheless, has a second meaning; it is not the test that purifies truth of falsehood, but rather, the act of taking what is false for what is true, mixing them together and making them indistinguishable from each other. Here, *fitna* comes as deception, or misguidance. Both the Devil and the magician are called *fattān*. The goldsmith too is called *fattān* since his work requires mixing together different metals. The Qur’ān warns the Prophet about *fitna*, deception by the unbelievers. In *sūra* 5, *āya* 49, it says, “Do not follow their whims, and take good care that they do not tempt you away from any of what God has sent

down to you.”⁴ In *sūra* 22, *āya* 53, the Qur’ān states that *fitna* is the work of Devil. It says, “He makes Satan’s insinuations a temptation (*fitna*) only for the sick at heart and those whose hearts are hardened—the evildoers are profoundly opposed [to the Truth].”⁵

What seems to me to be of utmost importance here is that *fitna* is not considered an exceptional situation, an aberration from the norm. It is not even portrayed even as an illness, as an unfortunate event that is expected to occur a number of times in everyone’s life. *Fitna*, to a certain degree, is actually considered to be normative. The overlapping of truth and falsehood is part of the very nature of this world, and, in fact the Qur’ān expands *fitna* to include all of the bad and the good of human existence. In *sūra* 21, *āya* 35, it says, “We test you all through the bad and the good.”⁶ Furthermore, in *sūra* 8, *āya* 28, the Qur’ān states, “Be aware that your possessions and your children are only a test (*fitna*).”⁷ Even though the translator had to choose one of the two aforementioned meanings of *fitna*, the verse could be read in both senses, for possessions and children can lead to either truth or falsehood, and they can test the heart, or even seduce it. The mix of truth and falsehood, *fitna*, is thus the nature of

2 Ibid., 226.

3 Ibid., 252.

4 Ibid., 72–73.

5 Ibid., 211.

6 Ibid., 205.

7 Ibid., 112.

this world. In fact, the Qur'ān admits that the prohibited wine and gambling still include benefits to people. In *sūra* 2, *āya* 219, it says, "They ask you [Prophet] about intoxicants⁸ and gambling: say, 'There is great sin in both, and some benefit for people: the sin is greater than the benefit.'"⁹

This ambiguity of truth and its mixture with falsehood spreads differences, and sometimes causes disputes among peoples. In *sūra* 6, *āya* 53, the Qur'ān says, "We have made some of them a test for others, to make the disbelievers say, 'Is it these men that God has favoured among us?' Does God not know best who are the grateful ones?"¹⁰ In *sūra* 25, *āya* 20, a similar meaning is implied, as the Qur'ān says, "But We have made some of you a means of testing others—will you stand fast?"¹¹ In *Tafsīr al-Manār*, the Egyptian scholar Muḥammad 'Abduh (1849–1905) explained the meaning of these verses by stating,

It means that We (God) made each one of you a test for the other, by being different than the other in terms of wealth or poverty, power or weakness, health or sickness, knowledge or ignorance, etc. One of you despises the other and oppresses him; the other envies him

and plots against him. Stand fast, for only those who stand fast survive these *fitan* (plural of *fitnah*).¹²

This world, therefore, is a world of differences, differences that create and maintain *fitna*. *Fitna*, however, does not work by generating meaning through the interplay of opposite signs. Wealth and poverty, health and sickness, or knowledge and ignorance are signs that refer to realities and meanings of this world. None of these signs, however, *exclusively* refers to the reality of faith. Both wealth and poverty could be a sign of either good or bad faith, for wealth could be either a blessing or a trial. Poverty, too, could be a blessing, in which God protects the heart of the believer from worldly distractions, or a test. Of course, people try to reveal the true meaning of these signs: for instance, what does God really mean by making me different than the other person? They may also use other signs, such as the manifestations or practices of faith, but those acts can, in turn, become either demonstrations of proper faith, or of hypocrisy and arrogance. It is not that signs have no meaning. There is indeed a true meaning reflected in these signs. However, this meaning communicates with an invisible reality, *ghayb*, and therefore remains incomplete.

8 Though the choice of the translator is intoxicants, the word in the Qur'ān is *khamr*—that is wine.

9 Abdel Haleem, *The Qur'an*, 24.

10 Ibid., 83.

11 Ibid., 228.

12 Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (Cairo: Dār al-Manār, 1948), vol. 7, 445.

The Qur'ān moves this world of differences into a surprising new level. In *sūra* 49, *āya* 9, the Qur'ān says, "If two groups of the believers fight, you [believers] should try to reconcile them."¹³ In this world of differences, where truth is always an uncertain possibility, where seductive signs constantly spread *fitna*, a fight between two groups among the believers is not unexpected. In lexicographer Ibn Manẓūr (d. 1311–1312)'s classic dictionary *Lisān al-'Arab*, *fitna* means a dispute of opinions, madness, and the loss of one's mind.¹⁴ In other words, reason cannot be a universal reference to truth, for rational thought is a symbolic process that is grounded in *seductive* signs.

Emphasizing this meaning—that a certain sign may refer to two opposite true meanings, the Qur'ān orders Muḥammad in *sūra* 21, *āya* 111, to say, "I do not know: this [time] may well be a test [*fitna*] for you, and enjoyment for a while."¹⁵ The Prophet is therefore asked not to argue back rationally: signs of power, as the unbelievers argued, can indeed be a sign of blessings. Instead, the Prophet is asked to shift the question to the sphere of *ghayb*, invisible reality, where articulating an objective truth is not possible.

In fact, the Qur'ān admits that its signs, the holy words of the Qur'ān itself, cannot be a last refuge of truth. In *sūra* 3, *āya* 7 to 9, it says,

...it is He who has sent this Scripture down to you [Prophet]. Some of its verses are definite in meaning (*muḥkamāt*)—these are the cornerstones of the Scripture (*umm al-Kitāb*, or the mother of the Book)—and others are ambiguous (*mutashābihāt*.) The perverse at heart eagerly pursue the ambiguities in their attempt to make trouble (*fitnah*) and to pin down a specific meaning of their own: only God knows the true meaning. Those firmly grounded in knowledge say, "We believe in it: it is all from our Lord"—only those with real perception will take heed. "Our Lord, do not let our hearts deviate after You have guided us. Grant us Your mercy: You are the Ever Giving. Our Lord, You will gather all people on the Day of which there is no doubt: God never breaks His promise."¹⁶

The word in Qur'ān that was translated into ambiguous is *mutashābihāt*. The word *tashābih* means resemblance, similarity, or similitude. A verse in the Qur'ān may indicate two different meanings, much like power can be a blessing and sign of faith, or yet a test, or a manifestation of apostasy. Truth cannot be articulated at the semiotic level—that is, as visible reality, *al-zāhir*. This shortcoming, however, does not

13 Abdel Haleem, *The Qur'an*, 338.

14 Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, year not mentioned), 3344–3346.

15 Abdel Haleem, *The Qur'an*, 208.

16 *Ibid.*, 34–35.

move truth completely outside of the semiotic sphere. True existence in the semiotic sphere is contingent on *ghayb*, the invisible reality.

This is why the Qur'ān refers its readers to the heart—a space that is of this world, but non-semiotic and invisible, *ghayb*. In this way, the Qur'ān does not claim the existence of an objective method to reveal its true meaning. Instead, it points out to the hearts of its readers, and contrasts those who are perverse at heart to those who ask God to not let their hearts deviate. For the believers to be “firmly grounded in knowledge,” *rāsikhūn fī al-'Ilm*, they need to penetrate the semiotic and rational level of the text and communicate by their hearts with knowledge that inhabits the space of *ghayb*. Nevertheless, truth, the ultimate true meaning of the Qur'ān, is known *only* by God. In fact, the believers finish their prayer by stating that a world with no doubts comes only with the Day of Judgment.

In its everyday use, *fitna* usually refers to either war or sexual seduction. In *Lisān al-'Arab*, “Fitnah is what happens among people of fighting. Fitnah is killing. . . . The Prophetic tradition, ‘I see *fitan* among your homes’ refers to killing, wars, and disputes that will erupt among groups of Muslims once they divide in separate parties.”¹⁷

17 Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 3346.

In different Ḥadīth collections (which compile the reported deeds and sayings of the Prophet Muḥammad), apocalyptic tribulations that precede the end of time are called *fitan*. Likewise, the war that started off among Muslims by the assassination of the third Caliph, ‘Uthmān Ibn ‘Affān (47 BH-35 H/577-656 CE) and ended by the murder of the Prophet’s grandson, al-Ḥusayn Ibn ‘Alī (4-61 H/626-680 CE,) is called *al-fitna al-Kubra*, or the grand *fitna*. Sexual seduction too comes as a meaning of *fitna* in *Lisān al-'Arab*, which uses other words derived from the root *f-t-n* to describe attraction or sexual allure. For example, the dictionary states, “People of Ḥijāz say: the woman *fatanat-hu*, if he adored and loved her.”¹⁸ Another meaning in this vein in *Lisān al-'Arab* is “She made him to tilt away, *amālat-hu*, from his purpose.”¹⁹ In a report of Ḥadīth, the Prophet says, “After me, I have not left any *fitnah* more severe to men than women.”²⁰ Whether in war or love, *fitna* works as an anarchic force, destabilizing the political and social order.

II. Sociological Reflections

My aim in this section is to situate the concept of *fitna* within social theory. The dialogue between this concept

18 Ibid., 3344.

19 Ibid., 3345.

20 Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993), vol. 5, 1959.

and Western approaches may provide some methodological insights, and could also help us to use the concept *fitna* in order to understand a spectrum of social, cultural and political phenomena and formations among Muslim communities.

With its connotations to war and sex, *fitna* reminds us of the two Freudian basic life instincts: Eros and Thanatos. Sigmund Freud mentioned that these two concepts may be conflated, such as in sadism “where the death instinct twists the erotic aim in its own sense and yet at the same time fully satisfies the erotic urge, that we succeed in obtaining the clearest insight into its nature and its relation to Eros.”²¹ In addition, Freud recognized that the death instinct is as *original* in human beings as Eros is. He wrote, “I adopt the standpoint, therefore, that the inclination to aggression is an original, self-subsisting instinctual disposition in man.”²² Nevertheless, Freud saw these two instincts as essentially separate and contradictory in action:

I may add now that civilization is a process in the service of Eros, whose purpose is to combine single human individuals, and after that families, then races, peoples and nations, into one great unity, the unity of mankind. ... And now, I think, the meaning of the evolution

of civilization is no longer obscure to us. It must present the struggle between Eros and Death, between the instinct of life and the instinct of destruction, as it works itself out in the human species.²³

Georges Bataille focused too on eroticism and death in his works. Unlike Freud, however, Bataille saw both eroticism and death as aiming toward unity. He proposed an evolutionary explanation to this phenomenon by proposing that what characterizes animality—an archaic existence of human beings—is immediacy, or immanence.²⁴ The movement from animality to humanity was characterized by a separation from the world, where the world is recognized as an objectified world, a world of things, and where reality is the order of these things. The human being, separated from, and perhaps imprisoned in, this world of things, yearns to go back to a lost world that s/he perceives as sacred. The way back to this lost world can go only through the removal of barriers, borders, where the animal in the world is like water in water. Bataille argues that both sexual consummation and murder can achieve this unity. He writes, “only the beloved can in this world bring about what our human limitations deny, a total blending of two beings, a continuity between

21 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton and Company, 1962), 68.

22 *Ibid.*, 69.

23 *Ibid.*

24 Georges Bataille, *Theory of Religion* (New York: Zoe Books, 1989), 17.

two discontinuous creatures.”²⁵ Death too, celebrated in the ritual of sacrifice achieves this continuity. Bataille writes, “A violent death disrupts the creature’s discontinuity; what remains, what the tense onlookers experience in the succeeding silence, is the continuity of all existence with which the victim is now one.”²⁶

Both sexual intimacy and death, therefore, create a fusion of what would be otherwise differentiated. Thus: “Intimacy is violence, and it is destruction, because it is not compatible with the positing of the separate individual.”²⁷ What we want to emphasize here is that attraction, and the energy behind it, does not arise because of the nature of the erotic object itself—attraction purely due to the properties of a given erotic object would bring division rather than fusion, and create a subject/object relationship. Bataille writes, “The object of desire is different from eroticism itself; it is not eroticism in its completeness, but eroticism working through it.”²⁸ One may then ask: if eroticism is the fusion of a man and a woman in the consummation of sex, what would make the woman, beyond the sexual urge, seductive? Here, Bataille points out to another form of fusion. It is the elusiveness of her

attitude—an attitude that says both yes and no to the seduced man. Bataille writes, “Putting oneself forward is the fundamental feminine attitude, but that first movement is followed by a feigned denial.”²⁹ Similarly, the Qur’ān portrays feminine seduction not in terms of nakedness, but rather as the interplay and fusion of the signs of modesty and immodest, as expressed in *sūra* 24, *āya* 31, “they should not stamp their feet so as to draw attention to any hidden charms.”³⁰ Much like *ghayb*, hidden charms are both overt and secret, present and absent, even if they are mostly invisible.

In his work, *Seduction*, Jean Baudrillard resumes the project of Bataille. Like Bataille, Baudrillard portrays a picture of two worlds: one of labor, production, polarity, reality and power, the other of play, signs, appearance and seduction. He writes that “this alternative is undoubtedly of the order of the feminine, understood outside the opposition masculine/feminine . . . This strength of the feminine is seduction.”³¹ The feminine seduces, Baudrillard argues, because it is neither the same nor the opposite of the masculine. I want to highlight here two significant differences in Baudrillard’s work that separate him from that of Bataille.

25 Georges Bataille, *Erotism: Death and Sensuality* (San Francisco: City Lights Books, 1986), 20.

26 Ibid., 22.

27 Bataille, *Theory of Religion*, 51.

28 Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, 130.

29 Ibid., 132.

30 Abdel Haleem, *The Qur’an*, 222.

31 Jean Baudrillard, *Seduction* (New York: St. Martin Press, 1990), 7.

First, unlike in Bataille, there is no deeper level, such as an archaic id or Freudian unconscious, which encloses a deeper mythic meaning and animates the subject. Seduction operates (plays) on the surface, where there is nothing other than this surface itself: “The capacity immanent to seduction to deny things their truth and turn it into a game, the pure play of appearance, and thereby foil all systems of power and meaning with a mere turn of the hand.”³² Seduction’s play on the surface is not the opposite of any true depth. Baudrillard is clear here: “It is not quite the feminine as surface that is opposed to the masculine as depth, but the feminine as indistinctness of surface and depth. Or as indifference to the authentic and the artificial.”³³ Appearance, however, does not mean complete visibility; that would be the hyperreality of pornography.³⁴ Baudrillard writes,

Seduction does not consist of a simple appearance, nor a pure absence, but the eclipse of a presence. Its sole strategy is to be-there/not-there, and thereby produce a sort of flickering, a hypnotic mechanism that crystallizes attention outside all concern with meaning.³⁵

The second difference between Bataille and Baudrillard is in the concept of unity that is highlighted by

Bataille. Baudrillard distances himself clearly from any notion of unity, or fusion. He writes, “The diagonals or transversals of seduction may well break the oppositions between terms; they do not lead to fused or con-fused relations (that is mysticism) but to dual relations.”³⁶ For Baudrillard, real sex is not the climax of seduction, but its murder.³⁷ What opens the path to desire is in fact the *indefinable*.³⁸ Unity, much like the Hegelian dialectic, is unidirectional. What Baudrillard is proposing is the logic of the *dual* and the dynamic of *reversibility*. Baudrillard contrasts the logic of the dual, which “dominates the game, the ritual and the entire sphere of the rule” to the logic of the polar that is dialectical and “organizes the universe of the law, the social and meaning.”³⁹ In other words, the logic of the polar creates the rational world of reality, meaning, grammar, and law. The logic of the dual creates the playful world of the game, where rules are conventional, and performance is parody, mere ritual. This is why seduction promotes reversibility. Baudrillard writes, “Seduction is stronger than production. . . . It is a circular, reversible process of challenges, oneupmanship and death.”⁴⁰ Here, what prevails is the

32 Ibid., 8.

33 Ibid., 10.

34 Ibid., 28–31.

35 Ibid., 85.

36 Ibid., 105.

37 Ibid., 13.

38 Ibid., 42, 43.

39 Ibid., 155, 156.

40 Ibid., 47.

principle of indeterminacy. Thus, Baudrillard states, “Only signs without referents, empty, senseless, absurd and elliptical signs, absorb us.”⁴¹ It is this indeterminacy, the elusive yes *and* no position of Bataille, but without the possibility of union, what creates the endless cycle of seduction and its continuous reversibility. Bataille echoes, “It (seduction) implies a radical indeterminacy that distinguishes it from a drive—drives being indeterminate in relation to their object, but determined as force and origin, while the passion of seduction has neither substance nor origin.” Central to seduction is play, “It is not from some libidinal investment, some energy of desire that this passion acquires its intensity, but from gaming as pure form and from purely formal bluffing.”⁴²

To articulate the Islamic concept of *fitna* with Baudrillard’s concept of seduction, we need to visit two works of the Sunni jurist and theologian Ibn Taymiyya (1263–1328 CE): *al-Ḥaqqīqa wa al-Majāz* and *al-Iklīl fī al-Mutashābaha wa al-Ta’wīl*. I have already explained that, semiotically, *fitna* is grounded in signs that may carry one of two different meanings. A pure meaning expressed by signs that provide true representation is as semiotically impossible as the existence of pure gold. Pure gold, much like God, exists only

as a conceptual possibility, but never within reality or its semiotic representation. *Fitna*, as I stated above, is normative. This world is a world of *fitna*—not because of its falsehood, but because of the impossibility of separating truth and falsehood.

Rejecting the two linguistic concepts of *truth* and *metaphor*, and the implied hierarchy that relates them, Ibn Taymiyya grounds meaning in *is-ti’wāl*, or the inter-subjective use. In addition, the single word does not have the capacity to articulate a true meaning. Conventional meaning inhabits a syntax, in which a single word is situated. Ibn Taymiyya differentiates between two concepts: *tafsīr* and *ta’wīl*, in which the first refers to the act of explaining speech or text, and the second refers to that of interpretation. He argues that interpretation (in Arabic, *ta’wīl*) comes from the root *āl*, which means “to become.” Since this is a chronological concept, Ibn Taymiyya argues, then the other meaning can be known only in the future—that is in the other world. He does not mean that the otherworldly meaning is true, while ours is false or metaphorical. In fact, both of these meanings are true. There are two kinds of truths—that is true meanings, each of them is called, for instance, “river.” There are rivers in this world and rivers in Heaven. Neither of them is *the* true meaning, which renders the other a mere metaphor.

41 Ibid., 74.

42 Ibid., 81, 82.

Those are different truths that share a common word because of their *similarity in some aspects*—aspects, which we currently do not know. We can, for instance, explain the word “river.” Its interpretation, however, its other true meaning, will be known only in the other world.⁴³

In order to further situate, and probably distinguish, *fitna* in the context of Western sociological theory, I will invoke Timothy Bewes’ brilliant work: *Reification*. Bewes argues that “reversibility implies a certain underlying assumption: that there is an other to language, something completely outside the text and inarticulable by it; that the text is as nothing, merely thinglike, in relation to this outside”⁴⁴ Unlike this understanding of the existence a parallel universe, *fitna*, in fact, works from within the text, and from within reality itself. Signs are not, as Baudrillard argues, empty. Signs have a meaning—a true meaning, to use Ibn Taymiyya’s words. *Fitna* is propagated because of the existence of true meanings that are neither identical, nor opposite—meanings that are similar from certain angles.

This Sunni understanding of *fitna* in Ibn Taymiyya is closer to historian

of mysticism Bernard McGinn’s understanding of pseudo-Dionysius. McGinn states,

All things both reveal and conceal God. The dissimilar similarity that constitutes every created manifestation of God is both a similarity to be affirmed and a dissimilarity to be denied. Therefore the universe is both necessary as an image and impossible as a representation of the God for whom there is no adequate representation.⁴⁵

Meaning or Truth, in Ibn Taymiyya’s works, is neither absent nor present; it is *incomplete*, because only ‘some aspects of it’ are covered by the notions of *ghayb* and *zāhir*, or the visible reality. This is the Sunni understanding of *ghayb*; its absence or presence is only partial. The *Encyclopedia of Islam* defines *ghayb* as “what is hidden, inaccessible to the senses and to reason—thus, at the same time absent from human knowledge and hidden in divine wisdom.”⁴⁶ The definition of the Encyclopedia is inaccurate, for the concept of *ghayb* partially overlaps with that of *zāhir*.

43 Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Al-Iklīl fī al-Mutashabih* (Alexandria, Egypt: Dār al-Baṣīrah, 2002).

44 Timothy Bewes, *Reification or the Anxiety of Late Capitalism* (London, New York: Verso, 2002), 202, 203.

45 Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), 174, as quoted in Thomas Carlson, *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 161.

46 “Al-Ghayb,” *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com.proxy.library.emory.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghayb-COM_0231 (accessed February 1st, 2018).

This *overlapping*, this grounding of *fitna*, is at odds with the Hegelian synthesis: the unity of opposites and yet, it also stands at odds with cosmic dualism: the existence of two irreducible opposites. The two overlapping principles of the dual are engaged in an alluring relationship that is characterized by contingency, and grounded in a theology of attributes that invites human meaning, while rejecting anthropomorphism. This relationship is further rooted in a theology of human action that is neither independent, nor a mere reflection of God's actions. This theology rejects the existence of universals independent of reality. This is the world of *fitna*, where truth overlies falsehood, *zāhir* overlaps with *bāṭin*, *ṣarī'ah* with *Ḥaqīqah*, and divinity with humanity. *Fitna* is the essential character of this world. To say this is not to invite condemnation, for *fitna*, whether as sex, or fighting, is not only allowed, but also instructed and celebrated. The commandments to fight for God, and the prohibition against celibacy and encouragement to stay always married have plenty of textual evidence in both the Qur'ān and Ḥadīth.

III. *Fitna* Applied

A. In the Law

In "Ethos, Worldview and the Analysis of Sacred Symbols," Clifford Geertz defines *worldview* and *ethos* as follows:

A people's ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude toward themselves and their world that life reflects. Their worldview is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order.⁴⁷

Geertz frames the relationship between worldview and ethos in the famous *is/ought* problem, and writes that the powerfully coercive "ought" is felt as if it grew out of a comprehensive and factual "is," and in such a way, religion grounds the most specific requirements of human action in the most general contexts of human existence.⁴⁸ One wonders how a Muslim worldview of *fitna* would shape out the ethos of law. Geertz himself helps us answer this question.

Reflecting on the concept of *ḥaqq*, or truth, Geertz finds that al-Ḥaqq is God, while *ḥaqq* is used to refer to reality. Geertz offers two insightful observations here. First, there is a connection of identity between God and reality. This connection—or overlapping as I argued above—reconceptualizes the role and meaning of truth, and reverses the *is/ought* problem as it is applied in Muslim societies. Geertz writes,

47 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 127.

48 *Ibid.*, 126.

But *ḥaqq* is something else again: a conception that anchors a theory of duty as a set of sheer assertions, so many statements of brute fact, in a vision of reality as being in its essence imperative, a structure not of objects but of wills. The moral and ontological change places, at least from our point of view.⁴⁹

Geertz understands the crucial significance of this overlapping. He writes, “But the relation of the upper-case sense of R (or, more precisely, *ḥa*) and the lower-case one is the heart of the matter.”⁵⁰ Geertz argues that this semantic relationship turns the real into “a deeply moralized, active, demanding real, not a neutral, metaphysical ‘being,’ merely sitting there awaiting observation and reflection.”⁵¹ This overlapping—which structurally parallels the overlapping of meanings, or truths, in the writing of Ibn Taymiyya—brings an interesting legal notion. Geertz writes, “Muslim adjudication is not a matter of joining an empirical situation to a jural principle; they come already joined. . . . Facts are normative: it is no more possible for them to diverge from the good than for God to lie.”⁵²

The second observation that Geertz offers here is a response to an

expected problem. How would *ḥaqq* be identified in legal disputes? This question is, in fact, another version of the issue of meaning that we have discussed in relation to Ibn Taymiyya. Geertz’s answer goes along the same lines as that of Ibn Taymiyya. If meaning is anchored in the *use*—that is in intersubjectivity—not in any claim of an independent and objective meaning, identifying *ḥaqq* is similarly grounded, not in the skills of the judge, but in *shahādah*—that is the spoken witnessing. The weight of justice, that is of joining *ḥaqq* with *Ḥaqq* falls on a community of *shuhūd ‘udūl*, or upright witnesses. Geertz writes, “Where the normative and the actual are ontologically conjoined—*Ḥaqq* with a capital *Ḥa*’—and oral testimony (or the record of oral testimony) is virtually the sole way in which what transpires in the world—*ḥaqq* with a small one—is represented juridically.”⁵³

Unfortunately, however, Geertz seems to see not just partial overlapping, such as the one Ibn Taymiyya conceptualized, but a complete one. The historicity of *Ḥaqq*, according to Geertz, is its incarnation in the Qur’ān. With (unfortunate) confidence, he states,

But the notion of the certainty and comprehensiveness of the law as embooked ... in the Quran powerfully reduces, if it does not wholly

49 Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 187.

50 Geertz, *Local Knowledge*, 188.

51 Ibid.

52 Ibid., 189.

53 Ibid., 192.

remove, any sense that questions of what is just and what unjust may be, in and of themselves, ambiguous, quixotic, or unanswerable.⁵⁴

This regrettable conclusion by Geertz is diametrically opposed to a long and established legal tradition in Islam. Muslim jurists have never pretended that their law is founded on certainty. On the contrary, they agreed that *ẓann*, doubt or uncertainty, is enough, not only to deduct legal rulings in specific cases, but to establish legal principles as well. It is the consensus of Muslim jurists—except for Ibn Ḥazm (384-456 H/994-1064 CE) and his marginal Zāhirī school—that *ẓann* is a valid basis of legal rulings. Al-Ghazālī (450-505 H/1058-1111 CE) wrote that “The consensus of the Companion is to follow the predominant probability, *ẓann ghālib*.⁵⁵ Al-Sarkhasī (Died 490 H/1097 CE) wrote that “The agreement (among scholars) is that certainty, *ilm al-yaqīn*, is not a condition in making an action required or allowed.”⁵⁶ Al-Rāzī (544-604 H/1149-1208 CE) too wrote that “Ruling in religion with mere *ẓann* is permissible in the consensus of *ummah*, all Muslim community.”⁵⁷

In *al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī (720-790 H/1320-1388 CE) wrote that “Ruling according to *ẓann* in general has been established in the details of *Sharī‘ah*.”⁵⁸ In addition, al-Shāṭibī argued that both *ẓann* and *qaṭ‘*, or certainty, are equal in *Sharī‘ah* (Islamic law).⁵⁹ Al-Āmidī (551-631 H/1156-1234 CE) too stated that “A difference in proving that something prohibited by *ẓann* or *qaṭ‘* does not create a difference in the strength of the prohibition.”⁶⁰

In *Al-Mustaṣfa*, al-Ghazālī presents an interesting argument. He responds to the question of authenticity of *aḥādīth al-āḥād*, which are the reports of Ḥadīth that are narrated by only one, two or three narrators. The problem al-Ghazālī is articulating is whether such reports should be considered to be evidence enough to establish legal rulings and duties. Unlike the *mutawātir* (that is the report that was narrated by a larger group of people, and hence its authenticity is certain) the *āḥād*’s authenticity is uncertain—that is *ẓannī*. Al-Ghazālī writes, “Sanctioning an action, once there is *khabar*, narration (that dictates this action), is one thing; whether this *khabar* is true or a lie is a different thing.”⁶¹ In other words, *taklīf*,

54 Ibid., 190.

55 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Šifā’ al-Ghalīl* (Baghdad: Maṭba‘at al-Iršād, 1971), 202.

56 Abū Bakr al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī* (Hyderabad: Lajnat IHyā’ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah, 1993), vol. 2, 141.

57 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), vol. 12, 282.

58 Abū Isḥāq al-Šhāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Khubar: Dār Ibn ‘Affān, 1997), vol. 2, 26.

59 Ibid., vol. 1, 519.

60 Abū al-Ḥasan al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī, 2003), vol. 1, 140.

61 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfa Min ‘Ilm al-Uṣūl* (Medina: Šarikat al-Madinah

legal responsibility, is grounded in the mere existence of *khavar* (again, narration), not in its truthfulness, once your best guess is that this *khavar* is likely true.⁶² Muslim jurists established several legal principles that circle around *ghālib al-zann*, which we may translate into “predominant probability.” For instance, take into consideration the following rule: what should be considered is the predominant, the most frequent, not the rare.⁶³ When two elements mix, the rule is based on that which is predominant. This rule, for instance, could result in naming an alloy “gold,” even though the alloy is, in fact, not pure gold. The legal examples in which the rule is based on that which is predominant are countless. People are expected to lose focus when they pray; they are expected to go to pilgrimage, and also to not forget to buy gifts and commodities that are not available in their native country, or to use water to perform ritual ablutions and attain ritual purity, even though the water is obviously murky or dirty. In all these cases, the legal ruling is based on the predominant probability, *ghālib al-zann*. Interestingly, al-Ghazālī argued that even the rational evidence (that is, deduction) is based on probability, since the universal is deducted from

an examination of many—or perhaps most, but never all—of its particulars.⁶⁴

To conclude this section, I will briefly present a curious discussion among *uṣūlī* scholars, or the scholars of the principles of law. This discussion brings us back to the concept of *fitna* and Geertz’s conceptualization of the notion of truth. The discussion evolves around an intriguing question: using legal reasoning, different jurists would likely reach different rulings for the same case. The multiplicity of opinions indicates that their rulings are based on *zann* not *qaṭʿ*, probability not certainty. Because an action based on *zann* is legally correct, we will have contradictory actions, all of them are correct. Practically, there is no problem. However, theoretically, are all of them *true*?

The consensus among Muslim jurists is that demanding the realization of truth would be unreasonable, since it is beyond human capacity. Accordingly, all *mujtahids*, the scholars who are involved in serious legal reasoning, will be rewarded by God for their *work*. Jurists are divided into two schools, however, in other ways that relate to this question. The Muʿtazila and Ashʿarī theologians believe that all *mujtahids* are correct. The Ashʿarī, however, believe there could be several truths, while the Muʿtazila argue that

al-Munawwarah li-al-Ṭibāʿah, year is not mentioned), vol. 2, 185.

62 *Al-Mustaṣfa, Ṣifāʾ al-Ghalīl*, 183.

63 Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Taqrīb wa al-Taḥlīb wa Taḥbīqātuha fī al-ʿUlūm al-Siyāsiyyah* (Al-Manṣūrah: Dār al-Kalimah, 2010), 102.

64 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Miʿyār al-ʿIlm fī Fann al-Manṭiq* (Cairo: Al-Maṭbaʿah al-ʿArabiyyah, 1927), 160.

there is one truth, but all *mujtahids* are correct, whether they reach it or not. A majority of jurists, however, have held that truth is one: those who reach it are correct, those who do not reach it are incorrect. Nevertheless, regardless of correctness, everyone will be rewarded by God for their effort and labor.

Had Geertz attended to this controversy, he would have proposed to those jurists the use of capital T, and small t (Truth and truth). The majority calls those who do not reach God's True ruling mistaken. However, it is an expected mistake, not a sin, so they are rewarded by God. The Ash'arī, adopt a position similar to that of Geertz, who argued that jural principle and empirical cases come already joined. They believe that God's true ruling is born *after* legal reasoning, so several true rulings could coexist. The Mu'tazila, attending to both capital T and small t, argued that there is one True ruling, but the other *mujtahids'* rulings are all true. This legal discussion is in fact also a theological discussion, for it goes along the same lines of arguing about God's attributes. It is a theoretical controversy rooted in the overlapping of True ruling with true rulings. All jurists have maintained one consensus, however: demanding the True ruling is beyond human capacity; fabricating a false ruling is sinful; what is required is finding only a human true ruling. This is the heart of normative *fitna*.

B. In Apocalypse

Apocalyptic events in collections of Ḥadīth are included in chapters of *fitna*. For instance, al-Bukhārī puts these reports in a chapter titled "The Book of *Fitan* (plural of *fitna*.)" Muslim includes them in a chapter titled "The Book of *Fitan* and Portents of the Last Hour." Similarly, Abū Dāwūd includes them in his chapter "The Book of *Fit-an* and Fierce Battles." Al-Tirmidhī too calls this chapter "The Book of *Fit-an*." It is the same title for these apocalyptic narratives in Ibn Mājah as well. The end of this world is preceded by signs, first come numerous minor signs, then a few, but major signs follow up.

The minor signs have two basic characters. First, there is an increase in falsehood, and a decrease in truth. For instance,

Ignorance overcomes knowledge; obedience to one's parents ceases off; the unqualified assumes offices; bad people are the community leaders; adultery and usury spread out; God's law is forgotten, etc. ... the Qur'ān will be forgotten; MuḤammad's tribe of Qurayš will go extinct; other tribes will revert to paganism; and the Ka'bah, the most holy house in Islam, will be destroyed.⁶⁵

⁶⁵ Mohamed Mohamed, "Apocalypse in Islam," in *Apocalypse in Context: Apocalyptic Currents Through History*, ed. Kelly Murphy and Justin Scheduler (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 234.

Second, there is an increase in the overlapping of *ghayb* on *zāhir*. In a report of Ḥadīth, the Prophet says, “When the Day of Resurrection approaches, the vision of a believer will hardly fail to come true.”⁶⁶ Metaphysical signs that defy the objective rules of the physical world seem to be more frequent. For instance, “trees, stones, beasts, inanimate objects, and even sandal straps and whip ends will speak up!”⁶⁷ This steady increasing of the overlap between *ghayb* and *zāhir* further destabilizes the world. Disorder leads to tribulations and fierce wars. Eventually, we witness the emergence of the major signs. Two of these signs are especially important for us in this study.

On the one hand, the increasing of falsehood reaches its climax by the coming of al-Dajjāl, a Muslim version of the anti-Christ. Al-Dajjāl’s *fitna* is severe, and Muslims are instructed to steer away from him to avoid his deception.⁶⁸ In essence, he is the absolute falsehood; in appearance, he pretends to be the absolute Truth: God Himself.

Al-Dajjāl’s actions seem miraculous. It will rain on his order. He will kill a man and restore him back to life. He comes with heaven and hell, a river, water and a mountain

of bread. Yet, Muslims must be aware of his tricks: his heaven is hell, and his hell is heaven. Everything he says is trickery.⁶⁹

On the other hand, there is the coming back of Jesus. “The main role of Jesus after his descent (from Heaven) is associated with al-Dajjāl, insofar as Jesus is the one who will kill al-Dajjāl with his spear and protect the believers from al-Dajjāl’s deception and evil.”⁷⁰ The rest of the major signs follow the killing of al-Dajjāl and soon this world ends.

In this confrontation, we see for the first time an absolute truth fighting an absolute falsehood. The world of *fitna*, of incompleteness and overlapping, is fading away. The spread of *ghayb* reaches its climax by the complete disappearance of *zāhir*. *Ghayb* identifies with *zāhir*. Falsehood, presented as Dajjāl, “disappears just as the salt dissolves itself in water.”⁷¹ There is no longer *fitna*, but this world is no longer either. Truth prevails, meaning is complete, and people are either believers or non-believers. This is the end of *fitna*!

66 Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993), vol. 6, 2574.

67 Mohamed, “Apocalypse in Islam,” 235.

68 Muḥammad Ibn ‘Abd-Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ‘Ala al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), vol. 4, 576.

69 Mohamed, “Apocalypse in Islam,” 238.

70 Ibid., 239.

71 Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Quṣayrī al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyadh: Dār Ṭībah, 2006), vol. 2, 1342.

Bibliography

- Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Cairo: Dār al-Manār, 1948.
- Al-Āmidī, Abū al-Ḥasan. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī, 2003.
- Al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manṭiq*. Cairo: Al-Maṭba‘ah al-Arabiyyah, 1927.
- Al-Mustaṣfa Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Medina: Sharikat al-Madinah al-Munawwarah li-al-Ṭibā‘ah, year not mentioned.
- Shifā’ al-Ghalīl*. Bagdad: Maṭba‘at al-Irshād, 1971.
- Al-Nīsābūrī, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Ḥākīm. *Al-Mustadrak ‘Ala al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Nīsābūrī, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Quṣayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār Ṭibah, 2006.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazarīyyat al-Taqrīb wa al-Taḥlīb wa Taḥbīqātuha fī al-‘Ulūm al-Siyāsiyyah*. Al-Manṣūrah, Egypt: Dār al-Kalimah, 2010.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Sarkhasī, Abū Bakr. *Uṣūl al-Sarkhasī*. Hyderabad: Lajnat IHyā’ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah, 1993.
- Al-Shātibī, Abū Isḥāq. *Al-Muwāfaqāt*. Khubar, KSA: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- Bataille, Georges. *Erotism: Death and Sensuality*. San Francisco: City Lights Books, 1986.
- _____. *Theory of Religion*. New York: Zoe Books, 1989.
- Baudrillard, Jean. *Seduction*. New York: St. Martin Press, 1990.
- Bewes, Timothy. *Reification or the Anxiety of Late Capitalism*. London, New York: Verso, 2002.
- Carlson, Thomas. *Indiscretion: Finitude and the Naming of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton and Company, 1962.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. *Lisān al-‘Arab*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, year not mentioned.

- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Al-Iklīl fī al-Mutashābih wa al-Ta'wīl*. Alexandria, Egypt: Dār al-Imān, year not mentioned.
- . *Al-Ḥaqīqah wa al-Majāz*. Alexandria, Egypt: Dār al-Baṣīrah, 2002.
- MacDonald, D. B. and Gardet, L. *Encyclopedia of Islam*, 2nd Ed., s.v. “al-Ghayb.” Leiden: Brill Publishers, 1979.
- Mohamed, Mohamed. “Apocalypse in Islam.” In *Apocalypse in Context: Apocalyptic Currents Through History*, edited by Kelly Murphy and Justin Scheduler, 231-252. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

RECEPCIÓN DEL QUR'ÁN EN LA COMUNIDAD LGBTQ MUSULMANA

RECEPTION OF QUR'AN IN THE LGBTQ MUSLIM COMMUNITY

Scott Siraj al-Haqq Kugle, Emory University¹
(Traducción del inglés de Manuela Ceballos)

Resumen

El asesinato homofóbico masivo en la discoteca Pulse en Orlando, Florida en el año 2016 demuestra lo urgente que es para los musulmanes y sus aliados una re-examinación crítica de su concepción de los musulmanes queer (es decir, personas musulmanas lesbianas, gais, bisexuales y transgénero). Los musulmanes no pueden fingir que el Islam no tiene nada que ver con la matanza, ya que el asesino habría sido motivado por su comprensión del Islam. Sin embargo, mi investigación demuestra que el Islam no condena inherentemente a las personas LGBT. Aunque haya sido interpretado de ese modo, sus fuentes escritas están abiertas a otras interpretaciones. Este artículo muestra las distintas maneras en las cuales los musulmanes queer reciben el Qur'án. En entrevistas con miembros de esta comunidad (provenientes de distintos grupos étnicos, nacionales y doctrinarios) sobresale la siguiente reflexión: una religión que no se enfoca en las experiencias vitales de las personas, especialmente de aquellas quienes luchan en contra de la marginalización y la injusticia, no es una religión compasiva. Los musulmanes queer consideran ciertos principios esenciales para interpretar el Qur'án, tales como una evaluación realista de la vida social, la afirmación de la diversidad profunda de la creación, la protección de la dignidad humana, la fidelidad a la justicia y la insistencia en el cuidado y la compasión como fundamentos del Islam.

Palabras clave: Islam, homosexualidad, orientación sexual, identidad de género, interpretación del Qur'an; discoteca Pulse, masacre en Orlando.

1 La versión original de este ensayo "Reception of the Qur'an among LGBTQ Muslims" se publicará en un libro editado por Emran El-Badawi y Paula Sanders, cuyo título es *Communities of the Qur'an* (Oxford: Oneworld Publications).

Abstract

The homophobic mass murder at the Pulse Nightclub in Orlando, Florida, in 2016 makes it urgent for Muslims and their friends to critically reassess their understanding of Queer Muslims (that is, lesbian, gay, bisexual, and transgender Muslims). Muslims cannot pretend that Islam has nothing to do with the killing, since the murderer was motivated by his understanding of Islam. However, research reveals that Islam is not inherently condemning of LGBT people: it has been interpreted that way, but its scriptural sources are open to other interpretations. This article demonstrates the varied ways that Queer Muslims receive the Qur'an. Through interviews with members of this community of varied ethnicity, national origin, and doctrinal affiliation, one recurring insight arises: namely, that a religion that does not focus on the lived experience of real people, especially those who struggle against marginalization and injustice, is not a religion of compassion. Queer Muslims find certain principles essential as they interpret the Qur'an, such as realistic assessment of social life, affirmation of deep diversity in creation, protection of human dignity, adherence to justice, and insistence on care and compassion as the foundation of Islam.

Keywords: Islam; homosexuality; sexual orientation; gender identity; Qur'an interpretation; tafsir; homophobia; Pulse Nightclub; Orlando shooting.

Lea con cuidado el título de este capítulo. Tal vez le cause asombro saber de la existencia de una comunidad lesbiana, gay, bisexual y transgénero de musulmanes, cuyos miembros a veces se identifican como “queer” (de ahí el término LGBTQ que reúne todas esas identidades). Y aun si sabe de esta comunidad, aunque se oculte el hecho de su existencia, puede sorprenderle que los musulmanes queer valoren el Qur'án. De hecho, muchos de los miembros de esta comunidad valoran el Qur'án lo suficiente como para recibirlo, recitarlo, luchar con lo que significa e interpretarlo en contra de la corriente hegemónica de la tradición. Este capítulo esboza la relación entre ciertos musulmanes queer y el Qur'án,

resalta lo que tienen en común a pesar de la diversidad que caracteriza esta comunidad, documenta su resurgir como grupo musulmán y ofrece una bibliografía especializada en el tema.

El asesinato masivo en la discoteca Pulse en Orlando el doce de junio de 2016 demuestra la urgencia de esta conversación. El autor de la masacre, Omar Mateen, venía de una familia musulmana y justificó sus actos haciendo referencia al Islam. Sus víctimas—49 muertos y 53 heridos—eran, en su mayoría, latinos, clientes del club gay, quienes asistían a un evento promocionado como “Noche Latina.” Oficiales del gobierno de los Estados Unidos, incluyendo el entonces presidente Barack Obama, denunciaron la masacre llamándola tanto

“ataque terrorista” como “crimen de odio.” Del mismo modo, muchos periodistas se preguntaron si debían describir el hecho como terrorismo inspirado por el Islam radical, o si en cambio debían llamarlo crimen de odio motivado por la homofobia. Con el tiempo, algunos rumores comenzaron a surgir entre la comunidad gay de Orlando que sugerían que el atacante sufría una crisis interna causada por sus propios deseos homosexuales, y que su agresión contra los demás no era más que la expresión del odio que sentía contra sí mismo. Estos rumores fueron confirmados por la familia de la primera esposa de Omar Mateen, pero las investigaciones oficiales hicieron caso omiso de ellos.

Desde Afganistán, el padre del atacante rechazó la idea de que su hijo hubiera estado influenciado por el Islam radical. También se mostró sorprendido de que su hijo les hubiera disparado a otros durante el mes sagrado de Ramadán. Aunque pidió perdón a los miembros de la comunidad LGBT que fueron heridos y asesinados, el padre de Mateen también sugirió que su hijo tal vez se había molestado al ver a una pareja gay besarse en público un mes antes del ataque. El padre de Mateen dio vivo ejemplo de la disonancia cognitiva y confusión moral de muchos musulmanes cuando afirmó que “Dios mismo castigará a aquellos involucrados en la homosexualidad” y que, por lo tanto, los musulmanes no debían matar a nadie ellos mismos: Dios mismo

se encargaría de castigar a los homosexuales.² A lo mejor el padre pensó que sus palabras, parecidas al eslogan “odia el pecado, pero ama al pecador” que se utiliza entre los católicos conservadores, eran compasivas.

Ciertas organizaciones musulmanas en los Estados Unidos respondieron a los asesinatos en la discoteca Pulse con palabras solidarias dirigidas a la comunidad LGBT, algunas por primera vez, ya que antes habían permanecido en silencio o habían manifestado hostilidad contra este sector de la población. Una de estas organizaciones es C.A.I.R (The Council for American-Islamic Relations, o Consejo de Relaciones Americano-Islámicas). Su portavoz, Nihad Awad, se refirió al ataque en una conferencia de prensa del siguiente modo, “Durante muchos años, miembros de la comunidad LGBTIQ se han enfrentado, hombro a hombro con la comunidad musulmana, en contra de todo acto que demuestre odio, la Islamofobia, la marginalización, la discriminación. Hoy, estamos con ellos, hombro a hombro... La liberación de la comunidad musulmana en los Estados Unidos está profundamente vinculada con la liberación de otras minorías –negros, latinos, gays, judíos, y todas las

2 Tim Craig, Max Bearak and Lee Powell, “Shooter Omar Mateen’s father says he’s saddened by the massacre, calls the gunman ‘a good son,’” *Washington Post* (June 13, 2016), consultado en diciembre 1 de 2017; <https://www.washingtonpost.com/world/the-orlando-shooters-afghan-roots/2016/06/13>.

demás comunidades. No podemos pelear en contra de las injusticias cometidas en contra de unos grupos y no en contra de otros. Homofobia, transfobia, Islamofobia, no podemos dismantlar una de estas formas de discriminación sin dismantlarlas todas". Sin embargo, el portavoz de C.A.I.R. olvidó mencionar la existencia de musulmanes LGBT. Al no mencionarlos, contribuyó a su marginalización y opresión de parte de los musulmanes de la corriente mayoritaria. Como muchas de las organizaciones conservadoras musulmanas C.A.I.R. considera a las personas LGBT como una minoría completamente aparte de la minoría islámica y, por lo tanto, suprime a los musulmanes LGBT que están dentro de su misma comunidad. Al expresarse a favor de las personas LGBT, la mayoría de las organizaciones musulmanas de los Estados Unidos simplemente actuaron de manera estratégica para protegerse de posibles ataques islamofóbicos. También en las redes sociales muchos ciudadanos musulmanes expresaron apoyo a las personas LGBT como nunca lo habían hecho. Sin embargo, los insultos y los estereotipos siguen siendo comunes. Por eso, las organizaciones musulmanas y sus líderes deben reflexionar acerca de sus propias actitudes hacia los musulmanes LGBT, quienes hacen parte de sus comunidades y familias.

Es hipócrita que los musulmanes soslayen que el Islam no tuvo nada que

ver con los asesinatos en la Florida. El asesino estuvo motivado por lo que él entendía que era el Islam, y declaró su lealtad al llamado "Estado Islámico de Iraq y Siria." Los actos de Omar Mateen reflejan actitudes que son trágicamente comunes entre muchos musulmanes: la homofobia y la tendencia a estereotipar y alienar a los musulmanes LGBT con palabras odiosas o con un silencio punitivo. Sin embargo, mi investigación demuestra que el Islam no condena a las personas LGBT inherentemente. Aunque así se haya interpretado de manera general, las fuentes islámicas están abiertas a otras interpretaciones.

En agosto de 2017, asistí a una conferencia en Orlando organizada por MASGD ("Muslim Association for Sexuality and Gender Diversity" o la "Asociación Musulmana por la Diversidad Sexual y de Género"). La conferencia reunió activistas y académicos LGBT, sus aliados musulmanes heterosexuales y miembros de la comunidad gay de latinos de Orlando. El grupo evaluó las consecuencias del ataque infligido a las minorías musulmanas y latinas. Narró cómo la comunidad Latina LGBT se organizó para apoyar a las víctimas y prevenir que la masacre se convirtiera en excusa para justificar la islamofobia y la xenofobia en los Estados Unidos. También presentó estrategias para fortalecer el compromiso de aliados entre la comunidad de musulmanes progresistas.

Esta organización organiza un retiro anual para musulmanes LGBT desde el año 2011. Allí fui testigo de una forma de renacer de la humanidad. El Qur'án afirma que cuando alguien mata a otro injustamente, es como si ese alguien hubiese dado muerte a la humanidad entera, y que cuando alguien le salva la vida a otro, es como si hubiese revivido a toda la humanidad (*sūrat al-Mā'ida* 5:32). Cien musulmanes se reunieron para darse ánimo, y juntos comieron, rezaron, discutieron, se rieron y lloraron. Algunos de familias musulmanas y otros conversos, todos se identifican a sí mismos como personas gays, lesbianas, bisexuales, transgénero o queer, y luchan en contra del estigma y el ostracismo provenientes de sus familias y de la comunidad musulmana en general. La primera mitad del verso del Qur'án que acabo de citar resonó en medio de la reunión.

Sin embargo, también he sido testigo de cómo se expresa la otra mitad de ese verso en la vida real: cuando uno mata a otro de manera injusta, mata a la humanidad entera. En la Florida, un hombre en una discoteca gay mató a 49 personas en nombre del Islam e hirió a muchas más. Los musulmanes en Estados Unidos todavía estamos tratando de responder al hecho. Es demasiado tarde para salvar las vidas de los asesinados, pero los musulmanes pueden asumir parte de la responsabilidad sobre los hechos y reflexionar sobre sus

propios prejuicios. Pueden también cerciorarse de que su Islam sea justo, equitativo y sin opresión, tal y como lo dicta el Qur'án (*sūrat al-Nahl*, 16:90).

Este capítulo entrevista a cinco miembros de la comunidad LGBT – miembros de grupos étnicos, nacionales y doctrinarios distintos– que están unidos por una red global. Utiliza el término “musulmán queer” porque muchos de los entrevistados lo usan para describirse a sí mismos y, además, es de más fácil lectura que las siglas “LGBTQ.” Las entrevistas hacen énfasis en cómo una religión que no da prioridad a las experiencias vitales de la gente de carne y hueso, especialmente las de aquellos que pelean en contra de la marginalización y la injusticia, no es una religión compasiva. Este punto resume los principios que los musulmanes queer buscan en su relación con el Qur'án: una reflexión realista de la vida social, afirmación de la profunda diversidad de la creación, la protección de la dignidad humana, fidelidad a la justicia, y la insistencia en el cuidado a los demás y la compasión como fundamentos del Islam.

Musulmanes LGBTQ: Una comunidad emergente

Los musulmanes queer son una comunidad emergente, y no tanto una comunidad establecida. “Musulmán queer” no habla de una identidad exclusiva sino de algo que se añade a

otras identidades: muchos musulmanes queer pertenecen a comunidades chiitas, iss, suníes, salafíes y sufíes. Los musulmanes queer no se definen por un dogma o rito particular, sino por su posición de desigualdad en las relaciones de poder que componen las sociedades patriarcales. Forman una comunidad que resiste la opresión, comunidad que está profundamente ligada a sus hábitos y formas de vivir, tanto en ambientes religiosos como laicos. Su existencia es precaria y su presencia se percibe como pecaminosa en familias y comunidades religiosas. Los musulmanes queer encuentran maneras de salir de esta opresión y hablar por sí mismos, forman una nueva comunidad a la vez vibrante y precaria, a veces una comunidad orgánica y a veces deliberada, una comunidad que se ocupa principalmente del apoyo interno entre sus miembros pero que en ocasiones se levanta y protesta. Se podría decir que esta comunidad se caracteriza por “una diversidad profunda en medio de una condición dispersa, unida por la adversidad mientras que se resiste al estigma de la perversidad” (*“deep diversity in a condition of dispersity unified by adversity while resisting the stigma of perversity”*). Examinemos esta frase con cuidado.

No hay ningún modelo que logre capturar la “diversidad profunda” de los musulmanes queer, quienes ya de por sí están definidos por diferencias en orientación sexual e identidad

de género.³ Según varias entrevistas, historias de vida y estudios clínicos, parecería que las personas queer no escogen ser lesbianas, gais, bisexuales o transgénero. Su orientación sexual e identidad de género tienen orígenes más allá de la escogencia racional y el control sobre el deseo (lo mismo, por cierto, puede decirse de las personas heterosexuales).⁴ Por esta razón, el manual diagnóstico contemporáneo para psiquiatras y trabajadores sociales no menciona ni la homosexualidad ni el comportamiento de las personas transgénero como enfermedades. Las personas pueden controlar su comportamiento socialmente, pero no pueden cambiar su disposición psíquica interna. El intento de “controlar” el comportamiento a través de la represión muchas veces puede llevar a consecuencias severas, tales como el odio contra uno mismo, el comportamiento destructivo, la agresión, depresión, ansiedad, angustia y el suicidio. La causa de estos problemas psíquicos es la

3 Quienes no comprendan estos términos, que provienen de la psiquiatría clínica, la sociología y los discursos de derechos humanos pueden referirse a definiciones más detalladas en: Kugle, *Living Out Islam* (New York: NYU Press, 2014), 13-20 y Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations* (New York: Routledge, 2007), 23-44.

4 La diversidad en la orientación sexual y la identidad de género puede venir de varias causas, pero muchos estudiosos de género y sexualidad argumentan que buscar las causas –biomédicas o sociales– detrás de las diferencias sexuales y de género es una equivocación, pues alimenta la homofobia, el miedo irracional a las sexualidades alternativas.

marginalización social que sufren estas personas por su orientación o identidad, pero no la orientación o identidad por sí solas.⁵

Los musulmanes queer son una minoría invisible por su falta de poder cuya condición existencial es “dispersa.” Son una minoría pequeña que no puede depender de la protección de sus familias ni de la de las comunidades religiosas mayoritarias ni de las costumbres locales. Son “diferentes” por su estado psíquico, identidad y comportamiento más que por su estructura corporal o fenotipo. Con frecuencia, se encuentran aislados de las mayorías y crecen sintiendo que son “los únicos” que no pueden conformarse a las expectativas de sus padres, a la presión de los compañeros y a los sermones religiosos. Este aislamiento es el resultado del miedo que manifiesta la sociedad en general hacia las personas LGBTQ y a la posibilidad constante de que una de estas personas “irrumpe” en medio de una familia o comunidad. Este miedo toma las formas concretas de un estigma perpetuo y de una retórica violenta relacionada con el honor familiar, orgullo nacional y rectitud religiosa, junto con esfuerzos de ejercer control moral sobre el comportamiento de estas personas.

A pesar de esto, los musulmanes queer se unen en contra de esta “adversidad” cada vez más. Siempre han sido parte de las comunidades musulmanas y tienen raíces profundas en la historia islámica que datan de la misma casa del Profeta en Medina. Armados de conocimiento, se resisten al “estigma de la perversidad” a través del cual los musulmanes de la corriente dominante los marginalizan. Los musulmanes queer no son un producto importado de Occidente, aunque usen términos “occidentales” para describirse a sí mismos. Los musulmanes queer hacen uso de términos clínicos cuya autoridad yace en la globalización, sin necesariamente hacer daño a la sociedad y religión a la que pertenecen. De hecho, juegan papeles importantes en sus sociedades de origen: son sanadores, cuidadores, educadores, promotores de derechos humanos y artistas. Los musulmanes queer se refugian en los discursos de derechos humanos que hacen parte de los gobiernos laicos (ciudadanía secular, constituciones nacionales, reglamentos que siguen los principios internacionales de las Naciones Unidas). Sin embargo, esto no quiere decir que rechacen la religión, la espiritualidad o la fe.⁶

5 Por ejemplo, el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra votó recientemente para prohibir la “terapia de conversión”: <https://www.churchofengland.org/media-centre/news/2017/07/gene-ral-synod-backs-ban-on-conversion-therapy.aspx>.

6 Vanja Hamzic, *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge* (Londres: I.B. Tauris, 2016), 18-33 documenta cómo los conceptos de orientación sexual e identidad de género se han vuelto más comunes en los discursos internacionales de derechos humanos, y la reacción conservadora de ciertas comunidades musulmanas a este fenómeno.

La Orientación Religiosa de los Musulmanes LGBTQ

Los musulmanes queer se relacionan con el Qur'án como "comunidad interpretativa". Hay quienes sugieren que las comunidades interpretativas son "textuales" o "basadas en la experiencia vital" de las personas. Tanto los líderes de la tradición suní como la comunidad chiita imaní se reclaman poseedores de una tradición "textual" venerable. En cambio, a las comunidades que siguen tradiciones orales o experiencias personales se les considera inferiores por estar "basadas en la experiencia" y no en textos antiguos. Esta bifurcación artificial entre "el texto" y "la experiencia" es mentirosa. En las tradiciones "textuales," las experiencias de hombres patriarcales, aristocráticos y poseedores de esclavos han sido documentadas detalladamente desde el pasado remoto.⁷ De ese modo, las experiencias de vida de los hombres de la élite terminan siendo aceptadas como normales y naturales, en vez de reconocerse como lo que son: las experiencias particulares de ciertos hombres con voluntad de poder y acceso a las herramientas de dominio.

Los musulmanes queer no tienen una larga tradición textual de interpretación del Qur'án que medie entre ellos y el texto sagrado. Forman

parte del movimiento feminista islámico, pues adoptan la metodología de la reflexión crítica típica del feminismo.⁸ Los musulmanes queer crean una comunidad interpretativa para dar voz a sus experiencias (hablando en privado, anunciando en público, escribiendo las historias de sus vidas, a través de entrevistas y discusiones periodísticas y de las artes) y para, con esta voz, debatir con las tradiciones teológicas islámicas.

El enaltecimiento del Qur'án por encima de otros textos—por encima de las tradiciones del *hadīth* (género literario que reúne los dichos y hechos atribuidos al Profeta Mahoma) y de la jurisprudencia islámica (*fiqh*)— es

7 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate* (New Haven: Yale University Press, 1993), 79-101.

8 Aysha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2014), 65-124 es un buen texto para entender los parámetros generales de la interpretación feminista del Qur'án. Sadiyya Shaikh, "Islamic Feminism" en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Gender, Justice and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003) 147-163 ofrece un resumen más claro de los ideales del feminismo islámico. La búsqueda de la justicia e igualdad para las mujeres es la base de cualquier reclamo de reconocimiento y derechos de las comunidades LGBT. Sin embargo, las comunidades musulmanas queer afirman que la igualdad social, económica y política para las mujeres en un sistema binario de género no es suficiente; los prejuicios que subyacen en los conceptos de género y sexualidad deben cuestionarse y se debe abandonar la construcción binaria si se busca un sistema religioso basado en la realidad humana y las relaciones sociales. Amina Wadud promueve este tipo de acercamiento dentro del feminismo islámico para abrir espacios para los musulmanes queer; ver Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), 177-186.

una estrategia básica de reforma.⁹ Del Qur'án, los musulmanes queer toman ideas fundamentales acerca de la justicia, igualdad, diversidad profunda dentro de la creación divina, compasión y cuidado, amor e intimidad y la confianza única en el juicio de Dios. Algunos musulmanes queer hacen esto en forma intuitiva, basados en sus propias experiencias, mientras que otros lo hacen textual, apoyándose en escritos académicos y reformistas. Los líderes de las corrientes tradicionales los describen como “enfermos” y para ello usan metáforas de contagio viral, conspiración criminal o desastre apocalíptico.¹⁰ Enfrentados a este

tipo de condenas, no es extraño que los musulmanes queer se vean a sí mismos en la descripción que hace el Qur'án de los oprimidos de la tierra (*mustaḍ'fīm fī-l-ārd*) que se encuentran en los siguientes versos del Qur'án: 4:75, 4:127, 8:126, 28:5 y 34:31.¹¹

Vidas Diversas de los Musulmanes LGBTQ

Los musulmanes queer constituyen una comunidad interpretativa, pero sus caminos vitales son variados, y reciben su educación religiosa infantil en comunidades distintas. La mejor manera de mostrar su relación con el Qur'án es a través de sus de testimonios personales. Este capítulo presenta cinco entrevistas con musulmanes queer de orígenes diversos, aunque todos los entrevistados provienen de medios predominantemente suníes.¹² También destaca algunas reflexiones y estrategias que son comunes a todos los

9 Muchos musulmanes queer simpatizan con los reformistas islámicos modernistas como por ejemplo Fazlur Rahman o Mahmoud Taha, quienes articularon la diferencia entre ideales universales y compromisos limitados en el Qur'án, argumentando que aquellos compromisos deben evolucionar basados en los ideales universales, de acuerdo con los cambios en las condiciones sociales.

10 Scott Kugle y Steven Hunt, “Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa,” *Religion and Gender*, edición especial, “Religion and Masculinities: Continuity and Change,” 2/2 (2012): 254-279. Ese tipo de declaraciones son típicas de líderes musulmanes en países árabes o de mayorías musulmanas, y también de ciertos miembros de organizaciones musulmanas “respetables” en los Estados Unidos, como por ejemplo la Sociedad Islámica de América del Norte (ISNA, Islamic Society of North America). El expresidente, Muzammil Siddiqi, ha dicho que: “La homosexualidad es un desorden moral. Es una enfermedad moral, es pecado y corrupción. Nadie nace homosexual, así como nadie nace ladrón, mentiroso o asesino. La gente adquiere esos hábitos malvados por falta de guías morales y de educación.” Tomado de MSMBC News Online, consultado el 10 de junio, 2017. www.nbcnews.com/id/44993807/ns/us_news-life/t/battling-gay-rights-allahs-name/

11 Kugle, *Homosexuality in Islam*, 35-39; ver además, Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (New York: Oxford University Press, 2017) y Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2002).

12 Un estudio más amplio incluiría a personas de comunidades chiitas, ismailíes, bohra, ahmadíes y de la nación del islam entre otras. A veces en las comunidades más pequeñas hay más presión para que los musulmanes vivan en silencio y así proteger a esas “minorías entre las minorías” de las críticas externas por parte de otros grupos más dominantes. Es preferible que las entrevistas a miembros de estas minorías las hagan miembros de sus mismas comunidades, por lo que no las incluí en este capítulo.

entrevistados, y que refuerzan observaciones previas producto de las entrevistas que hice para mi libro *Living Out Islam (Viviendo el Islam en Voz Alta)*. Las entrevistas presentadas a continuación fueron llevadas a cabo en el año 2016, y algunos de los entrevistados usaron pseudónimos para proteger su seguridad y la de sus familias.

Hanif

Hanif es un converso al Islam y está cerca de los treinta años. Ahora cursa un doctorado en Estudios Islámicos. Es étnicamente “blanco,” de la zona centro-occidental de los Estados Unidos. Hanif es un joven lingüista. Primero se sintió atraído por el poder del árabe como idioma, y luego por la belleza de la recitación del Qur’ān. Cuenta que “el amor al lenguaje vino primero, antes de adoptar el Islam.”¹³ Cuando leyó el Qur’ān en traducción, en compañía de un amigo musulmán, sus principios de fe comenzaron a cambiar, pues estaba formando una nueva visión religiosa.

Fue la historia de Abraham [Ibrāhīm] la que realmente me puso a pensar. Dice que los cristianos insisten que uno debe hacerse cristiano para recibir orientación divina y los judíos insisten que uno debe hacerse judío, pero lo único que pidió el Profeta [Mahoma] es que

uno se someta ante el Dios único. Y luego está la historia de Abraham, el monoteísta original y [el Qur’ān] usa la palabra *Hanīf* para describir a Abraham.¹⁴ Y esta fue la palabra que escogí para que fuera mi nombre.

El Qur’ān le ayudó a Hanif a resolver problemas teológicos que lo perturbaban. “Fui criado como cristiano en la iglesia griega ortodoxa. Me sentía muy enamorado del ritual de la iglesia, pero... tenía dudas acerca de si Jesús era Dios –eso de verdad era un problema para mí.– ¡Supongo que es el problema típico de los cristianos que se convierten al Islam!” dijo, riéndose de sí mismo. Como valoraba la espiritualidad y el rito propios de la iglesia ortodoxa, Hanif buscó un centro para rezar y practicar su nueva religión en comunidad.

Se unió a un centro islámico, cuyos miembros venían principalmente de Arabia Saudí, y quienes dedicaron su tiempo a enseñarle a recitar el Qur’ān correctamente. Cuando les preguntó acerca del significado práctico del Qur’ān, le respondieron con la descripción de una moralidad parca y guiada por normas concretas, lo cual, según Hanif, omitía la ambigüedad, poesía y alta retórica del Qur’ān. El amor que Hanif sentía por el lenguaje, la recitación y el rito coexistía tensamente con la devoción más dura de la

13 Todas las citas atribuidas a Hanif provienen de una entrevista que se llevó a cabo el 26 de noviembre de 2016.

14 Hanif se refiere al Qur’ān 2:135.

comunidad salafí que lo había adoptado. Aunque hizo buenos amigos, al pasar los años Hanif se sintió incómodo. Se dio cuenta poco a poco de que su orientación sexual sería un problema en su nueva comunidad.

Estaba en un estado de negación, pero sabía de mis atracciones, que eran problemáticas para la orientación de la comunidad a la que pertenecía... fui parte de esa comunidad durante tres años antes de revelar mi identidad sexual a nadie... estar “en el clóset” de esa manera fue sofocante espiritualmente, siempre tratando de encajar en esa interpretación tan estricta de la persona que se suponía que yo debía ser.

Hanif admitió que su estrategia fue una de represión, pues lo que hacía era evitar el problema moral de ser gay, concentrándose en cambio en ser “un buen musulmán.” El Qur'án fue tanto un alivio como una provocación para su crecimiento espiritual.

Había unos versos que me encontraba continuamente, aquellos que se referían al Profeta Lot [Lūṭ] y Sodoma y Gomorra. Ese fue un dilema constante para mí. Al mismo tiempo, había una sensación de espiritualidad tan profunda que sentía simplemente al sentarme con el Qur'án y al recitarlo, al aprenderlo de memoria y recitarlo durante las oraciones. Nunca consideré la opción de hacer el Qur'án a un lado porque me daba paz. Pero estaban

esos versos que me seguía encontrando... [Sin embargo] hay versos que ocurren varias veces que dicen que Dios creó los cielos y la tierra y todo lo que hay entre ellos, o que muestran la ambigüedad entre el día y la noche. Estas son las partes del Qur'án que me dieron paz, como si hubiera un espacio para mí en algún lugar del Qur'án, un espacio de ambigüedad, a pesar de que yo no cupiera en esas cajas en las que se suponía que debía caber.

Su disonancia cognitiva se fue acumulando al punto que Hanif decidió hablar con uno de los ancianos líderes de la comunidad, quien a veces daba los sermones los viernes. “Todo el mundo lo admiraba así que le conté mi secreto, pero su reacción fue completamente distinta. No fue lo que yo esperaba de alguien como él. Pensé que sería más abierto y compasivo, pero en cambio me dijo, ‘Esa es una enfermedad y no es natural. Hay gente con la cual puedes hablar sobre lo que te ocurre y pueden tratar de arreglar el problema que tienes.’” El anciano indicó que lo que necesitaba Hanif era una de esas terapias lideradas por alguien que había sido gay (terapia “ex-gay” o terapia de conversión), una estrategia que muchos líderes islámicos han adoptado de las iglesias fundamentalistas cristianas en los Estados Unidos.

Nos encontramos algunas veces más para hablar hasta que finalmente entendió que yo no iba a seguir la ruta que él me había

indicado, entonces comprendió que mi presencia en la mezquita iba a ser un problema para todo el mundo... Por él, muchos miembros de la comunidad se enteraron de mi situación y ya no me sentí cómodo allí... Él no guardó mi secreto porque pensó que la seguridad de la comunidad estaba en juego.

El rumor acerca de la sexualidad de Hanif se esparció a través de la comunidad de la mezquita. Algunos miembros organizaron una intervención, silenciando al anciano y enfrenándose a Hanif. Le dijeron que su homosexualidad era una prueba y un reto que Dios le había impuesto, y que debía esforzarse por cambiar su estado psíquico a través de la oración y el ayuno. Intuitivamente, Hanif sabía que esa cura no era realista.

Me sentí muy solo porque la comunidad era realmente importante para mí. Hubo algunos amigos que se mantuvieron a mi lado... pero me sentí solo de todos modos... Había querido estar allá y rezar con todo el mundo y escuchar el Qur'an, pero sin hablar con nadie porque sabía que la gente quería acorralarme. Me daba miedo que me acorralaran en el pasillo y me dijeran, "Bien, supe esto sobre ti, ¿es verdad?" Eso me había ocurrido algunas veces en la universidad y esa situación ya era lo suficientemente engorrosa.

Desde las profundidades de esa alienación, Hanif comenzó a escribir y a buscar la compañía de otras personas.

Creó un blog en el cual publicaba sus reflexiones y poesía. Encontró que la poesía era "un género de expresión que realmente me ayudó a lidiar con la fe de manera creativa. Escribir en un diario o hablar con la gente no hacían lo mismo por mí que la poesía. Empecé [mi blog] más o menos un año después de que me hubieran expuesto." Su poesía frecuentemente incorpora imágenes o citas del Qur'an (un estilo retórico llamado *iqtibās* en la literatura árabe).¹⁵

Con frecuencia, me sorprende cómo me llega un verso cuando escribo. No me siento a explicar lo que siento acerca de un verso en especial, no es un *tafsīr* [exégesis] consciente. En cambio, tengo un pensamiento o sentimiento sobre el cual estoy escribiendo y un verso

15 *Iqtibās* es un término que se refiere a la práctica de hilar frases de los textos sagrados en medio de una composición literaria de tal forma que permita un doble significado: la frase tiene sentido dentro de la semántica de la composición y al mismo tiempo mantiene su cualidad como texto religioso, el cual señala la presencia divina en el lenguaje. Este mecanismo literario era común en la poesía medieval árabe y hebrea, y todavía se utiliza en la música popular norteamericana, como por ejemplo en la canción de protesta de Pete Seeger's en los años cincuenta del siglo XX "To Everything there is a Season, Turn Turn Turn!" ("Hay una temporada para todo," la cual hace referencia a frases bíblicas de Eclesiastés 3:1-8) y otros géneros de música popular (por ejemplo, el llamado de Bob Marley a la revolución en 1979 con "Ride Natty Ride" que dice "y así construyen su mundo en gran confusión y nos imponen la ilusión del diablo. Pero la piedra que desecharon los edificadores ha llegado a ser piedra angular, y no importa qué juego jueguen, tenemos algo que no nos pueden quitar" aludiendo al Salmo 18:22, citado también por Jesús en Mateo 21:42).

simplemente me llega de repente. He estado pensando sobre este *tafsīr* encarnado, o lo que Sadiyya Shaikh llama “el *tafsīr* de la práctica.” Creo que “encarnado” es la palabra correcta. No creo que mucha gente en Occidente piense con facilidad en el aspecto encarnado de los textos sagrados. La primera vez que interactué con el texto fue en traducción, pero una vez que me “revertí” al Islam, descubrí toda una tradición que mostraba un nuevo modo de relación con el texto: la recitación, el aprender de memoria, el sonido del árabe, cómo se postra uno al final de ciertos versos. El Qur'án es un texto que tocas con las manos –eso sí, en estado de pureza ritual– y recitas con la lengua. Esta experiencia corporal se convierte en la experiencia primaria y el *tafsīr* viene después. Como hombre gay o queer, esto es también liberador. Me permite intuir distintas maneras de ver un verso en vez de basarme en la interpretación de alguien más, interpretación basada en sus propias experiencias y prejuicios.¹⁶

La escritura de poemas le ayudó a Hanif a apreciar cómo el Qur'án tiene capas más profundas. Al explorar estos niveles más profundos, Hanif espera poder escapar del punto muerto que le ofrecen las interpretaciones de las

corrientes musulmanas mayoritarias, especialmente las salafíes, y sobre todo las interpretaciones de los versos sobre sexualidad, identidad de género y orientación sexual.

El juego del lenguaje con la poesía me ayudó a imaginarme la posibilidad de que el Qur'án tuviera capas más y más profundas de significado. Si yo puedo jugar con el lenguaje de esta forma poética, entonces con seguridad el Qur'án es poético y debe tener significados más profundos. ¡Y los tiene, a veces en lugares inesperados! Hasta en la historia sobre el Profeta Lot, uno puede imaginarse posibilidades alternas y lecturas alternas de esa historia... estoy escribiendo sobre un sentimiento o experiencia cualquiera que estoy tratando de describir y entender, como por ejemplo el sentimiento de rabia frente a la idea de que las relaciones entre personas del mismo sexo están categóricamente prohibidas (*harām*), y la frustración que se siente con esto. [Entonces me imagino] ¿qué pasaría si fuera yo al *mi'raj*? ¿Qué le diría a Dios? Hay un *hadīth* que cuenta que Moisés le dijo al Profeta Mahoma [durante su *mi'raj*] que regresara a su Señor para hacer más leve el yugo de la oración [de los seres humanos] y que le dijera “¡Cincuenta veces no, por favor! ¿Tal vez cinco nada más?” ¿Cómo le pediría yo a Dios que aliviara ese yugo? Pensar en mi propia lucha me ayuda con esos versos problemáticos. Hasta Moisés decía que 50 oraciones eran demasiadas –¡somos simples seres humanos y

16 Sadiyya Shaikh, “A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence and Resistance in a South African Muslim Community,” en Daniel Maguire y Sa'diyya Shaikh (eds.), *Violence Against Women in Contemporary World Religions: Roots and Cures* (Cleveland: Pilgrim Press, 2009): 66-89.

nada más!— Al mismo tiempo, las personas queer son simples seres humanos y debemos poder ser como todos los demás en los aspectos concernientes a la sexualidad, relaciones, matrimonio e intimidad.

Cuando la comunidad salafí le pidió a Hanif que reprimiera su deseo de intimidad y que alterara su orientación, fue como pedirles a los seres humanos que rezaran 50 veces diarias. Pero durante la ascensión al cielo del Profeta, o *mi'rāj*, Moisés detuvo al Profeta Mahoma y le preguntó si podía esperarse de los humanos, seres falibles, que estuvieran a la altura de estándares imposibles.¹⁷

Moisés actuó con piedad en el mundo para eliminar el elemento destructivo de la culpa que se hubiera extendido sobre la comunidad musulmana, ya que casi nadie hubiera podido lograr tal nivel de devoción y al mismo tiempo cuidar de familiares y vecinos. ¿Dónde está el Moisés contemporáneo, pregunta Hanif, que pueda preguntarles a los líderes musulmanes si sus conclusiones acerca de la naturaleza humana son realistas? Si todos los seres humanos fueron creados para desear la intimidad y el placer sexual —lo cual es simultáneamente una debilidad y una virtud que nos llama a vivir cerca los unos de los otros, a cuidarnos

y a querernos— entonces, ¿por qué no pueden las personas queer también tener la posibilidad de vivir, amar, tener pareja y casarse? Esta es la pregunta que se hace Hanif con insistencia.

Hamida

Aunque Hamida viene de una familia que tiene raíces en Nigeria y Liberia, sus experiencias tempranas del Islam fueron similares a las de Hanif, ya que también se convirtió al Islam durante sus estudios universitarios en los Estados Unidos. Es una mujer negra, musulmana, queer y estadounidense, como le gusta llamarse a sí misma mientras añade, “y soy muy feliz así.” Ahora, ya después de los cuarenta, Hamida es escritora y artista de teatro, entrenada en resolución de conflictos y con un título avanzado en psicología y salud mental global. Trabajó como maestra en una escuela pública, en las Naciones Unidas, con GLESN (*The Gay Lesbian and Straight Education Network* o Red de Gay, lesbiana y “Straight” de Educación) y en la Liga de Anti-Difamación.¹⁸ Hace poco se casó legalmente con su pareja, con quien vive, y quieren tener hijos juntas. Hamida también pertenece a una cofradía sufi y lidera las sesiones

17 Frederick Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse* (Albany: SUNY Press, 2008), 211-212.

18 La Red Gay, Lesbiana y “Straight” de Educación (*The Gay Lesbian and Straight Education Network* (GLESN)) es una organización estadounidense que busca hacer de las escuelas ambientes seguros y solidarios para todos, sobre todo en lo que concierne a la orientación sexual, identidad de género y expresión de género; ver <http://www.glsen.org>

de *dhikr* (o remembranza, una forma de devoción en la cual se repiten frases o los nombres de Dios de manera silenciosa o rítmica).

En todas estas facetas de su vida el Qur'án es la fuerza que la motiva y su amigo constante. Su introspección aguda, fe y reflexión espiritual son cualidades que brillan en sus ojos y en su sonrisa luminosa. Mucha gente en la comunidad musulmana queer la busca para que sea consejera, guía y sanadora. Ella aconseja a los musulmanes queer que no le tengan miedo al Qur'án y que lo estudien como forma de terapia.

Es muy importante que los musulmanes queer que estén buscando tener una nueva relación con el Qur'án lo hagan en comunidad, que lo hagan junto a otros y no aislados en sus habitaciones. Esa multiplicidad de perspectivas abre posibilidades que no estarían ahí de otra manera. Creo que esto es así para todo el mundo, pero es especialmente cierto si estás tratando de generar una nueva forma de ver algo.¹⁹

En su opinión, el Qur'án no es un libro de normas sino un lugar en el cual la gente puede encontrarse a sí misma y ser mejor y más íntegra, profundizar su fe y aprender a cuidar de los demás. Por eso, no es sorprendente que

Hamida haya encontrado el Qur'án a través de la amistad.

Llegué al Islam cuando tenía dieciocho años... por un amigo mío que fue mi jefe en la biblioteca de la universidad. Él había estudiado en el Yemen. Lo conocí cuando recién había regresado y tenía una luz dentro de él... comencé a aprender el Qur'án con él. Nos encontrábamos en la sala de oración en el sótano de la biblioteca en donde trabajábamos... recuerdo haber recibido mi primer Qur'án en la librería del campus universitario... Escribí mi nombre al interior de la tapa del libro con la fecha y todo. Recuerdo ese momento como algo precioso, un momento lleno de asombro.

Cuando adoptó el Islam, Hamida se unió al capítulo de la Asociación Musulmana de Estudiantes o MSA (*Muslim Students Association*). A pesar de la orientación conservadora y patriarcal de esta organización, aprendió de ella y de los círculos de estudio que organizaban sus miembros.

Empezamos con “El Terremoto” [*sūrat al-Zalzala*]... Me conmovió profundamente, en especial “quienquiera que haya hecho el peso de un átomo de bien lo verá” (99:7). Hay algo ahí que se ha quedado conmigo y pienso en lo que quiere decir en la vida el hacer, aunque sea, tan solo el peso de un átomo de bien. Hay tantas frases bellas que se han quedado conmigo desde ese entonces. Fue la primera vez que leí el Qur'án entero, y recuerdo que leí el principio de un

¹⁹ Todas las citas de Hamida vienen de una entrevista personal conducida el 26 de noviembre de 2016.

capítulo llamado “El Trueno” [*sīrat al-Ra’d*] y su descripción de la tierra cómo Allāh dirige la lluvia, la tierra, la semilla en la tierra, y todo en todos los niveles (13:1-10). Esas primeras diez líneas se han quedado conmigo y me han conmovido mucho.

En la imagen de la diversidad de las plantas que crecen en la tierra, cada una con sus frutos distintos mientras se nutren de “una sola agua,” Hamida encontró un símbolo maravilloso de unidad en la diversidad (13:1-3). Esos versos terminan con el llamado coránico al activismo social: “Y ciertamente Dios no cambia la condición de un pueblo hasta que cambien las relaciones entre ellos dentro de sí mismos” (13:11).²⁰

Con el tiempo, Hamida dejó la organización, cuya comprensión del Qur’ān era demasiado superficial para ella. Tenía conciencia de sí misma como mujer lesbiana y musulmana, de manera íntegra y sin división, y se propuso cambiar su propia vida esperando a la vez que Dios la bendijera y cambiara la condición de la sociedad a su alrededor. Al terminar la universidad, Hamida encontró una comunidad *sūfī* que promovía una interpretación más abierta del Qur’ān, y que enfatizaba el desarrollo personal y espiritual. Intuía que cada palabra del Qur’ān tenía muchos niveles de significado, limitados únicamente por el egoísmo.

Lo que he aprendido de ser una *darwīsh* [aspirante *sūfī*] es que...el Qur’ān tiene una multitud de capas que son en realidad infinitas ... Hay un mecanismo en la profundidad de nuestra visión que hace que el Qur’ān se abra ante nosotros. Ese es un mensaje muy poderoso para mí. Ahora entiendo el Qur’ān no como un libro externo a mí que simplemente leo; al contrario, es algo que me anima a pelar las capas de mi propio ser para poder realmente recibirlo de forma profunda. Esa es la conversación que tengo con el Qur’ān: ¿cómo vivo de tal manera que la profundidad de mi visión se haga más aguda?

Hamida encontró una comunidad solidaria (la *cofradía sūfī*). En esa comunidad, como mujer, es completamente igual a los demás, se le acepta como persona *queer* sin hacer mucho ruido. La *cofradía* no busca ventilar sus tradiciones de tolerancia y no tiene ninguna política formal sobre la identidad de género ni la orientación sexual.²¹ En cambio, se centra en el entrenamiento del alma más que en las normas sociales: en el entrenamiento del alma, todo el mundo es igual, e igualmente vulnerable al egoísmo. Esto le abre camino a Hamida para poder integrar los diversos aspectos de su vida —el ser mujer negra en los

20 Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 36.

21 No todas las órdenes *sūfīes* aceptan a las personas LGBTQ. Muchas de las órdenes activas en Europa y América del Norte son patriarcales, muchas veces de manera defensiva para evitar las críticas de las corrientes musulmanas dominantes.

Estados Unidos, musulmana, lesbiana y sanadora—.²²

No todos los musulmanes queer encuentran una comunidad que los apoye. Tomó mucha fuerza de parte de Hamida para buscar una comunidad como la que encontró, y a su vez, ella ha contribuido a su desarrollo para promover el respeto a las diferencias. Muchos musulmanes queer quisieran desesperadamente encontrar una comunidad musulmana que sea solidaria y que los impulse a crecer. Muchos se sienten abandonados o heridos por el Qur'án, pues se usa contra ellos como un arma no solamente por los líderes musulmanes, sino también, con frecuencia, por sus seres amados y familiares.

Para las mujeres, especialmente las mujeres jóvenes y las personas queer y no binarias, la forma en la cual el Qur'án ha sido utilizado para hacerles daño es muy real—esa es una experiencia muy real—. Yo no tengo esa misma experiencia, así que en este momento de mi vida nadie va a tomar ciertos versos del

Qur'án para intentar golpearme con el texto... Yo no he tenido las luchas que creo que otros anticipan. No me atormento pensando que “no hay espacio aquí en este Qur'án para mí.” No ludo con nada de eso porque sé que ese no es el caso. Ser queer y musulmana quiere decir que siento que es mi deber levantarme de cara al Qur'án con una cierta fuerza que tal vez otras personas [que no son queer] no tienen que tener. La gente me dice todo el tiempo que no tengo el derecho a hacerlo, y precisamente por eso, la fuerza y confianza con las que debo aferrarme a él tienen que ser más intensas... Yo sí pienso que las personas queer en general tienen que tener una cierta voluntad, si uno va a hacer más que sobrevivir, o hasta para sobrevivir y nada más. No hay mucho que se pueda dar por hecho cuando se es queer ... porque todo es algo frente a lo que hay que tomar posición. Así que pienso que esto es una ventaja en relación con el Qur'án, porque significa para mí que estoy dispuesta—*In shā'a llāh* [si Dios quiere] al menos de forma limitada—a ver con una profundidad que no todo el mundo tiene si no tienen que pensar dos veces en las cosas. Yo no puedo decir, “Fulano me dijo que algo significa tal cosa—así ha sido en mi familia por generaciones—y creemos en eso porque sí.” No, ¡yo tengo que decidir por mí misma!... Este Qur'án está en mí y, por ende, debo comprenderlo por y para mí misma, por la persona que soy y que los demás dicen que está mal, aunque yo sepa

22 Ange-Marie Hancock, *Intersectionality: an Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2016) muestra como la “interseccionalidad” como concepto común entre académicos y activistas se origina en el trabajo intelectual de las mujeres feministas negras. Para entender el concepto de “interseccionalidad” entre los musulmanes queer, ver Amma Khalid y Andrew Yip, “Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims” en Kath Brown, Sally Munt and Andrew Yip (eds.), *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places* (London: Routledge, 2010), 81-110.

que no lo está. ¿Cómo me entiendo a mí misma de verdad? Puedo decir que escogí el Islam, aunque en realidad yo no creo, desde la perspectiva más fina de las cosas, que eso haya sido así. Pero, de cierta forma, sí, así fue. Porque yo lo escogí y porque, al final del día, todos los días, yo lo escojo una y otra vez, y me libero del yugo que [carga] tanta gente que dio por hecha esa decisión sin pensar en ella o que sienten que fue una decisión que fue tomada por ellos. Yo no tengo eso, y me permite estar en una relación con el Qur'ān que es más liviana que la de otra gente.

Cuando Hamida ayuda a otros musulmanes queer a entrar a su comunidad solidaria, se encuentra a muchas personas cuyas familias y comunidades las han lastimado y a líderes religiosos quienes justifican su agresión con el Qur'ān. Es muy difícil sanar esas heridas psíquicas, pero Hamida está convencida de que el Qur'ān fue revelado para sanar y no para hacer daño. Para ella, los acercamientos textuales y empíricos al Qur'ān son fundamentales.

Algunos musulmanes queer evitan el Qur'ān, basados en los traumas causados por la traición y el reproche que han sufrido. Hamida los anima a volverse a encontrar con el Qur'ān a través de un “acercamiento indirecto.” En el “acercamiento directo” se leen los versos que hablan de la moral sexual directamente (por ejemplo, aquellos

sobre el Profeta Lūt, la fornicación o la segregación por género, los cuales muchas veces se usan en contra de los musulmanes queer). Aunque estos versos se leen para criticar las interpretaciones convencionales y generar nuevas formas de comprensión, la experiencia puede ser traumática para mucha gente. En cambio, el “acercamiento indirecto” invita a pensar en “¿quién es Allāh?” y a encontrar a Dios por medio de los nombres divinos (*asmā' Allāh al-ḥusnā*), los cuales nombran cualidades de Dios tales como “el Piadoso,” “el que perdona” o “el Sabio.” El Qur'ān articula estos nombres y los hila a través del texto.

Yo realmente creo que los nombres son una bella manera de aproximarse al Qur'ān... Si tienes una herida que ha surgido porque te han hecho daño con el Qur'ān, entonces debes preguntarte, ¿Quién es Allāh? Porque no puedo creer que Allāh sea como los demás me han venido diciendo y a quien han usado para herirme. ¡No puedo creer eso! Entonces, los nombres son un camino para comenzar a responder esa pregunta por uno mismo de una manera nueva, con más ternura.²³

23 Bruce Lawrence, *Who is Allah?* (Chapel Hill: UNC Press, 2015), 175-176. Hamida también hace referencia a y recomienda el siguiente libro: Wali Ali Meyer, Bilal Hyde, Shabda Kahn and Faisal Muqaddam, *Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah* (San Francisco: seefi Ruhaniat Internacional, 2011).

Ella recomienda meditar sobre los nombres de Dios, ya que esta es una forma poderosa de pensar acerca de la relación personal que se tiene con Dios y cómo esta relación se activa a través del Qur'án. Así, Hamida combina su experiencia profesional como trabajadora social y terapeuta con su talento para la oración. A esto lo llama “trabajo energético.”

Además de ayudar a la gente individualmente, Hamida utiliza sus habilidades para concientizar a un público mucho más amplio.²⁴ Aquí nos referimos a una pieza de teatro llamada “Saliedo del Clóset como Musulmana: Actos Radicales de Amor.” Esta pieza de teatro se hizo a dos voces, y fue escrita conjuntamente por Hamida y su amiga Wazina. Desde el año 2011, el dúo ha presentado la obra en todo el país, contando historias sobre las teorías que tiene la gente acerca de por qué existen las personas LGBTQ, sobre el regalo de ser queer y musulmana, sobre las tensiones entre la cultura y la religión, y sobre la búsqueda del amor romántico y espiritual.

Quise que el público oyera el Qur'án durante la obra, entonces hay un momento en el cual se recita *sūrat al-Zalzala*. Este siempre es un momento maravilloso para mí

24 La co-autora y co-estrella de Hamida es Wazina, una lesbiana afgano-estadounidense que trabaja como artista y educadora. Ver: www.comingoutmuslim.com. Una versión corta de la obra puede verse aquí: www.youtube.com/watch?v=htNGYJE6X84.

en la obra. También quise incorporar los nombres, sobre todo para las personas a quienes les dicen que “Dios no te hizo queer, entonces tú has debido escoger eso.” Realmente quise incorporar los nombres que indican la creación –*Yā Bārī*, *Yā Muṣawwir*, *Yā Khāliq*, el Iniciador, el Formador, el Creador– aunque el público no los entendiera.²⁵

Los juicios ajenos no afectan su relación íntima con el Qur'án ni la que tiene con Dios a través del Qur'án. Dice que en el día del juicio se nos preguntará a todos sobre nuestra fe, integridad y sinceridad: “¿Cómo carga uno su propia verdad?” Hamida se siente satisfecha de tener su propia visión del poder sanador del Qur'án y de no actuar bajo la influencia de aquellos que hacen juicios a la ligera, juicios basados en distinciones sociales sin verdadera importancia.

Mehar

Mehar es una mujer entre los cuarenta y los cincuenta años. Creció en medio de una familia pakistaní en el Reino Unido. Maduró como trabajadora social cuando tuvo que tratar con mujeres que habían sido víctimas de abuso doméstico o de violación. Ya pasada la juventud, Mehar se dedicó a la investigación académica y completó un doctorado en Estudios Islámicos. Mehar es callada e introvertida, con

25 Qur'án 59:21.

una profunda capacidad de introspección y reflexión ética.

Aunque en esta etapa de su vida valora el Qur'án y cómo este aumenta su capacidad de imaginar una fe creativa, reconoce que su devoción es producto de una lucha interna muy larga. Al contrario de Hamida y Hanif, Mehar no escogió el Qur'án –le fue impuesto desde la niñez. – Exclama, “¡no fue en lo absoluto mi decisión!” mientras sonríe y recuerda:

Nací en una familia musulmana bellamente conservadora y culturalmente muy tradicional.

El Qur'án siempre se leía en árabe... Un profesor inmigrante de nuestra comunidad local les enseñaba a leer a los niños cómo leer [el Qur'án] con *qā'ida* [las reglas para recitar el Qur'án]. Yo aprendí cómo leer el árabe, pero era algo más mecánico. Leí el Qur'án en árabe poco a poco, pero no tenía ninguna conexión con él. Simplemente era algo que se esperaba que uno hiciera.²⁶

En la adolescencia, Mehar se fue a vivir a Pakistán justo cuando comenzaba a madurar personal y sexualmente. En Pakistán, la educación de Mehar incluía educación islámica en inglés, y no la simple memorización del texto

en árabe, lo cual le dio al Qur'án una nueva vida para ella.

Fue en ese momento cuando desarrollé un amor hacia lo divino y hacia el Profeta. Al principio, hubo discusiones acerca de distintos aspectos de la fe, incluyendo cómo los contextos en los cuales surgieron las revelaciones divinas dan luz a significados particulares y dan forma a otros. Con el tiempo, el Estado se apropió de la enseñanza del Islam en Pakistán, en esa época, el general Zia ul-Haq estaba en el poder...²⁷ Para las mujeres, la ideología islámica del Estado se trataba principalmente de cómo debían adaptarse a formas particulares de vestirse, de devoción y de adecuación social... A mí sí me pareció enriquecedor poder relacionarme con el Qur'án de manera personal, y poder cuestionarme si esta era la forma del Estado de interpretar la religión o si era realmente lo que me estaba diciendo el Qur'án. ¡Esa parte fue como un llamado de atención! ¿Por qué era la narrativa del Estado distinta de aquella que yo tenía? ¿Por qué es el testimonio de un hombre considerado igual al de dos mujeres? ¿Cómo era eso posible lógicamente en términos coránicos?

26 Todas las citas de Mehar provienen de una entrevista personal que se llevó a cabo el 15 de octubre de 2016.

27 Sadia Saeed, *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 2016), 145-150. El General Zia ul-Haq llegó al poder en 1978 en un golpe de estado, y se declaró Presidente de Pakistán, anulando la constitución e “islamizando” los sistemas legales y educativos. Con el apoyo de los gobiernos de los Estados Unidos y Arabia Saudí, gobernó durante una década hasta que murió en un accidente de avión, cuya causa es hasta ahora desconocida.

Entonces, para mí, la parte más importante de estudiar en Pakistán fue el acceso que tuve al Qur'án, que fue mucho más profundo de lo que había tenido antes. Ese no fue el fin de la historia, de hecho, fue el comienzo de la historia.

Después de terminar la universidad en Pakistán, la familia de Mehar se mudó de nuevo al Reino Unido. Cuando tenía alrededor de treinta años, empezó a cuestionar su orientación sexual. Enfrentada a la realidad de ser lesbiana en una familia musulmana, comenzó a alejarse del Islam. Constantemente recibía mensajes de reproche de parte de algunos líderes islámicos, de su familia y de los textos que leía.

Debo admitir que yo hacía parte de ese sistema de creencias –¡yo creía que ser gay estaba mal! – Pensaba “Si soy quien soy y el Qur'án nos dice que está mal ser gay, entonces debo dejar de reconocerme a mí misma como musulmana.” Esa fue la única conclusión lógica a la que llegué, temerosa y titubeantemente. Temerosa porque me estaba enfrentando a la idea de dejar todo lo que tenía tanta profundidad y significado para mí. Mi fe había sido mi andamiaje existencial. Me sentía muy molesta con Dios, enojada y angustiada. Sin embargo, lloraba constantemente cuando oía el sonido del *azān* [*adhān*, llamado a la oración], e intentaba descifrar qué significaba eso... Crecí escuchando a unos bellos *na'at-khwāns* [recitadores], bellas recitaciones de *ḥamd*

[alabanza], *tilawāt*, *zīkr* [*dhīkr*].²⁸ Los miembros de mi familia están afiliados a bellas *ṭarīqas* sufíes.²⁹ Creo que mis lágrimas se debían a esa lucha entre lo que me habían hecho creer y la sensación de que eso no era para mí... es decir, que yo era un ser muy restringido, aislado, recluso, contenido internamente y que no sabía cómo darle sentido al mundo a mi alrededor. Había llegado al punto en el que ya no decía

28 Tipos de canciones devocionales, de poesía y canto comunes entre las comunidades suníes del sur de Asia. *Na'at-khwāni* significa cantar o recitar poemas que exaltan las virtudes del profeta en Urdu o Persa, y las recitaciones de *Ḥamd* son poemas que alaban a Dios. *Tilawāt* es una recitación del Qur'án de forma melodiosa, a veces llamada cantilación. *Zīkr* o *dhīkr* es una forma de meditación en la cual se recitan los nombres de Dios, muchas veces en grupo con melodía y ritmo. Ver el libro de Regula Qureshi, “Music in Islam” in Guy Beck (ed.), *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions* (Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2006), 89-112.

29 La orientación devocional (o como podría llamarse, “lealtad sectaria”) de la familia de Mehar se catalogaría como *Barēlvī*, una categoría que se les da a los musulmanes del sur de Asia (Pakistán, India y Bangladesh) quienes siguen las prácticas comunes al islam popular en la región: lealtad a la escuela *Ḥanafī*, continuación de las prácticas sufíes, el uso del canto y la poesía en la vida devocional, y la veneración de santos y tumbas. A esto se le podría llamar el “islam vernacular” o “islam popular” de muchos musulmanes del sur de Asia [Nota del editor: ver el artículo de Araceli González Vázquez en este mismo volumen]. A esta corriente se le llama *Barēlvī* porque el jurista y sabio Syed Ahmed Reza Khan de Bareilly la defendió en el siglo diecinueve contra la condena de los musulmanes pertenecientes a las corrientes *Deobandī* y *salafíes*, menos poderosas en ese entonces. Ver Usha Sanyal, *Ahmed Raza Khan: In the Path of the Prophet* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

a mí misma que era musulmana ni me reconocía como tal. Luego, un día, después de muchos años, oí el *azān* en voz de una mujer y me impactó tanto que me desmoroné. Lloré mucho. Sentí como si mi corazón estuviera sumergido en el llamado a la oración y se bañara en él. Aunque me alejara de mi fe, sentía que ella me llamaba a regresar constantemente.

En esta fase de tristeza y desesperación, Mehar volvió al Qur'ān. Se relacionó con él de forma individual para darle sentido a su existencia sin depender de la interpretación de los demás.

Aunque tengo una conexión con la divinidad a través de mi *namāz* [oración formal] que hago en árabe, y mi *du'ā'* [petición informal a Dios] que hago en inglés, para mí lo fundamental fue el Qur'ān para intentar acceder a lo que ahora entiendo como el Islam o la divinidad. Leer el Qur'ān en inglés fue el punto de entrada para tratar de darle sentido a mi vida. Para mí, ese sentido resultó ser el servir a los miembros de nuestra comunidad directa y de otras comunidades más amplias, junto con, pero más allá de la oración y el rito. ¿Qué puedo dar, contribuir y ofrecer como parte de mi vida mientras esté en esta tierra, y así adorar a la divinidad? Acercarme o regresar al Qur'ān por medio del llamado a la oración resonó profundamente en mi alma, como si en ese momento la divinidad estuviera dirigiéndose directamente a mí, llamándome

y a mi espíritu de nuevo a la fe. En el momento el cual regresé al Qur'ān, no tenía la educación formal para leerlo [en árabe]. Ese llamado de oración profundo y cómo sacudió mi alma hizo que mi corazón se abriera y se expandiera para ver más allá de las fronteras y de las limitaciones.

Mehar se siente limitada por no ser hablante nativa del árabe. Antes de que decidiera hacer un doctorado en Estudios Islámicos, lamentaba su falta de conocimiento del árabe. Su devoción se forjó “escuchando la recitación sin entenderla,” dejando que la belleza de los sonidos ablandara su corazón.

No soy hablante nativa del árabe. Escuchaba la recitación y se trataba más de mi respuesta física a ella que a un verso específico. Cuando pienso en versos específicos, por lo general pienso en esos que dicen, “Recuérdame, para que yo te recuerde (2:152)” ... Esos son los versos que verdaderamente me impactaron, porque no se trataba de ir a la mezquita públicamente o de leer *namāz* en conjunto. Se trataba de darme permiso de tener una conexión individual, privada e íntima con Dios... Eran los versos cortos que expresaban humildad y nos urgían a recitar y a recordar para que Dios nos recordara. Creo que estos versos resonaron en mí porque pensaba constantemente, “¿Cómo es posible que Dios se haya olvidado de una comunidad

entera?”³⁰ Y luego me daba cuenta de que tal vez yo me había olvidado de Dios.

Cuando le pregunto qué regalo le dio el Qur'án, responde sin titubear, “la expansión de mi corazón”, una referencia sutil a *sūrat al-Inshirāh* (94:1-4). El Qur'án le dio este don una vez que llegó al punto de madurez suficiente para recibirlo ella misma como lesbiana.

El Qur'án me ha ayudado a acceder más profundamente a la capacidad de mi propio corazón de hacerse más grande y a expandir mi perspectiva, cómo veo mi vida. O sea, cómo veo mi relación con la divinidad y con los demás. Lo que quiero decir con el Qur'án como don, en lo que se refiere a mi propia expansión, es que me permitió salir del espacio de restricción y limitación de mi capacidad de relacionarme de forma analítica, espiritual y amorosa con los demás. Me permitió relacionarme de tal forma que mi corazón y ser pudieron respirar profundamente y expandirse, pues abrió nuevas posibilidades de sabiduría y existencia. ¡Antes, yo no sentía que mi corazón respirara! Mi corazón latía, pero yo no estaba viviendo. No estaba viva. Ahora me siento más y más viva, a pesar de

cualquier reto que el mundo ponga en mi camino. La percepción que tengo de mi cuerpo fluyendo al ritmo de lo que yo entiendo es la divinidad...creo que ese fue el regalo que me dio el Qur'án.

De esta forma, Mehar descubrió una conexión personal e íntima con el Qur'án, y a través del Qur'án, con Dios. Hizo esto de una manera muy individual y sin la mediación de una cofradía sufi, aunque llegó al mismo fin psicológico al que muchas cofradías aspiran llegar: es decir, darles a sus miembros un sentido interno y constante de la presencia de Dios al meditar con el Qur'án, el cual revela las cualidades de Dios.

La transformación de Mehar no fue solamente interna, pues se manifestó también en su vida social y profesional. Aspiró a un doctorado y generó la energía interna para buscar sabiduría islámica en las instituciones y universidades laicas a las que tenía acceso. Aunque sabe de grupos de apoyo para musulmanes queer que existen en el Reino Unido (como Imaan o el Proyecto Safra) y ha asistido a algunos de sus programas, prefiere evitar involucrarse directamente con la comunidad y participar en actividades políticas. En cambio, sí participa en redes internacionales feministas e islámicas que son en parte devocionales y en parte académicas.

30 En esta frase, Mehar cita el Qur'án 59:18-19: “Oh, ustedes quienes creen, tengan conciencia de Allāh y dejen que a cada ser se le evalúe por lo que presente para el futuro. Tengan conciencia de Allāh, pues Allāh sabe todo lo que hacen. No sean como aquellos que se olvidan de Allāh y, por ende, son también olvidados.”

Javed

Javed es un joven musulmán de Suráfrica cuya familia, como la de Mehar, emigró del sur de Asia. En Suráfrica, bajo el Apartheid, tanto los musulmanes como los hindúes fueron categorizados como racialmente “indios” y segregados en sus propios asentamientos.³¹ Aunque se les imponían limitaciones para moverse y para ejercer ciertos derechos, los “indios” sobresalieron en los negocios y en la educación. Los musulmanes que fueron parte de esta comunidad ahora ocupan muchos puestos en el nuevo gobierno post-Apartheid, y sus académicos son reconocidos como líderes en circuitos internacionales. Javed está terminando un doctorado en Estudios Islámicos. Se aprendió el Qur'án de memoria desde niño en el sistema educativo Deobandī.³² Aunque es *ḥāfiẓ* [una persona capaz de recitar el Qur'án de memoria], tiene más interés en los derechos

humanos que en la *sharī'a*, pero ese es el resultado de un largo recorrido.

En la comunidad de Javed, hay un gran respeto por quienes, como él, se aprenden de memoria el Qur'án. “La institución escolar [*madrassa*] era muy restrictiva. Había una cierta dureza en la forma en la cual enseñaban el Qur'án, pero también un sentido de seriedad y de respeto por el texto.”³³ Javed se salió de la escuela laica durante varios años para dedicarse al aprendizaje del Qur'án, y se dedicaba a recitar doce horas diarias en la *madrassa*.

Había clases que se llevaban a cabo entre semana acerca de la tradición islámica –*tafsīr*, sufismo, *fiqh*...-. Hasta el momento en el que terminé de aprenderme el texto de memoria, mi experiencia inmediata del Qur'án era una de devoción. Era muy joven, pero comprendía que lo que muchos musulmanes entendían por el Islam venía del Qur'án, o no tenía más que una relación tenue con él. Aprendíamos un poquito de árabe, pero no teníamos suficiente dominio de la lengua para navegar el significado del texto ni mucho menos para comprenderlo. Cuando estaba próximo a terminar de aprenderme el Qur'án [en árabe], comencé a leerlo en traducción. En ese momento empecé a sentir que el Qur'án no era solamente un texto devocional, sino un texto que podía intentar entender. Todavía veía el Qur'án como algo sagrado,

31 Anthony Lemon (ed.), *Homes Apart: South Africa's Segregated Cities* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 1-25.

32 En contraste con el origen de Mehar (británico-paquistaní y Barēlvī) el origen de Javed como musulmán indio en Suráfrica es Deobandī. El Deoband es un movimiento reformista iniciado en la India en 1860, luego de que los británicos abolieran el liderazgo simbólico del imperio mogol. El movimiento empezó con *suffes* entrenados en jurisprudencia, pero ha cambiado con los años y se ha vuelto extremadamente conservador (y en ciertos lugares, fundamentalista), Barbrira Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Delhi: Oxford University Press, 2005; publicado inicialmente en 1982).

33 Todas las citas de Javed son tomadas de una entrevista personal el 16 de octubre de 2016.

algo que contenía verdades absolutas. Eso habría de cambiar luego.

Después de la experiencia intensa de aprenderse el Qur'án de memoria como labor de tiempo completo, Javed terminó la secundaria y comenzó la universidad. Su horizonte se amplió cuando empezó a leer más sobre historia, las leyes y las ciencias sociales. Comenzó a pensar en el Qur'án como raíz de su vida y no como límite.

Había una definición de devoción [en el Qur'án] que recuerdo: “La virtud no es virar el rostro al este o al oeste. La virtud es creer en Allāh y en el día del juicio final y en los ángeles, libro y los profetas” (2:177). Algunos de estos versos sobresalieron en mi mente, y le dieron claridad a mi idea de virtud y devoción... pero también comencé a ser mucho más consciente de los límites del texto de forma más crítica... Encontrar el significado de las cosas solamente en el Qur'án dejó de ser suficiente, de cierta manera.

La inmersión completa de Javed en el Qur'án culminó justo cuando su comunidad “india” salió del gheto impuesto por el Apartheid. Ya no le era suficiente seguir los ritos que ya conocía en medio de una comunidad pequeña y aislada –“virar el rostro al este o al oeste,” como insinúa el Qur'án.– El mundo cambió alrededor de Javed cuando se disolvió el Apartheid entre la violencia y la promesa de un mañana mejor. Una

democracia multiracial y multireligiosa surgió, con la constitución más progresista del mundo. Javed intentó entonces encontrar una forma ética de practicar el islam en medio de este horizonte más amplio. “Comencé a dudar de la tradición en general y de la posición del Qur'án en ella. Había cosas que me incomodaban, que comenzaron a inquietarme. Empecé a buscar modelos para poder interpretar esas cosas de forma ética, a pensar en cómo podían ser más justas... en medio de ese proceso, me di cuenta de que había partes de la tradición que simplemente no eran buenas.”

Javed se dio cuenta entonces que la tradición islámica, tal y como se la enseñaron en su medio conservador Deobandī, Ḥanafī, suní, no era divina. La tradición y sus reglas divinas fueron forjadas por generaciones de élites intelectuales, de seres humanos falibles. Todavía creía que el Qur'án era la lengua sagrada de Dios, pero había versos que lo molestaban moralmente y lo obligaron a adoptar un nuevo marco de referencia más escéptico.

Hay un verso que dice, “No tomes a los judíos ni a los cristianos como amigos” –o *awliyā'*, la traducción aquí es un problema– y hay otros versos que hablan de las reglas sobre el género y las mujeres, los versos de Lūt. Todos esos versos me parecieron problemáticos. Hasta el día de hoy, me parece que no hay ningún tipo de

reinterpretación ni de acrobacia lingüística que pueda quitarles a esos versos lo que realmente dicen. Para mí, eso es así: tengo una experiencia como la de Amina Wadud...reconozco lo que el texto dice y no estoy de acuerdo, pero no lo rechazo. ¡Rechazar es una palabra demasiado fuerte! En cambio, tomo una pausa reflexiva.

Los versos sobre la lucha del Profeta Lūṭ con su gente en Sodoma y Gomorra se usan con frecuencia para condenar a los musulmanes queer, especialmente a los hombres gays. Javed se enfrenta a estos versos con lo que la teóloga Amina Wadud llama una “pausa reflexiva.”³⁴ Cuando se enfrenta con ese tipo de problema, Javed cita un *ḥadīth* que dice, “Toma una *fatwa* de tu corazón.”³⁵ Uno debe tratar de luchar al máximo para comprender un verso y reflexionar con cuidado para ver cómo impacta ese

verso a la persona que uno es y a los demás, y luego buscar refugio en Dios y hacer lo que es mejor según la sabiduría del corazón.

Dicho de manera más simple, puedo decir que no son válidos: la implicación del significado de esos versos no es válida. Reconozco lo que dicen, pero no estoy de acuerdo con la implementación de los principios que se les adjudican a esos versos en general... Para mí, todo revierte a la justicia, y cómo el Qur'ān habla también de la justicia. Cualquier implementación de esos versos en las comunidades de hoy en día lleva a una situación de injusticia, así como lo he visto y escuchado.³⁶... Los versos sobre Lūṭ llevan consigo una exclusión general de mucha gente que no podría recibir la salvación ni la misericordia de Dios ni un trato digno y equitativo. Entre los excluidos estarían los no-musulmanes, las mujeres en ciertos sentidos, los musulmanes pecadores, los musulmanes gays y lesbianas... Para mí, es simplemente injusto excluir a un grupo entero de gente, tipos de personas distintas de la misericordia de

34 Para ver una discusión detallada de la respuesta ética de Amina Wadud (el decir “no” a los textos sagrados) ver a Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority and Activism: More Than a Prayer* (Austin: University of Texas, 2012), 168-169; y a Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 213-228.

35 De acuerdo con algunos reportes de *ḥadīth*, el Profeta le dijo a su compañero Wābiṣa ibn 'Ubayd (mejor conocido como Wābiṣa ibn Ma'bad), “Toma una *fatwa* de tu corazón. La bondad moral es aquello que hace que tu corazón se sienta en paz, y el pecado es aquello que trae malestar a tu corazón, aun si la gente te aconseja lo contrario”; el *ḥadīth* está en la compilación de Aḥmad ibn Ḥanbal en su *Musnad*, y es el reporte #27 en Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (trans.), *An-Nawawi's Forty Hadith* (Delhi: Dar al-Islam, 1982).

36 Javed hace referencia aquí a *maṣlaḥa mursala*, “la protección del bien público,” es un principio aceptado en la metodología legal. De acuerdo con este principio, un mandato religioso puede hacerse a un lado si su implementación lleva a la injusticia o al daño a los musulmanes. Acerca de la *maṣlaḥa*, ver Adis Duderija (ed.), *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 1-38, y Mohammed Hashim Kamali, *Shari'ah Law: an Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008).

Dios y salvación final basados en una tradición o texto sagrado.³⁷

Javed ve puntos comunes entre la jurisprudencia islámica y los derechos humanos, ya que ambas tradiciones tratan de sistematizar nociones de la justicia y el derecho. Sin embargo, la jurisprudencia islámica ha sido dominada por las élites masculinas, quienes erigen barreras para delimitar quién es verdaderamente humano, plenamente digno y capaz de reclamar todos sus derechos. Esas élites se rehúsan a reformar las leyes de tal manera que todos los seres humanos puedan considerarse plena e igualmente dignos. No hacen caso a la voz equitativa y universal del Qur'án y en cambio crean un sistema de dominación a partir de ciertos versos particulares, los cuales se dirigen a una sociedad patriarcal y tribal, cuya existencia se limita a un momento específico en la historia.

En este sentido, las constituciones democráticas ofrecen a los musulmanes en situaciones de inequidad un camino para exigir que se cumplan sus derechos, derechos que a veces les son negados por sus propios líderes comunitarios. En Suráfrica, cuya nueva constitución es excepcionalmente progresista, Javed experimenta la bifurcación

entre sus derechos constitucionales y lealtades religiosas con una sensibilidad excepcionalmente aguda.

Naseer

Naseer aspira a dedicar su vida al estudio del Islam en la isla de Java. Naseer no es como los otros entrevistados, ya que viene de un país mayoritariamente musulmán y no de una comunidad minoritaria musulmana producto de la migración o la conversión; Indonesia tiene la población más densa de musulmanes del mundo y es una democracia emergente. Naseer tiene entre veinte y treinta años y quiere hacer un doctorado en Estudios Islámicos. Como Javed, Naseer es *hāfiẓ*, pero viene del ambiente sufí característico del islam popular indonesio. Su padre es maestro religioso en su pueblo de origen y les enseña Qur'án a los niños. Naseer busca regresar a su pueblo algún día y tomar el puesto de su padre. Sin embargo, la percepción que tiene Naseer del Qur'án es distinta de la de su padre, ya que aprendió el Qur'án de una mujer.

Aprendí el Qur'án desde la escuela primaria, y cómo recitarlo. Me enseñaron qué tan importante era Qur'án para mi vida, lo central que es en la tradición musulmana y para la sabiduría musulmana...comencé a aprenderme el Qur'án de memoria cuando estaba en la secundaria. En ese entonces, fui a donde un amigo de mi padre cuya esposa es una

37 El libro de Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective on Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997) también discute los mismos problemas y los trata de forma sistemática (se enfoca también en Suráfrica, pero su análisis es universal).

hāfiẓa, una persona que se sabe el Qur'ān de memoria, para aprender de ella. Aprendí de una recitadora mujer. No era algo común, pero en mi comunidad era aceptable.³⁸

Naseer terminó de aprenderse el Qur'ān a los dieciséis años. Ahora, después de terminar su pregrado en *tafsīr* y cursar su maestría en *ḥadīth*, les ayuda a los estudiantes universitarios a aprenderse el Qur'ān de memoria en clases nocturnas informales en los dormitorios. “Es muy difícil aprenderse el Qur'ān. Aprenderse el Qur'ān de memoria es como amarrar un camello –si lo controlas todos los días y lo mantienes amarrado, entonces puedes conservar el camello, pero si lo sueltas así sea una hora, entonces puedes perder el camello para siempre.– ¡Y es tan difícil volver a amarrar un camello después de que lo sueltas!” Incluso cuando enseña y traduce libros del árabe y el inglés al bahasa, Naseer busca tiempo para recitar una treintava parte del Qur'ān todos los días y así no olvidarlo.

También enseña el Qur'ān en una escuela islámica para musulmanes transgénero, la cual es la primera escuela de su tipo en el mundo. En Indonesia, esta escuela se llama *pesantran* (en árabe *madrasa*) y a las personas transgénero se les llama *waria* (término específico para las personas a quienes

se les asigna el género masculino, pero que se identifican como mujeres).

Enseño a recitar el Qur'ān en una *pesantran* especial para personas transgénero... Allí tratan de interpretar el Qur'ān de una manera amable con las personas transgénero. La frase más importante es “y entre tus seguidores que son hombres que no tienen deseo por las mujeres” (de 24:31).³⁹ Consideramos que este es el verso más importante para las personas transgénero porque fue interpretado para referirse justamente a estas personas *mukhannath*, lo cual quiere decir hombre afeminado. Nosotros interpretamos que la palabra *mukhannath* quiere decir *waria* [en javanés, una persona a quien se le asigna el género masculino pero que se identifica con el género femenino].⁴⁰ Algunas de estas personas eligen vestirse como hombres cuando están en medio de sus rutinas cotidianas, pero otras prefieren vestirse como mujeres... Solamente usamos el Qur'ān y el análisis lingüístico para interpretar los versos... sobre la justicia y sobre cómo amar a todo el mundo–los seres humanos y el medio ambiente... Cuando aprendemos del Qur'ān, examinamos los versos que tienen que ver con las relaciones sociales (*mu'amalāt*), cómo practicar la justicia y llevar a cabo lo necesario para la vida diaria.

Naseer concibe su trabajo educativo con la comunidad transgénero

38 Todas las citas de Naseer son tomadas de una entrevista personal el 14 de octubre de 2016.

39 Kugle, *Homosexuality in Islam*, 67 and 94.

40 *Ibid.*, 241-242.

como un acto de servicio, pues se ofrece a una comunidad oprimida como guía religioso. No se identifica como transgénero, pero sí como hombre bisexual. Resume el propósito de sus enseñanzas a la comunidad transgénero explicando que “al recitar el Qur'án, uno puede calmarse a sí mismo y estar mucho más conectado con Dios y acercarse a los poderes sobrenaturales, como por ejemplo los ángeles.” Reivindica la humanidad inherente e igualdad fundamental de las personas transgénero y la de los demás musulmanes, con el Qur'án como fundamento.⁴¹

No todo el mundo está de acuerdo con Naseer. Aunque las personas *waria* tienen una posición especial en los reinos islámicos en Java, hoy en día están en peligro. En 2016, grupos paramilitares islamistas amenazaron la escuela en la cual enseña Naseer.⁴² El conflicto comenzó por un debate acerca de los

ritos funerarios: “Algunas familias se niegan a enterrar a una persona *waria* entonces la comunidad lo hace por ellos, y a veces las familias acceden a que la comunidad se encargue desde el principio.” La comunidad transgénero entierra a las personas de acuerdo con el género con el cual se identificaban mientras vivían, y por eso los grupos paramilitares acusaron a la escuela de inventarse nuevas reglas dentro de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) para los musulmanes transgénero, lo cual sería un desvío de las normas de la *shari'a* (que incluyen las preparaciones del cuerpo del difunto, las oraciones y ritos funerarios) tal y como las entienden estos grupos. Naseer insiste que esto es blasfemia e instigación de parte de los extremistas: “Nosotros simplemente nos reunimos en la *pesantran* para llevar a cabo los ritos religiosos, rezar juntos, recitar el Qur'án y discutir las enseñanzas religiosas.” La líder más antigua de la comunidad transgénero, quien maneja la escuela, utilizó el verso 24:31 para oponerse a los líderes religiosos tradicionales que querían cerrar la escuela. Naseer aclara que esta explicación, “fue suficiente para hacer que aquellos líderes aceptaran a la gente *waria*, porque nosotros no hacemos nada que moleste a la comunidad.” Sin embargo, los paramilitares no aceptaron la autoridad de los líderes tradicionales y la policía se amedrentó y no los enfrentó, insistiendo en cambio que, por motivos de seguridad, la

41 Hay varios versos del Qur'án que usan el término “emparejamiento” entre machos y hembras en términos muy ambiguos, que podrían sugerir dos géneros emparejados dentro de una misma persona en vez de un grupo humano dividido de forma binaria entre hombres y mujeres. Por ejemplo, están estos dos versos: “¿No fue [el ser humano] una gota de esperma que fluyó? Luego se hizo coágulo a quien Dios creó y le dio forma/ He hizo de él un par, macho y hembra” (75:37-39) y “Gloria sea a Él quien creó los pares de todas las cosas, las que surgen de la tierra y a la humanidad misma, y de aquellas cosas que ustedes desconocen” (36:36). Kugle, *Homosexuality in Islam*, 66 y 243-249.

42 BBC Indonesia, “Pesantran for Transgenders in Yogyakarta Closed” (Feb. 26, 2016); consultado en línea el 14 de diciembre de 2016: www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup

escuela debía cerrarse. A la comunidad transgénero se le obligó a esconderse y a entrar en la clandestinidad, y sus miembros perdieron el espacio comunitario en el cual se reunían para aprender, estudiar y rezar en conjunto.

Naseer es muy atento a las estrategias sutiles que tienen las personas para poder adaptarse a las sociedades patriarcales. Su vida íntima es una negociación delicada con las expectativas patriarcales, las cuales ha aprendido a no rechazar directamente. Terminó de aprenderse el Qur'án de memoria a los dieciséis años, en plena adolescencia, con todos los retos que esto implica. Y, claro, se enamoró.

Tenía una novia, pero estaba enamorado de un muchacho y así se lo dije a ella. ¡Fue muy difícil para mí decirle eso! Ella estaba tan decepcionada de mí porque sabía que yo era un *ḥāfiẓ* del Qur'án, y con todo y eso, amaba a un muchacho. Entonces me dejó, pero después de un año regresó a mí y quiso comenzar de nuevo una relación afectiva conmigo. Con el muchacho también tuve una relación... Podríamos llamarla una amistad homoerótica, más profunda que una amistad convencional. Fue una época difícil para mí porque mi novia me había dejado durante un año antes de volver a mí, y tenía que pasar mis exámenes finales antes de graduarme de la secundaria. Fue muy difícil así que usé el Qur'án para calmarme a mí mismo y mantener las cosas bajo control. ¡Funciona!

Con el tiempo, la relación de Naseer con su novia, con la cual nunca tuvo relaciones sexuales, se convirtió en una amistad muy amorosa. El novio de ella intuitivamente excluyó a Naseer de la competencia masculina típica y de los celos entre los hombres. Ella y Naseer siguen siendo cercanos. El novio de Naseer fue con él a la universidad y viven en el mismo dormitorio.

Cuando pasamos tiempo juntos o salimos a cenar, yo tomo su mano o él la mía. Cuando voy a verlo, dormimos juntos, muy cerca el uno del otro, pero no hay sexo. Conocemos la jurisprudencia (*fiqh*), sabemos qué es *ḥarām* (prohibido). Si es coito, es *ḥarām*. Solamente acariciarse, alguna gente dice que es sexual, pero nosotros no lo vemos así, entonces no decimos que es *ḥarām*. Pero no nos besamos, ¡eso no está permitido, porque besarse lleva a otras cosas! Con base en los principios de jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) hay un principio de *sadd al-dharā'i'*, de no hacer algo que puede llevar a otra cosa que es *ḥarām*.

Naseer insiste que él y su novio pueden dormir juntos en la misma cama sin que haya entre ellos ningún acto sexual prohibido. Exclama, “¡Lo hemos demostrado!” Los dos comparten un mismo estilo de devoción, ya que el novio también se sabe de memoria el Qur'án. Sacrifican el placer sexual y este sacrificio lo hacen para poder recibir el amor, cuidado,

confianza e intimidad que necesitan el uno del otro.

Naseer no sabe a dónde lo llevará este amor, el cual no tiene una forma social reconocida. Duda de si extender su lectura innovadora del Qur'án hacia afuera para criticar los métodos de la *sharī'a* como ley pública y moral privada, aunque haya otros expertos religiosos en Indonesia que ya lo estén haciendo.⁴³ Planea casarse con una mujer y tener hijos porque eso es lo que se espera de él. De otro modo ¿cómo podrá regresar a su pueblo y reemplazar a su padre como líder religioso cuando sea el momento?

Interpretación, teoría y formación del sujeto

Estas entrevistas demuestran cuán complejo es el proceso de formación del sujeto para los musulmanes queer. Sus identidades no les son asignadas desde el nacimiento o la infancia (como sí se adjudican, en cambio, las

identidades étnicas, raciales, sectarias o lingüísticas). Los musulmanes queer son sujetos formados dos veces: primero, al ser criados por sus familias para conformarse a ciertas normas religiosas, culturales y sociales, y segundo, al darse cuenta de que para ser seres auténticos a sus disposiciones internas tienen que luchar en contra de esas mismas normas. Las familias perciben sus expresiones de diferencia de orientación sexual e identidad de género como rebeliones, y los líderes que ven la homosexualidad o identidad transgénero como amenaza social amplifican y justifican este error de juicio.

Los musulmanes queer sacan fuerza de las conexiones íntimas que forjan entre ellos, y de la solidaridad que encuentran en otros grupos marginados dentro de las comunidades musulmanas. Ven sus propias luchas como afines a las de las mujeres que pelean por la igualdad y el respeto, a las de las minorías raciales que buscan justicia e igualdad, y a las de las minorías religiosas que reclaman la libertad de conciencia y de culto. Simplemente con su existencia, los musulmanes queer impulsan a que sus comunidades piensen sobre cómo fue que las normas llegaron a considerarse “normales.”

Aunque no hay un método único con el cual los musulmanes queer se acerquen al Qur'án, las entrevistas que presento demuestran que comparten

43 Por ejemplo, Siti Musdah Mulia es profesor en la Universidad estatal islámica Syarif Hidayatullah. Algunas de sus intervenciones más importantes están documentadas en: Vivienne Wee, “The Politicization of Women’s Bodies in Indonesia: sexual scripts as charters for action,” en Anissa Hélie and Homa Hoodfar (eds.), *Sexuality in Muslims Contexts: Restrictions and Resistance* (London: Zed Books, 2012), capítulo 1; y André Feillard and Pieterella van Doorn-Harder, “A New Generation of Feminists Within Traditional Islam,” in Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: ICAS en at Amsterdam University Press, 2013), 139-160.

ciertas interpretaciones del texto. Los musulmanes queer afirman que son parte íntegra de la creación diversa de Dios, y no una perversión o desviación. Encuentran que la validez, su presencia en medio de la creación y de las sociedades musulmanas está ratificada por los versos del Qur'án que aluden a las personas transgénero (42:49-50), a las mujeres lesbianas (24:60) y a los hombres gays (24:31), y por las metáforas presentes en los textos sagrados que hablan de la inmensa diversidad natural y humana.

Los musulmanes queer resaltan aquellos versos que insisten que Dios es el único juez. Otros seres humanos falibles como ellos no deben hacer juicios. Insisten que la homosexualidad y la sodomía no son lo mismo. Dicen que Dios no los condena en el Qur'án por su orientación sexual o identidad de género, ya que estos términos no se encuentran en el texto y no están ligados a ninguna evaluación negativa o prohibición. Las opiniones legales islámicas los condenan al hablar de la sodomía (*liwāṭ*) y tribadismo (*siḥāq*), pero estos términos no están en el Qur'án (fueron inventados más tarde por los juristas).

Los musulmanes queer argumentan que la narrativa sobre el Profeta Lūṭ en realidad cuenta la historia de hombres dominantes tratando de violar a un grupo de hombres vulnerables,

a quienes Lūṭ intenta proteger. La historia no habla, entonces, de sexo consensual entre iguales, ni condena el deseo entre personas del mismo sexo ni orientación de manera general. Esta crítica a las narrativas convencionales incluye los versos dispersos que hacen alusión a esta historia (como por ejemplo 29:28-29, 27:54-55, 26:165-166 y 7:80-81). Los musulmanes queer afirman que no hay referencias al deseo y al sexo entre mujeres en el Qur'án (en contra de muchas interpretaciones poco convincentes que se han vuelto comunes y que hablan de los versos 4:15-16, junto con 25:38 y 50:14, las cuales hablan de la Gente de al-Rass).⁴⁴ Argumentan que el Qur'án no debe interpretarse mediado por los reportes del *ḥadīth* que hablan de la homosexualidad y el comportamiento transgénero, pues estos son de autenticidad cuestionable y no tienen sustento en el Qur'án.⁴⁵ Sostienen que

44 Kugle, "Strange Bedfellows: Qur'an interpretation regarding same-sex female intercourse," *Theology and Sexuality* 22/1-2 (2016): 9-24. Ver también, Kecia Ali, *Sexual Ethics in Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006), 81. Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East*, 60-61.

45 Ningún reporte de *ḥadīth* que condene la homosexualidad es *mutawāṭir*, lo que quiere decir que ninguno de ellos está confirmado por narraciones continuas y múltiples, las cuales confirmarían su veracidad. Sos reportes que condenan el comportamiento homosexual y transgénero no confiables, ya que tienen solamente una cadena de transmisión (a este tipo de reportes se les llama *ḥadīth aḥād*), lo que quiere decir que en algún momento solamente los transmitió una persona que no tenía

criticar el Hadīth no es una falta del respeto con el Profeta sino que, al contrario, es una forma de liberarlo de los dichos y hechos que se le atribuyeron incorrectamente en las generaciones posteriores a su muerte.⁴⁶

La comunidad queer musulmana es simultáneamente una comunidad “real” e interpretativa. “Comunidad interpretativa” es un término que viene de la teoría literaria, especialmente de los escritos de Stanley Fish, quien postuló que “el significado de un texto literario no puede verse como algo aparte de la experiencia que tiene el lector del texto, y sin embargo, las observaciones completamente subjetivas también son imposibles pues no pueden existir aparte de grupos de normas y sistemas

de pensamiento.”⁴⁷ Estos sistemas de pensamiento son intersubjetivos, lo cual quiere decir que nacen del diálogo entre los miembros de una comunidad que da por supuestas las mismas normas y tiene experiencias comunes. El texto siempre está construido por el sujeto lector, o más sutilmente, por una “comunidad interpretativa” que lo lee de cierta manera basada en intenciones compartidas. Fish y otros llegan a estas reflexiones influenciados por la filosofía de Gadamer y su concepto de la fusión de horizontes: “una fusión se lleva a cabo entre las experiencias del pasado que están plasmadas en el texto y los intereses de sus lectores contemporáneos.”⁴⁸

Este énfasis en la agencia de los lectores de hoy en día es sumamente importante. Los musulmanes queer afirman que tienen la autoridad suficiente para interpretar el texto sagrado desde sus experiencias subjetivas del presente. Las interpretaciones pasadas no tienen ninguna relevancia contemporánea si conciben el género como algo puramente anatómico, o si no tienen un vocabulario capaz de expresar las complejidades de la orientación sexual. Este marco conceptual tradicional es muy pobre y no captura adecuadamente la riqueza de la vida contemporánea y de las subjetividades forjadas desde la ciudadanía, los

ninguna cadena de narración que pudiera confirmar los relatos. Esto es cierto, aunque el Hadīth esté clasificado como *ḥadīth ṣaḥīḥ*, lo cual quiere decir que, aunque su cadena de transmisión se remonte al mismo Profeta Mahoma, el reporte tiene un vínculo sin confirmar en algún punto de la cadena, lo cual lo deja abierto a la corrupción o a que sea un reporte falsificado o inventado. A pesar de esto, los juristas han aceptado estos reportes y los han usado para formular juicios.

46 El escepticismo radical acerca de las narraciones del canon del *ḥadīth* (narrado mucho tiempo después de las revelaciones sagradas) puede sustentarse con los versos del Qur'án que dicen: “Estos son los signos de Dios que te recitamos [Mahoma] con la verdad, entonces ¿qué dichos [*ḥadīth*] crearás después de Dios y de los versos de Dios?” (45:6) es uno de varios versos que utilizan el término “*ḥadīth*” para hablar del Qur'án mismo y así deslegitiman la práctica de seguir otros tipos de texto o discurso como si fueran divinos o normativos; ver también 68:44, 77:50, 53:59 y 56:81.

47 K.M. Newton (ed.), *Twentieth-Century Literary Theory* (New York: Macmillan Publishers, 1988), 220.

48 *Ibid.*, 219.

derechos inalienables, la autonomía individual y la psicología clínica.

Conclusión

En las últimas décadas, los musulmanes queer han ocupado un lugar más público que antes con la ayuda de los derechos cívicos, constituciones laicas y el imperio de la ley. Rechazan las bases constitutivas del patriarcado hegemónico, el cual ha influenciado a casi todas las comunidades musulmanas del pasado independientemente de su orientación sectaria o espiritual. Sin embargo, no rechazan el vocabulario básico de la religión. En cambio, buscan construir una comunidad incluyente socialmente, teológicamente abierta, y que aspire a una salvación asequible para todos los que se encuentren bajo el mismo techo del vocabulario religioso básico, las creencias fundamentales. Es decir: el Profeta Mahoma, el Qur'án y las creencias esenciales que se nombran en el texto: "El Profeta cree en lo que su Señor le reveló a él y a los fieles, a todos ellos: crean en un solo Dios, en los ángeles de Dios, en los libros de Dios y en los mensajeros de Dios ..." (2:285). Todo lo demás está abierto a la interpretación, y eso es, en efecto, un regalo de Dios.

Bibliografía

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics in Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas, 2002.
- BBC Indonesia. "Pesantren for Transgenders in Yogyakarta Closed." BBC Indonesia Feb. 26, 2016. Consultado el 14 de diciembre de 2016 en: www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup.
- Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.
- Colby, Frederick. *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse*. Albany: SUNY Press, 2008.
- Craig, Tim, Max Bearak and Lee Powell. "Shooter Omar Mateen's father says he's saddened by the massacre, calls the gunman 'a good son'," *Washington Post* June 13, 2016. Consultado el 1 de diciembre de 2017 en: <https://www.washingtonpost.com/>

- world/the-orlando-shooters-afghan-roots/2016/06/13.
- Duderija, Adis. ed. *Maqasid al-Shari`a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective on Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Feillard, Andrée and Pieternella van Doorn-Harder. "A New Generation of Feminists Within Traditional Islam." In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, edited by Jajat Burhanudin and Kees van Dijk, 139-160. Amsterdam: ICAS at Amsterdam University Press, 2013.
- Habib, Samar. *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. New York: Routledge, 2007.
- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority and Activism: More Than Prayer*. Austin: University of Texas, 2012.
- Hamzic, Vanja. *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge*. London: I.B. Tauris, 2016.
- Hancock, Ange-Marie. *Intersectionality: an Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Hidayatullah, Aysha. *Feminist Edges of the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2014.
- Kamali, Mohammed Hashim. *Shari`ah Law: an Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Khalid, Amma and Andrew Yip. "Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims." In *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, edited by Kath Brown, Sally Munt and Andrew Yip, 81-110. London: Routledge, 2010.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Living Out Islam*. New York: New York University Press, 2014.
- _____. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- _____. "Strange Bedfellows: Qur'an interpretation regarding same-sex female intercourse," *Theology and Sexuality* 22 (2016): 9-24.
- Kugle, Scott and Steven Hunt. "Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa." 2/2 (2012): 254-279.
- Lawrence, Bruce. *Who is Allah?* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.

- Lemon, Anthony. ed. *Homes Apart: South Africa's Segregated Cities*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Meyer, Wali Ali, Bilal Hyde, Shabda Kahn and Faisal Muqaddam. *Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah*. San Francisco: Sufi Ruhaniat International, 2011.
- Newton, K.M. ed. *Twentieth-Century Literary Theory*. New York: Macmillan Publishers, 1988.
- Qureshi, Regula. "Music in Islam." In *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, edited by Guy Beck, 89-112. Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2006.
- Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Rumadi. *Islamic Post-Traditionalism in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2015.
- Saeed, Sadi. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Sanyal, Usha. *Ahmed Raza Khan: In the Path of the Prophet*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Shaikh, Sadiyya. "A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence and Resistance in a South African Muslim Community." In *Violence Against Women in Contemporary World Religions: Roots and Cures*, edited by Daniel Maguire and Sa'diyya Shaikh, 66-89. Cleveland: Pilgrim Press, 2009.
- _____. "Islamic Feminism." In *Progressive Muslims: On Gender, Justice and Pluralism*, edited by Omid Safi, 147-163. Oxford: Oneworld, 2003.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- _____. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wee, Vivienne. "The Politicization of Women's Bodies in Indonesia: sexual scripts as charters for action." In *Sexuality in Muslims Contexts: Restrictions and Resistance*, edited by Anissa H elie and Homa Hoodfar, 17-51. London: Zed Books, 2012.
- Wright, Robin. "The Orlando Shootings and American Muslims," *The New Yorker* June 12, 2016. Consultado el 1 de diciembre del 2017 en: www.newyorker.com/news/news-desk/the-orlando-shootings-and-american-muslims.

JARDINES DEL ALMA. HACIA UNA TEOLOGÍA COMPARADA DE LA ALHAMBRA Y EL CASTILLO INTERIOR

GARDENS OF THE SOUL. TOWARDS A COMPARATIVE THEOLOGY OF THE ALHAMBRA AND THE INTERIOR CASTLE

María M. Carrión

Resumen

Esta lectura comparada de los conjuntos monumentales de la Alhambra en Granada y el *Castillo interior* de Teresa de Jesús es una *rêverie* teológica y literaria que propone entender estos dos textos como jardines del alma, es decir, como espacios donde florece un sentido espiritual y un pensamiento religioso que trasciende toda una serie de fronteras. Estos dos textos son tan distintos que se podría decir que no se prestan a una lectura comparada, mucho menos una con un centro referencial teológico. En suma, se puede entender que esta empresa no sea aconsejable, y que estos dos textos se deban dejar separados *motu proprio*, como si fueran agua y aceite. Sin subestimar estas diferencias, y sin ánimo de menoscabar las tradiciones religiosas y literarias que los han canonizado por separado, este ensayo contempla la posibilidad de una teología comparada con estos dos textos, la cual plantea una clara relación con lo divino y que entiende lo sublime en la diferencia de estos espacios. Con esta lectura se podrá apreciar un amor sin fronteras por la naturaleza y, sobre todo, por el agua y sus propiedades divinas de abundancia y prodigalidad, que se pueden leer como medio y canal de fe y esperanza. Este es amor protegido por un amplio paisaje de flores, frutas, árboles y demás flora natural y artística dentro y fuera de los palacios nazaríes de la Alhambra y del tratado místico de Teresa de Jesús. Este amor por las maravillas de los jardines, por la belleza más grande, por la bendición del agua, y por Dios-Allāh mueve la teología comparada que motiva a escribir estas páginas.

Palabras clave: La Alhambra; Teresa de Jesús; Castillo interior; Teología comparada; Arquitectura andalusí; Agua; Jardines.

Abstract

This comparative reading of the monumental *oeuvres* of the Alhambra and *The Interior Castle* by Teresa de Jesús is a theological and literary reverie that depicts these two texts as gardens of the soul, that is to say, as spaces where spiritual awareness and religious thought flourish and transcend borders. The profound differences that separate these two texts render them virtually unfit for a proper comparison, especially one in which the referential framework is theological. At first glance. These two texts may best be read individually, water and oil. Without aiming to undermine the distinctions that set them apart, or the religious and literary traditions that have canonized them separately, this article rehearses a comparative theology built upon these two texts, one that posits a clear relationship with the divine and understands the sublime in the gap between these spaces.

With this reading, it will be possible to witness a boundless love for nature, and above all, for water and its divine properties of abundance and bounteousness, which can be read as a medium and channel of faith and hope. This love is protected by a vast landscape of flowers, fruits, trees, and other forms of natural and artistic flora in and out of the Nasrid palaces of the Alhambra, as well as inside and out of the mystical treatise by Teresa de Jesús. This love for the marvels of the gardens, for the supreme beauty, for the blessing of water, and for God-Allāh moves the comparative theology that prompts the writing of these pages.

Keywords: Alhambra; Teresa de Jesús; Interior Castle; Comparative Theology; Andalusí architecture; Water; Gardens.

*No hay en este jardín (rawḍ) maravillas (badā'ī')
que Dios no quiso que semejantes hallaran la Belleza (al-ḥusn)?
Ibn Zamrak, "Bendito sea Aquel"¹*

Para Alex Mexi y Violeta Ruiz Espigares, por esos palacios

1 Citado en *Leer La Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. ed. José Miguel Puerta Vilchez (Granada: Edilux. Patronato de La Alhambra y Generalife, 2011), 169. Todos los poemas de Ibn Zamrak, Ibn al-Khaṭīb e Ibn al-Āyyāb que aparecen en estas páginas se encuentran representados de manera epigráfica en la Alhambra provienen de la "Guía visual del monumento a través de sus inscripciones" compilada y editada por Puerta Vilchez; en paréntesis, el número de página donde aparece citado el correspondiente poema. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son de la autora. Le agradezco a Manuela Ceballos y a Gloria Maité Hernández por su inspiración y tesón de lectura de textos místicos y teologías comparadas.

Esta lectura comparada de los conjuntos monumentales de la Alhambra en Granada y el *Castillo interior* de Teresa de Jesús es una *rêverie* teológica y literaria que propone entender estos dos textos como jardines del alma.² Como revela el poema epigráfico de Ibn Zamrak, ‘este jardín’ o *rawd* del Patio de los Leones en la Alhambra aloja maravillas en las que se conjugan el grado máximo de Belleza (*al-husn*) con la voluntad de Dios-Allāh, de tal manera que ese lugar viabiliza el acercamiento a lo divino. Siguiendo esta clave de escritura el presente ensayo plantea que, al leer con buena voluntad estos espacios, tanto los lectores como las comunidades a las que ellos pertenecen pueden quizás llegar a aprehender y experimentar la presencia divina. La Alhambra de Granada y el *Castillo interior* son dos textos tan distintos que se podría decir que no se

prestan a una lectura comparada, mucho menos una con un centro referencial teológico. Razones no sobran para ello, pues las barreras que se erigen entre estos dos espacios son tan numerosas como poderosas: entre otras, los siglos que separan sus épocas de composición; las diferencias que median la arquitectura y la literatura; los espacios y roles de hombres y mujeres, que no se deben mezclar; las funciones de habitación, por un lado, de sultanes o califas con sus séquitos cortesanos y, por otro, las de monjas y sus comunidades conventuales; los castillos y palacios, que no son lo mismo ni se escriben igual; y por supuesto, el Islam y el Catolicismo, sedes de dogmas y espacios de fe que nunca se deben confundir.

En suma, se puede entender que esta empresa no sea aconsejable, y que estos dos textos se deban dejar separados *motu proprio*, como si fueran agua y aceite. Sin subestimar estas diferencias, y sin ánimo de menoscabar las tradiciones religiosas y literarias que los han canonizado por separado, este ensayo contempla la posibilidad de una teología comparada con estos dos textos, la cual plantea una clara relación con lo divino y que entiende lo sublime en la diferencia de estos espacios. Con esta lectura se podrá apreciar un amor sin fronteras por la naturaleza y, sobre todo, por el agua y sus propiedades divinas de abundancia y prodigalidad, amor protegido por un amplio

2 La Alhambra aquí se refiere al conjunto monumental de palacios y jardines nazaries en la ciudad de Granada, España, declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1984. Aunque las fechas de construcción del conjunto más ampliamente entendido se extienden del siglo nueve al dieciséis, este ensayo se concentrará en los palacios nazaries de Comares y Los Leones, así como en el Partal y el Generalife; las fechas de construcción de estas cuatro áreas de la Alhambra son 1238-1391. El *Castillo interior*, por su parte, es el penúltimo libro que, en 1577, poco antes de morir, compone Teresa de Jesús –también conocida como Santa Teresa, Teresa de Ávila y otros nombres–. El *Libro de la vida*, compuesto un poco más de una década antes, y el *Castillo interior* son las dos obras más reconocidas de esta autora, y este último es uno de los tratados de mística más importantes de España, con el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz.

paisaje de flores, frutas, árboles y demás flora natural y artística dentro y fuera de los palacios nazaríes de la Alhambra y del gran tratado místico de Teresa de Jesús. Este amor por las maravillas de los jardines, por la belleza más grande, por la bendición del agua, y por Dios (Allāh) mueve la teología comparada que motiva a escribir estas páginas.

El objetivo de esta *rêverie* es explorar los aspectos materiales y simbólicos que hermanan la representación natural en ambos textos, y proponer una lectura de ambos como jardines del alma, es decir, como espacios donde florece un sentido espiritual y un pensamiento religioso que trasciende toda una serie de fronteras.³ En breve, al comparar estos dos textos se podrá apreciar cómo las muchas maneras en las que representan el agua, su presencia y su flujo, así como su reverberación en los jardines y espacios de amplitud humana pueden ser medio y canal de fe y esperanza. A pesar de los ámbitos de violencia, estrechez y amenaza en los que se produjeron estos textos, y de que estos llevaron prácticamente a su ruina y hasta a su desaparición, desprecio o relego al olvido, ambos pervivieron y hoy día se mantienen en las retinas, en

la mente y en el corazón de millones de lectores quienes han practicado, cada uno en su propio universo, una *rêverie* que contiene alguno de los principios de lectura que aquí se proponen. Con esto no se pretende enaltecer estos textos, ni establecer que uno es más importante que el otro, ni cuestionar ni confirmar sus canonizaciones religiosas, artísticas o literarias; por el contrario, estas letras invitan a los lectores a visitar estos espacios físicos y letrados y a meditar sobre cómo el saber de uno y otro subraya la revelación de la presencia divina en el flujo del agua que alimenta los jardines del alma.

Discurso del método de la *rêverie*, o el jardín de senderos que se trifulcan

Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es.

Teresa de Jesús, *Castillo interior* (1 M 1,5)

3 En mis anteriores ensayos, "Amor a Dios, por amor al arte," "Primer huerto" y "Scent of a Mystic Woman" he planteado tres acercamientos a la capacidad polisémica y transconfesional de la *idea* y arquitectura del jardín en el *Libro de la vida* y en el *Castillo interior* de Teresa de Jesús. (Ver la bibliografía).

Tanto la Alhambra como el *Castillo interior* revelan una voluntad incesante de escribir sobre el encuentro con lo divino. En ese sentido son textos místicos, pues en toda su extensión material contienen un empeño de narrar un suceso inefable. Ahora bien, estas narrativas no se limitan meramente a describir estos eventos de encuentro; por tanto, el método de esta lectura teológica comparada tampoco debe ceñirse a ello. Por el contrario, aunque la escritura en las paredes y suelos de la Alhambra y el *Castillo interior* está inspirada por el anhelo de dicha unión, a una misma vez también revela unas barreras substanciosas que impiden dicho encuentro. Estas se transforman en una serie de contradicciones características de estos espacios, obstáculos por medio de los cuales los lectores pueden apreciar, paradójicamente, la liberación que supone el circular sin límites en su seno, y la importancia espiritual que representa dicha liberación.

Ya se han mencionado los filtros de periodización, métodos y estilos artísticos como obstáculos de una lectura comparada a los que se le suman los de religión y género sexual; estas barreras se han venido a codificar en un manejo institucional de estos dos espacios que se justifica en aras de unas relaciones de nacionalismo. Este manejo ha llevado a una compleja dinámica histórico-social que D. Fairchild Ruggles entiende como una

‘ideologización del pasado,’ producida en la Alhambra por las tensas relaciones entre Catolicismo e Islam: “En España, los agentes a cargo del rehacer (o “restaurar”) los monumentos islámicos han sido cristianos europeos, que vale tanto como decir que no tienen ninguna auto-identificación con el pasado musulmán y árabe que la Alhambra conmemora”.⁴ En un nivel de base, la Nación, España es, al menos en teoría y en un nivel jurídico-económico propietaria de estos espacios, ente responsable de la protección y bienestar del conjunto monumental; en un universo paralelo, aunque diferente por ser obra literaria, esa misma Nación cultiva y maneja la protección y bienestar del *Castillo interior*, sin haber atendido tradicionalmente a la presencia de otras tradiciones religiosas que en su fábrica textual se encuentran.⁵

En la Alhambra, la imagen de una posible comunión de tradiciones ha venido a constituir una memoria social, la cual José Antonio González Alcántud considera signo crítico para poder entender la ‘propiedad e identidad de la Alhambra.’ En el transcurso de un proyecto antropológico de memorial oral del monumento que se

4 D. Fairchild Ruggles. “Ideologizing the Past.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 45 (2013): 576.

5 Luce López-Baralt ha estudiado extensamente ‘las huellas del Islam’ en la obra de San Juan de la Cruz, y ha explorado la traza del símbolo de los siete castillos o moradas concéntricas de Abū al-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad en el *Castillo interior*.

extendió cinco años, González Alcantud pudo entrever la complejidad de este asunto:

a la pregunta de a quién pertenece la Alhambra, interrogante central del conflicto político, social y cultural, nuestros entrevistados suelen responder de la siguiente manera: si son políticos contestan que ‘a la Humanidad,’ si son gentes corrientes, que ‘a los granadinos.’ Si se introduce el tema árabe o moro entre los entrevistados para generarles dudas, vuelven a reafirmar los primeros que ‘a la Humanidad,’ valor que disimula cualquier querrela, y que los sitúa en el ámbito de la globalización, apreciada por todos como inevitable.⁶

La tensión de lo global con lo local se negocia por el tamiz de la Nación y su juego con la globalización; ahora bien, si se entiende la caracterización que hace Benedict Anderson de la Nación como una comunidad política imaginada, “como algo intrínsecamente limitado y soberano,” se hace posible el argumento de la teología comparada del Islam y el Catolicismo de la Alhambra y el *Castillo interior*.⁷ Anderson subraya la importancia de entender que esta entidad es imaginada, “porque los miembros incluso de las

más pequeñas naciones nunca conocerán a la mayoría de sus compañeros, ni se reunirán con ellos, incluso ni sabrán nada sobre ellos, pero con todo eso en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión”.⁸

En su estudio más abiertamente antropológico, González Alcantud nota una clave importante para entender la Alhambra como jardín del alma: “desmenuzando esas primeras sensaciones un aspecto que detectan varios de nuestros entrevistados es el denso silencio de la Alhambra, solo interrumpido por los sonidos ambientales. Un paisaje sonoro que invita a la contemplación”.⁹ Este paisaje sonoro, y no las barreras que pueden erigir los muros, el tiempo o las instituciones, es el lugar donde el presente ensayo encuentra ese espacio de contemplación, de comunión, no solo en la Alhambra, sino también en el *Castillo interior*. Dicho espacio, ampliamente representado en ambos textos, se da en una poderosa incertidumbre cultural, una indecidibilidad de significación y representación, y en un territorio común que Homi Bhabha plantea que se ha dejado de notar en muchos debates contemporáneos sobre la cultura.¹⁰ A

6 José Antonio González Alcantud (dir.), Sandra Rojo Flores y José Muñoz, *La Alhambra, mito y vida. 1930-1990. Tientos de memoria oral y antropología de un Patrimonio de la Humanidad* (Granada: Universidad de Granada, 2016), 443.

7 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 2006), 6.

8 *Ibíd.*

9 González Alcantud (dir.), Rojo Flores y Muñoz, *La Alhambra, mito y vida*, 137.

10 Homi Bhabha, “Cultural Diversity and Cultural Differences,” en *The Post-Colonial Studies Reader*. Edited by B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (New York: Routledge, 2006), 206.

diferencia de esas retóricas divisivas de la ‘diversidad cultural,’ el invocar ‘diferencias culturales’ según Bhabha lleva a “problematizar la división de pasado y presente, de tradición y modernidad, tanto en el nivel de representación cultural como en su manera autoritaria de hablar”.¹¹ Esto, a su vez, cuestiona de raíz toda una serie de narrativas fijas sobre la Alhambra y el *Castillo interior* que se han perpetuado y repetido sin cesar, y que no toman en cuenta los habitantes de sus espacios. Al proponer una teología comparada de un texto islámico y uno católico, los cuales representan dos caras ideologizadas del pasado español, invito a los lectores de este ensayo a relativizar, si no a descartar, la unidad o totalidad cultural de estos espacios, para leer la escritura profunda que en ellos reside. Al ocupar esto, que Bhabha denomina el tercer espacio, se posibilita la lectura de las maravillas inscritas en la lengua y en la actuación que producen estos textos, una relación subconsciente (entre los textos y entre los lectores y sus contextos) que según Bhabha abre la puerta para que

Imagen 1. Vista de la Alcazaba desde la Torre de la Vela. La Alhambra, Granada



Fotografía: María M. Carrión.

se produzca “una ambivalencia en el acto de interpretación”.¹² Con estas claves se podrán entender los muros de separación que aparecen en los textos, no como signos de diversificación, sino de hibridez.

En ambos textos ya se prefiguran dichas barreras. Como nota Puerta Vilchez, la propia incesión de la Alhambra revela un mundo bélico y de

11 *Ibíd.*, 207.

12 *Ibíd.*, 208.

fronteras divisorias: en 1238 MuḤammad I, Ibn Naṣr ibn al-AḤmar, al-Ghālib bi-Llah (el Vencedor con la ayuda de Dios) traslada la sede del gobierno del Albaicín a la colina de la Sabika, rehace la Alcazaba, construye torres y murallas, y establece la Acequia Real; así también adopta el lema dinástico (Imagen 1). Será su tercer hijo varón, MuḤammad II, quien ampliará los amurallamientos de la Sabika e iniciará la edificación del Generalife. Incluso el período de esplendor arquitectónico de la Alhambra (1333-1391), con las obras de diseño y construcción dirigidas por Yūsuf I y MuḤammad V que produjeron espacios extraordinarios como el oratorio del Partal, la torre y el salón de Comares (1333-1354), el nuevo Mexuar con qubba y solio, el Patio de Arrayanes, la fachada de Comares y al-Riyād al-Sa'īd o Jardín Feliz, también conocido como el Palacio de los Leones (1362-1391), revelan numerosos deseos y actos de separar, de establecer una vida de muros y barreras que les recuerdan a todos los súbditos nazaríes los mundos jerárquicos en los que habitaban. La fuerza de gravedad que pesa en la cima de este monte sublime, así como el control de acceso a los espacios dentro y fuera de las estructuras de las distintas estancias de los palacios nazaríes de la Alhambra, mantienen viva una *gestalt* de compartimientos que en una dinámica paradójica funden y confunden el compartir con el separar.

El *Castillo interior* participa en estos senderos que se trifulcan. A vista de pájaro, sus lectores pueden apreciar que la estructura de este castillo es una de división de moradas: “Pues consideremos que este castillo tiene –como he dicho– muchas moradas, unas en lo alto, otras abajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”.¹³ La unión con la divinidad, en otras palabras, no se puede pensar y experimentar como un trayecto lineal sin obstáculos, sino que aparece dibujado en el *Castillo* como un laberinto que alberga un posible avance hacia otros estados, pero que como trayecto vital reconoce lapsos y recaídas.¹⁴

El epígrafe arriba citado de Tereza de Jesús les ofrece a sus lectores una solución para imaginar, sentir, aprehender y experimentar este camino hacia el encuentro con lo divino. Tanto en la Alhambra como en el *Castillo interior* esta solución se manifiesta en el ubicuo flujo del agua. Y es aquí, en estos senderos que se trifulcan y en la presencia del agua por todas partes, donde aparece una teología comparada. Una lectura de la teología de estas dos religiones (y propongo que otras, además del Islam y el Catolicismo)

13 M1 C1 N3.

14 Catherine Swietlicki analiza la iconografía fálica y unidireccional con la que se ha asociado el *Castillo interior*.

avanzaría, como plantea Francis Clooney, hacia un discernimiento y evaluación del significado religioso de otras tradiciones según se corresponden, o no, con la religión de uno; este método “puede ser muy detallado en cuanto a las sutilezas de la tradición propia, pero más a menudo permanece en unos términos generales en lo tocante a las tradiciones sobre las que se está hablando”.¹⁵ Así pues, cabría preguntar qué significan los jardines y el agua en las tradiciones islámicas (para entender el significado teológico de la Alhambra) y en las tradiciones cristianas, y más específicamente católicas en el *Castillo*. En este marco de lectura de la teología de estas dos religiones se encuentran vastos cuerpos bibliográficos sobre estos dos textos, que remiten a los lectores a diversas consideraciones sobre estos asuntos; ahora bien, ese no es el objetivo de la presente lectura, pues lo que se analiza aquí es una teología comparada, y no un análisis teológico diverso de estas dos religiones.

Para precisar esta herramienta fundamental en el método-*rêverie* del presente ensayo, Clooney ofrece dos claves principales: por una parte, la teología comparada es “una modalidad de indagación que toca una amplia gama de asuntos con toda la

fuerza intelectual, pero que normalmente lo hace dentro de los parámetros de un compromiso con una comunidad religiosa, de un respeto hacia sus escrituras sagradas, a sus tradiciones, y prácticas, y de una voluntad de afirmar las verdades y valores de dicha tradición”.¹⁶ Así pues, el ánimo de leer literalmente las barreas y de separar estas aguas no informa esta lectura de la Alhambra como castillo interior, o del tratado místico como partícipe de ciertas premisas de los espacios nazaríes.

La segunda clave de Clooney, que remite a un tiempo en el que la teología no se teorizaba ni se practicaba a fuerza de divorcios y dogmas de exclusión, entra plenamente en el Tercer Espacio de Bhabha: “En un nivel más profundo, y para, más sencillamente, hacer eco de una antigua caracterización de la teología, [la teología comparada] es *fe que busca comprensión*, una práctica en la que las tres palabras –la fe, la búsqueda, la meta intelectual– tienen su fuerza plena y permanecen en una tensión productiva la una para con la otra”.¹⁷ En virtud de este acto de búsqueda intelectual y de fe se puede lograr aprehender no solo la propia tradición (a la cual no se renuncia ni se niega), sino una o más tradiciones diferentes a la que uno identifica como

15 Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 10.

16 *Ibíd.*, 9.

17 Bhabha, “Cultural Diversity and Cultural Differences,” 9.

Imagen 2. Manuscrito del *Castillo interior* [en el centro, sobre la maqueta metálica del castillo, entre varias reliquias de la Santa]. Sevilla: Convento Carmelita de San José del Carmen



Fotografía: José Manuel Angulo Maldonado.

suya.¹⁸ Por último, Clooney nos ayuda a zanzar la barrera de los métodos y plataformas textuales al proponer que la reflexión teológica se puede dar “en la oración o en la liturgia, en música o en el arte” (Imagen 2).¹⁹

La representación de la naturaleza y, en particular, la vegetación y el agua es motivo artístico que hace posible esta *rêverie* teológica de la Alhambra y el *Castillo interior*. La correspondencia que dicho ámbito natural encuentra con casi todas las paredes de los palacios, castillos, fuentes, jardines y laberintos de estos dos textos es palpable; sin embargo, las lecturas que de ellos se han hecho no siempre revelan la riqueza de voces que le dan

vida a esta conjunción natural, artística y cultural.²⁰ Las estructuras arquitectónicas, como ya se ha dicho, prefiguraron desde su momento de producción las fronteras limitativas que se han usado como rasero para interpretar estas edificaciones y sus múltiples significados; así, por ejemplo, el que estos jardines y palacios se consideren meros residuos de un pasado islámico o católico ex-

traño uno del otro, extranjero, vacío, o que se entiendan primordialmente como monumentos catalogados, mantenidos y controlados como patrimonio nacional del Estado español, o que se los reduzca a un espacio frío de objeto monumental de turismo o de lectura obligada. Para Laura Eggleton este vacío se ha producido porque el ornamento palacial se ha desgajado de su relación con la estructura y con la función de ciertos espacios, y como resultado, el significado de la ornamentación en el marco del programa arquitectónico de la Alhambra como

20 El manual de guía y lectura del Monumento de la Alhambra a través de sus inscripciones publicado por Puerta Vílchez representa una contribución significativa a cambiar este cuadro. El manual toma en cuenta elementos arquitectónicos, poéticos, históricos y caligráficos, y ofrece una ayuda indispensable para los lectores de este texto.

18 *Ibíd.*, 10.

19 Clooney, *Comparative Theology*, 57.

conjunto se ha visto rebajado a una mera rélica, a un fetiche, un *souvenir* escultural o una memoria de un objeto entero, lo cual no es.²¹

Esta *rêverie*, con la que se espera conectar estos dos textos para reanimar sus diferentes significados, sigue en cierto modo el legado de Jules Goury y Owen Jones, quienes movilizaron lecturas críticas de la Alhambra relacionadas con lo que Walter Benjamin caracterizara como la obra de arte en la era de la reproducción mecánica. Así, este trabajo propone un esbozo de lectura del ‘aura’ de la Alhambra y el *Castillo interior*, método en el que se dirime una ciencia y un arte de la teología del ornamento y la función alhambrenos y castelares. La ornamentación que caracterizan estos dos textos, aunque de claros tintes geométricos o matemáticos, es corolario de una geometría natural, y como tal invoca otras fronteras naturales, intelectuales, espirituales y estéticas de estas edificaciones. Al cruzar estas fronteras aquí se hará hincapié en una que aglutina significados de distintos referentes: la de la Alhambra como castillo interior y el castillo interior alhambreado, alegoría de lectura que propone leer

estos espacios teológicos como alma y corazón, como signo místico, como evento inefable. Líneas, proporciones, materiales, composiciones, colores, distancias, sonidos, sensaciones; elementos de constitución de los jardines y el agua que adornan las paredes del Palacio de Comares o el Palacio de los Leones, ecos cantarinos de los propios elementos de los jardines en las distintas moradas del tratado místico. Enredados en estas naturalezas arquitectónicas los lectores conscientes de estos jardines pueden hallar la fe no solo en las suras del *Corán* o las invocaciones de Dios que profiere de Jesús, sino también en los versos de Ibn al-Khaṭīb y su pupilo Ibn Zamrak, en la Belleza / *al-husn* de estos espacios, y en formación de un universo ornamental y vegetal con resonancias tanto islámicas como cristianas y andalusíes.

La solución de lectura, que no se debe confundir con una propuesta de única o definitiva lectura de ninguno de estos dos textos, sino como un eco del flujo del agua para pasar a otro espacio de habitación en unión, pasa ahora a visitar los jardines y el agua, que fluye de unas estancias palaciales y de unas moradas a otras. La Alhambra les muestra a los lectores del *Castillo* cómo mantener flujo y pulso de agua, corazón que palpita y mueve la sangre en el cuerpo pensante y sensible, y el *Castillo* les muestra a los lectores de la Alhambra cómo fluir por estancias llenas de

21 Laura Eve Eggleton, “Re-envisioning the Alhambra: Readings of architecture and ornament from medieval to modern” (PhD diss. University of Leeds, 2011). También Dodds (citada anteriormente) y Cynthia Robinson, quien se plantea la posibilidad de “Arturo en la Alhambra,” proponen una mirada a lo gótico-medieval cristiano como inspiración de este castillo interior.

oscuridad y de obstáculos, primeras moradas que sugieren un ascenso paralelo a la fuerza de gravedad en la Alhambra, y alcanzar espacios sublimes tanto en un nivel estético como espiritual.

Jardines dentro, jardines fuera: ornamentación, naturaleza y fe

*Jamás vimos alcázar más excelso,
de contornos más claros y espaciosos.
Jamás vimos jardín más floreciente,
de cosecha más dulce y más aroma.
Ibn Zamrak, "Poema de la Sala de
Dos Hermanas"*

En una lectura literal, a primera vista parecería que los únicos jardines de la Alhambra se hallan afuera, y que la poesía y la religión que justifican el sello 'islámico' del monumento se hallan dentro, en un plano referencial separado de los jardines. En el *Castillo interior*, el término jardín solo aparece una vez, al final del tratado, textura que contrasta abiertamente con la presencia tangible del jardín y sus sinónimos en el *Libro de la vida*: jardín, huerto, huerta y vergel. Ahora bien, la presente lectura propone considerar lo que Ruggles ha entendido como un sistema de profundas redes de conexión entre estructura, ornamento e inscripciones, en el cual los múltiples miradores de los palacios nazaríes se deben entender como un complejo sistema de vistas y miradas que no solo abren el palacio a las vistas exteriores, sino que además, exigen de sus espectadores

y habitantes un "auténtico acto de visión".²² Este sistema óptico, arquitectónico y jardinero se constituye por la correspondencia entre el diseño de las ventanas a modo de marco perforado, a través del cual, en palabras de Ruggles "se ha establecido una relación sujeto-objeto, y en el cual el regente que observaba el paisaje a su alrededor se erigía como el comandante de la vista o, de hecho, en su creador".²³ En Lindaraxa, para ser más precisos, Ruggles concluye que la decoración (compuesta de vegetación geométrica y ornamental) sirve para "desmaterializar la barrera entre regente y dominio" en virtud del juego de luz y sombra que se da en el yeso esculpido.²⁴

En un intento de analizar más en detalle este sistema de representación arquitectónica y paisajística de la Alhambra, Cynthia Robinson considera lo que ella llama el "ornamento marginal," herramienta hermenéutica con la cual se puede entender que los elementos arquitectónicos y ornamentales de estos palacios nazaríes poseen propiedades miméticas que se reflejan en los versos andalusíes plasmados por todos los patios y salones de los palacios nazaríes. Según Robinson, la yuxtaposición de verso, estructura y ornamento vinieron a representar jardines

22 D. Fairchild Ruggles, "The Eye of Sovereignty: Poetry and Vision in the Alhambra's Lindaraja Mirador," *Gesta* 36 (1997) 2: 183.

23 *Ibid.*

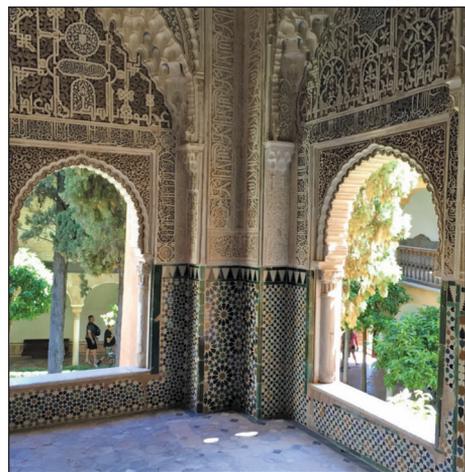
24 *Ibid.*, 180.

en la escritura literaria y filosófica de la época en la que se escribieron, y esta correspondencia hay que explorarla y contemplarla de manera mucho más completa y sofisticada de lo que se ha hecho hasta ahora. Estas herramientas de interpretación son absolutamente necesarias porque la Alhambra se ha mantenido y conservado y cuidado, pero se la ha vaciado de sentido y de experiencias vitales entre las que los jardines al revés que aquí propongo ocupan un lugar clave.

Así, por ejemplo, la unidad ornamental llamada en español *ataurique* (derivada del árabe *al-tawrīq*), que significa flora, hojas, o follaje, que en el período nazarí establece un puente con el arte Almorávide y Almohade de los siglos XIII y XIV. Al citar esta flora en sus paredes, los arquitectos, poetas y artistas de la Alhambra incluyen anillos y pequeños círculos, tallos y pequeñas hojas que se superponen a la forma de una luna creciente, así como hojas de distinta y, en ocasiones, exagerada curvatura, con algunos granos de pimienta, o palmetas lobuladas y, otras veces, piñas y hojas sencillas o dobles de palmeras apuntando hacia arriba o hacia abajo. Esta fantasía casi musical de diseño muestra que los arquitectos de los palacios nazaríes de la Alhambra establecieron, en una forma tipo paródica, su propio estilo de integración del paisaje con la arquitectura, con lo cual representaron los

jardines islámicos en sus yeserías que establecían una clara resonancia con los jardines de fuera de sus paredes. Con esto, los jardines dentro y fuera de la Alhambra representan una naturaleza que trasciende tiempo y espacio, y que en virtud de dicha transformación debida al agua y sus estados físicos, así como a los cambios en el paisaje, instalan en los palacios no solo unos signos léxicos de representación, sino una galería sinfónica de unidades simbólicas e icónicas que movilizan nuevos universos de significados asociados con el medio ambiente, con jerarquías socioculturales y con sentidos espirituales. Como el agua que circula por los canales y acequias de los palacios, así se conectan los jardines adentro y afuera, desde los ríos y la tierra hasta el yeso de las paredes (Imagen 3). En

Imagen 3. Mirador de Lindaraxa, Patio de los Leones. La Alhambra, Granada



Fotografía: María M. Carrión.

la Alhambra, pues, la arquitectura no solo representa o imita a la naturaleza, sino que, de hecho, la abarca, la engloba, la contiene y es contenida por ella.

Las flores que brotan entre los juegos geométricos y las inscripciones cúficas y cursivas de las yeserías transportan a los espectadores a otros lugares del orbe terráqueo. Así, por ejemplo, la flor de loto, cuya incorporación responde al deseo del sultán Muḥammad V de que se representara su vívido interés y conocimiento de los desarrollos culturales del Mediterráneo, sobre todo los que se produjeron gracias al substancioso comercio que floreció en el Mediterráneo con los mamelucos. Esta flor, que como bien nota Mariam Rosser-Owen, se encuentra en los artesonados de madera del Palacio de los Leones, y sobre todo en las cuatro galerías que enmarcan el patio, es motivo artístico importado de la China al repertorio de diseño arquitectónico y artístico andalusí y nazarí como resultado de las conquistas mongolas de Irán e Iraq en la segunda mitad del siglo XIII, las cuales se transfirieron durante el XIV a Egipto y a Siria por medio de los productos de lujo que traficaron los mamelucos. En la Alhambra se cristalizaron en forma de jardines al revés, como los que Puerta Vílchez lee en estos poemas.

Agua, medio del flujo de la fe y el amor

No hay jardines monumentales ni una gran proliferación de elementos naturales en el *Castillo interior*. En el tramo ancla del tratado, como si de un aditamento se tratara, aparece una mención relacionada con la estructura divisoria del castillo: “Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas: en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos y cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios, que lo crio a su imagen y semejanza”.²⁵ La palabra árbol aparece tres veces —una en referencia a Dios, el árbol de la vida, una en significado opuesto, “que es el demonio” y la tercera, como signo del alma que, si vecina a las aguas de Dios, no sentirá penitencia.—²⁶ Las flores se mencionan una sola vez y como mero instrumento para nombrar a las abejas.²⁷ En el pasaje hartamente citado de la crianza de la seda y el gusano, las hojas de moral son nido de la simiente.²⁸ El *Castillo*, en suma, se aleja de una sinfonía jardinera como la que encuentra el lector de la Alhambra, y se concentra, en su lugar, en el elemento indispensable de todo jardín: el agua. La genealogía del tratado nos ayuda a entender esta ausencia notoria

25 Epílogo, 3.

26 M1 C1 N2; M1 C2 N4; y M7 C2 N9.

27 M1 C2 N9.

28 M5 C2 N2.

de jardines, emblema de una presencia fantasmática de estos espacios.

Teresa de Jesús escribe este penúltimo libro por orden de su confesor, hábito que ya la había llevado a producir otros dos libros anteriores. Uno de ellos, el gran libro de los jardines, con veinte capítulos dedicados a la oración y a una amplia gama de jardines diversos, es el *Libro de la vida*.²⁹ La orden de escribir el *Castillo* surge como estrategia para contrarrestar la sospecha y persecución que había sufrido de Jesús a manos de la Inquisición al recibir manuscrito de la *Vida* y sus posibles sugerencias herejes. La ausencia de jardines puede interpretarse como una sublimación del libro anterior, otra huida del jardín agustiniano inscrito en la *Vida* con una copiosa exégesis del Jardín del Génesis.

Así pues, bajo la mirada inquisitiva del confesor y del Santo Oficio, una invitación a moverse libremente por diferentes jardines podría haberse leído como anatema. De hecho, la compleja y paradójica arquitectura del castillo sirve de salvaguarda para el sujeto que escribe, pues la pone a la orden de sus “superiores,” quienes navegan las líneas divisorias de las distintas áreas de dicha fortificación. Los castillos, como indica su etimología (*L. castellum*, fuerte), fueron diseñados

en principio para servir funciones de defensa y guerra.³⁰ En España, como en otros lugares de Europa, estos espacios se convirtieron en los espacios domésticos desde donde una poderosa nobleza rigió civilizaciones rigurosamente jerarquizadas, y donde las vidas y el movimiento de los seres humanos vinieron a ser significativamente regulados para satisfacer sus necesidades de vida, seguridad y esparcimiento.³¹ La idea de que cualquier individuo podía entrar en un castillo cuando y como quisiera, y moverse en sus predios libremente sin atenerse a la autoridad que regía dichos espacios contradice el grano arquitectónico de estas edificaciones. Lo que es aún más,

30 En una lectura limitada de la imagen arquitectónica del castillo, algunos críticos han interpretado el *Castillo interior* en relación con ciertas edificaciones históricas castellanas asociadas con el pasado exclusivamente cristiano de España. Así, por ejemplo, Miguel de Unamuno y Robert Ricart leen una inscripción de la muralla de Ávila en el tratado místico, mientras que Trueman Dicken nota la presencia del Castillo de La Mota en Medina del Campo en sus páginas. Aunque estas estructuras se corresponden con un nivel simbólico de las primeras moradas del *Castillo*, no ayudan a entender los aspectos que caracterizan los niveles teológicos más avanzados del texto de Tereza de Jesús.

31 Los estudios de Luis Monreal y Tejada y Edward Cooper ofrecen una introducción a este tema. La galería de semblanzas de ciertos miembros de la Casa de Trastámara hecha por Fernán Pérez de Guzmán revela algunos de los asuntos de movimiento y acceso en estos espacios durante la segunda mitad del siglo catorce. José Antonio Maravall, por su parte, conecta las jerarquías medievales en la sociedad castellana con lo que vino a ser una sociedad estamental al entrar en la modernidad en el siglo dieciséis.

29 En mi ensayo “Primero huerto” analizo en detalle la idea del jardín como signo místico en el *Libro de la vida*.

para 1577 cuando de Jesús compone el *Castillo interior*, el entrar en un espacio así “sin licencia de las superiores” (Epílogo, 1) representaba un desafío al decreto de 1564, según el cual todo súbdito de la corona debía obedecer a los representantes de la Iglesia y obedecer las reglas estipuladas en el Concilio de Trento.³² ¿Quiénes son, pues, estas “superiores” de quienes habla de Jesús? En el contexto inmediato en el que se movía de Jesús, el identificar las “superiores” como representantes de la Iglesia-Estado no sería un disparate; aún así, los representantes de la ortodoxia católica figurados en el *Castillo* no eran literalmente inquisidores, y no ejercían control total sobre el texto. De ahí que tenga sentido que su voz narradora les diga a sus hermanas que “os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de las superiores podéis entrar y pasearos por él a cualquier hora”.³³ Este nivel irónico permite a los lectores entender que, en su dimensión teológica, el *Castillo interior* no es literalmente una fortificación, sino un espacio en el que pueden deleitarse, porque es su propia alma. La imago castelar es, sin duda alguna, fachada de alianza con la Contrarreforma,

sus tradiciones y su fe.³⁴ Ahora bien, interpretar estos muros literalmente y cerrar la reflexión teológica en un fervor contrarreformista es reducir el *Castillo* a un tratado de guerra religiosa y defensa de una versión particular del Catolicismo, lo cual coloca tanto el libro como a su autora en un punto de estasis que le niega la capacidad de moverse, traducir, trasladarse, y de significar de modo alternativo. El símil establecido por la voz narradora —que el castillo interior es el alma del lector— es un buen punto de partida para desarticular esta lectura unívoca; ahora bien, esta interpretación parece faltarle al respeto a la autoridad absoluta de los dogmas y políticas contrarreformistas.³⁵ Como tantos otros textos artísticos de este período de la historia cultural de España, en principio este espacio es un laberinto referencial que invita a sus lectores a

32 La Sesión XXV del Concilio de Trento, celebrada el 3 y 4 de diciembre de 1563, estipulaba las nuevas reglas monásticas, las cuales incluían numerosos detalles sobre reliquias, imágenes sacras, monjes, monjas, y reformas monásticas (327-396).

33 Epílogo, 1; énfasis mío.

34 Alison Weber caracteriza el *Castillo* como un libro con un uso de una “retórica de la ofuscación,” en la cual las imágenes bélicas de las primeras tres Moradas y el uso de la imagen del *miles Christi* sirven como una alegoría de la vida monástica medieval, para representar “al alma cristiana concebida como un soldado que debe luchar activamente contra el mal desde dentro, y la tentación desde fuera” (110).

35 En 1564 el Rey Felipe II firmó una cédula real en la que ordenaba que todos los prelados y representantes de la Iglesia-Estado, y en particular a los “guardianes de las órdenes,” que publicaran, guardaran y cumplieran, y que hicieran guardar y cumplir y ejecutar estas leyes “con el cuidado, zelo y diligencia que negocio tan de servicio de Dios, y bien de su iglesia requiere” (2). A esta cédula le siguieron los documentos del nuevo programa conciliar en España: el Catecismo Romano, el Índice de Libros Prohibidos y el nuevo Manual de la Misa, entre otros.

jugar en un contexto cuidadosamente estructurado y controlado, reflejo del espacio religioso que ordenaba la corona Contrarreformista.³⁶ A ello, ¿de Jesús le añade signos de conflicto y ambigüedad con los que edifica una estructura que difiere de las fortificaciones pétreas erigidas para servir funciones de guerras santas y las nuevas noblezas urbanas de su contexto. El *Castillo*, diseñado más a imagen y semejanza de estructuras transculturales, como la Alhambra, representa un lugar Otro en el que sujetos exílicos se pueden mover sin colapsar sus memorias y subjetividades dentro de una celda de identidad estática, literalmente ajena al lugar que antaño conocieron como el hogar.

De Jesús inscribe estas tradiciones literarias y arquitectónicas no solo para articular un argumento crítico o polémico, sino para responder a un llamado de cohabitar con la diferencia. En un gesto que interroga las fronteras histórico-ideológicas que se han erigido a su alrededor, el *Castillo* teoriza los actos de construir y escribir como una

aproximación a lo divino. En este sentido, el libro establece una conexión clara con lo que Cynthia Robinson ha llamado “ver el Paraíso,” evento que formaba parte de los ritos de los *majālis* (s. *majlis*) en las tradiciones cortesés de las taifas andalusíes, donde “la literatura y el palacio se codificaban por igual, y se referían entre sí, mutuamente; para entrar al paraíso, uno primero tiene que percibirlo”.³⁷ En las anécdotas de los rituales de estas *soirées* reales, las cuales Robinson cuenta como elementos claves para dichos eventos, la composición y estructura de la poesía constituían claves de lectura que, como se verá, se pueden aplicar también a la lectura del *Castillo interior*: “En esta estructura, la introducción y la conclusión encierra (es decir, protege y esconde) la selección poética, cuyas metáforas tendrán un significado verdadero (es decir, místico o *no-sunnī*) impenetrable para todo aquel que no ha sido iniciado”.³⁸ De Jesús representa sus edificios para que los lectores imaginen e interpreten, y a una misma vez entabla la necesidad de entender este evento espiritual y literario:

Es menester que vayáis advertidas a esta comparación. Quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas y las

36 Los lectores que, por una parte, conocen el *Castillo interior* y, por otra, tienen conciencia del “paraíso desde la Tierra” que María Moreno Alcalde ve representado en el Techo de Comares y otras manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana podrían asociar de inmediato el palimpsesto de imágenes del tratado místico con la cúpula del palacio nazarí (61-63). Darío Cabanelas ha identificado la representación de siete cielos coránicos en este Techo, los cuales ve coronados por un octavo cielo donde se encuentra el trono de Allāh.

37 Cynthia Robinson, “Seeing Paradise: Metaphor and Vision in *taifa* Palace Architecture” *Gesta* 36 (1997) 2: 145.

38 *Ibid.*, 152.

diferencias que hay en ellas, hasta donde yo hubiere entendido que es posible; que todas será imposible entenderlas nadie, según son muchas, cuánto más quien es tan ruin como yo.³⁹

Como bien plantea Robinson, el elemento material de los arcos entrelazados y las inscripciones en los muros de la Aljafería de Zaragoza hacen posible que las actividades rituales de los *majālis* se conviertan en plataformas para alcanzar el nivel de éxtasis necesario para unirse a la entidad significativa de dicho ritual, para entender la divinidad. Las inscripciones en estos muros sugieren, como las paredes letradas del *Castillo*, que en el proceso de ver, experimentar y aprehender las contradicciones allí escritas, los lectores pueden fundirse en unión mística con el referente, acceder a la cámara central del *majālis*, y así alcanzar la luz que emana de ese lugar del Otro.⁴⁰

39 M1 C1 N3.

40 La luz desempeña un papel principal en el diseño de espacios andalusíes. Juan Carlos Ruiz Souza analiza cómo funciona este elemento arquitectónico en la constitución estética de la Mezquita de Córdoba, donde la luz se empleó para monumentalizar la fachada de Al-Ḥakam II, así como en la cúpula de Mocárabes en la Alhambra, donde Ruiz Souza propone que la célula arquitectónica del mocárabe y su constante juego con la luz diurna se usó para darle un cuerpo material a la teoría de la atomicidad de Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī (muerto en el año 1013), la cual postulaba que el color, la forma y el tamaño, así como otros elementos corporales, son efímeros y transitorios.

La belleza de este lugar en Zaragoza, considerado monumento de las tradiciones arquitectónicas taifas en al-Andalus, no depende de los tipos de materiales empleados en su diseño y construcción, ni de unas reglas externas de proporciones y ornamento, ni de una relación literal entre los diferentes niveles de estructura y articulación del espacio y la experiencia que ahí se puede dar. De Jesús traduce esta premisa estética y espiritual con su uso de unidades ajardinadas, las cuales quedan escondidas entre las paredes del castillo: así, los árboles, las hojas, las flores, la tierra y el agua. Sobre todo, el agua. En el *Castillo* cada instancia narrativa parece ser y estar dislocada de las otras, tal y como las estancias de los *quṣūr* nazaríes de la Alhambra parecen desentenderse de los muchos espacios palaciegos y de las bóvedas efímeras: “un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas”.⁴¹ No obstante esta complejidad, hay un principio que organiza los espacios y hace que la circulación por dichos aposentos caiga en su sitio, con lo cual el cuerpo antaño encerrado halla su punto de liberación en el *Castillo*: “Duélenos todo el cuerpo; mas si la cabeza está sana, no porque duele el cuerpo, dolerá la cabeza”.⁴²

41 M1 C1 N1.

42 M7 C2 N11.

No hay una entidad original para esta instancia mimética particular, y de ahí que no haya “para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo”.⁴³ El texto del *Castillo* invita a sus lectores a entrar a un lugar de conciencia suprema, donde “no es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos”.⁴⁴ Al circular por esta fortificación arquitectónica y literaria que hace hincapié en las contradicciones inherentes de aprehender y entender la divinidad, y de construir un espacio significativo por ello, los lectores pueden desarrollar un entendimiento diferente de la poesía, sus cuerpos y su medio ambiente, y con ello posiblemente hacerse de una anatomía crítica de estos textos y lo que representan: “Antes que pase adelante, os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios, cuando cae en un pecado mortal”.⁴⁵

El agua es elemento de base para la producción fantasmática del jardín en el *Castillo interior*. Tras ese manantial de las aguas vivas de la vida, el agua que comparece es la contraria, la que inunda el alma pecadora que se aparta de aquella Fuente “y se planta en otra de muy

Imagen 4. Palacio de Comares y su reflejo en el estanque del Patio de los Arrayanes



La Alhambra, Granada.
Fotografía: María M. Carrión.

negrísima agua y de muy mal olor,” que no trae sino desventura y suciedad.⁴⁶ De ahí el agua pasa a ser camino; o como elemento que “se despeña,” con lo que le añade al ruido que aqueja la cabeza de la autora.⁴⁷ En el *mezzo della sua vita* el lector se topa con un núcleo referencial clave en el que habla sobre los ‘gustos de Dios’ u ‘oración de quietud,’ los cuales explica por medio del agua en una imagen que bien podría estar dialogando con el reflejo del estanque del Patio de los Arrayanes en el Palacio de Comares (Imagen 4):

Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua,

43 M1 C1 N1.

44 M1 C1 N2.

45 M1 C2 N1.

46 M1 C2 N2.

47 M3 C2 N7; M4 C1 N10.

que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas.⁴⁸

La exégesis de estos gustos divinos, del placer de la oración de quietud tan sospechosa durante la Contrarreforma amerita un segundo versículo:

Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí.⁴⁹

La diferencia entre unos y otros, concluye de Jesús, radica en que los ‘contentos’ de la meditación es el agua traída por arcaduces, espejo de ese manantial principal, que es el agua enviada por Dios.

En memoria casi literal de los cuatro modos de irrigación del jardín-alma de la *Vida*, donde la forma arquitectónica representaba casas y conventos, la inscripción del flujo se traduce a la arquitectura del castillo:

Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón –digo en su principio, que después todo lo hinche–, vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.⁵⁰

Este agua que llega al cuerpo es del corazón, “de otra parte aun más interior, como una cosa profunda,” el centro del alma.⁵¹ En otro eco de la *Vida*, la voz narradora diferencia el agua traída por arcaduces de la que Dios concede, la cual “aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas” solo llegará si Él quiere y el alma no la busca.⁵²

A medida que avanza el texto, el agua se hace tan poderosa que puede hinchar o dilatar el cuerpo, y hasta ensanchar un edificio.⁵³ Ese pilar de agua se ve desatado en las Sextas Moradas, donde “con un ímpetu grande se

48 M4 C2 N2.

49 M4 C2 N3.

50 M4 C2 N4.

51 M4 C2 N5.

52 M4 C2 N9.

53 M4 C3 N9.

levanta una ola tan poderosa, que sube a lo alto de esta navecica de nuestra alma”.⁵⁴ Ante el poder divino, las lágrimas pueden ser riego y llevar a la humildad, ante la cual Él puede darnos “lo que quisiere, siquiera haya agua, siquiera sequedad: Él sabe mejor lo que nos conviene”.⁵⁵ El último flujo del agua en esta penúltima etapa del tratado reitera la imperfección, la insuficiencia, y la sed como emblemas del anhelo de unión: “Cuánto más que, si es purificar esta alma para que entre en la séptima morada, como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio, es tan poco este padecer, como sería una gota de agua en la mar”.⁵⁶

Así como el agua habla con elocuencia sobre el deseo y el anhelo de la unión, así se expresa sobre la diferencia que caracteriza el desposorio espiritual: “Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o Fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse”.⁵⁷ El gozo que se experimenta en esta unión resuena con tres golpes de agua, “como sentiría este agua una persona que está descuidada si la bañasen de presto en ello, y no lo podía dejar de sentir”.⁵⁸ El

árbol junto a las aguas no es irrevocable, pues llegar a este estado de unión no significa que la salvación esté segura, ni que no se pueda volver a caer en pecado. Solo el agua celestial puede mantener el árbol fresco y con fruto.⁵⁹ Con el agua cierra de Jesús el viaje espiritual del castillo interior:

Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo. ¡Oh Jesús! Y ¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!⁶⁰

La virtuosa tipología escrituraria de este último tramo de agua incorpora ecos de poesía mediterránea y tipología bíblica. Cerrar el castillo a una lectura exclusivamente católica es ignorar lo que para Clooney es la perspectiva más importante de una teología comparada, a saber, “la lectura de textos, preferiblemente sagrados y teológicos que han sobrevivido siglos y milenios, y que han guiado a comunidades en su comprensión de Dios, de su ser y del ser del otro”.⁶¹ Porque es precisamente en el acto de lectura donde se forja el aprendizaje religioso;

54 M6 C5 N3.

55 M6 C6 N9.

56 M6 C11 N6.

57 M7 C2 N4.

58 M7 C2 N6.

59 M7 C2 N9.

60 M7 C3 N13.

61 Clooney, *Comparative Theology*, 58.

porque no se trata de meros actos de recitación y reiteración, sino de interpretación y sensación, de emprender, como dice Clooney, “ciertos *actos* de lectura, cuando leemos para atrás y para adelante, cruzando fronteras religiosas, examinando múltiples textos, individualmente, pero así también el uno a la luz del otro”.⁶²

Al final del juego, la Alhambra y de Jesús apuestan al agua y a los jardines, y descartan los gruesos pilares de la tierra que caracterizaron las estructuras catedrales como únicos lugares sagrados de las reglas de práctica de la fe católica. En sus textos literarios y conventos Carmelitas reformados, de Jesús ejerce una voluntad tangible de separar su “teología” de los llamados del dogma católico prescrito, y en su lugar favorece métodos de diseño espacial y arquitectónico que comparten lugares, métodos y tradiciones andalusíes como se ven en la Alhambra. A pesar de que la propia Madre Carmelita identifica su vida y obra con la fe católica, sus escritos y su reforma conventual participan en espacios y rituales considerados herejes al resistir la práctica de una sola teología. Su *Castillo interior*, espacio de una teología comparada tangible con los espacios palaciales de la Alhambra, representa una serie de espacios letrados y monásticos que constituyen un nexo fundamental con los atauriques y el agua como signos de

arquitectura islámica en los palacios nazaríes y sus jardines. Con ello, de Jesús hermana su teología con la de los laberintos de austeridad y sinfonía escrituraria, geométrica y artística de la Alhambra. Con este tapiz de lacerías arquitectónicas y textuales hilvanadas por el agua, la Alhambra y el *Castillo Interior* avanzan nuevos significados en una memoria histórica que desde 1492 se destinó al olvido. Se puede optar por la mirada turística pasajera y dejar así a la Alhambra y al *Castillo interior*, no muy lejos de donde la han dejado algunos notorios lectores: por ejemplo, como objeto del oscuro deseo romántico de Washington Irving, cuyo ‘cuarto’ se conserva con detalles arquitectónicos renacentistas; o como el bastión de una nostalgia imperial en la filosofía de Unamuno. En suma, podemos dejar estos dos textos en lugares pintorescos, dignos de retratos de portada de libro, donde no hay mucho más que decir. Pero también podemos darles la vuelta a estas lecturas, y leer estos jardines y sus aguas, en su dimensión de profunda lectura teológica comparada.

62 *Ibíd.*

Bibliografía

- _____. "El Palacio de los Leones en La Alhambra: ¿*Madrassa*, *Zawiya* y Tumba de Muhammad V? Estudio para un debate." *Al-Qantara* XXII (2001) 1: 77-120.
- _____. "The *Aljafería* in Saragosa and Taifa Spaces." *Literature of Al-Andalus*. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 233-234.
- _____. "The Eye of Sovereignty: Poetry and Vision in the Alhambra's Lindaraja Mirador," *Gesta* 36 (1997) 2: 180-189.
- _____. "La cúpula de Mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra." *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)* Vol. XII (2000): 9-24.
- _____. "Primero huerto. Iconography, Anamorphism, and the Idea of the Garden in Sixteenth-Century Spanish Mysticism." *La Corónica* 41 (2012) 1: 61-92.
- _____. "Scent of a Mystic Woman. Teresa de Jesús and the Interior Castle." *Medieval Encounters* 15 (2009): 130-156.
- _____. "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981) 1: 21-91.
- _____. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- _____. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hipérior, 1990.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006.
- Bhabha, Homi. "Cultural Diversity and Cultural Differences." *The Post-Colonial Studies Reader*. B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds) New York: Routledge, 2006. 206-209.
- Cabanelas, Darío. *El techo del Salón de Comares en La Alhambra. Decoración, policromía, simbolismo y etimología*. Granada: Patronato de La Alhambra, 1988.
- Carrión, María M. "Amor a Dios, por amor al arte. Arquitectura e iconografía en la narrativa de Teresa de Jesús." *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*. Ed. Luce López-Baralt y Beatriz Cruz Sotomayor. Madrid: Trotta, 2013. 277-308.
- Clooney, Francis. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- Cooper, Edward. *Castillos señoriales en la corona de Castilla*. 4 vols. Madrid: Junta de Castilla y León, 1991.

- De Jesús, Teresa. *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (eds). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- Dicken, Trueman. "The Imagery of the Interior Castle and its Implications." *Ephemerides Carmeliticæ* XXI (1970): 198-218.
- González Alcantud, José Antonio (dir.), Sandra Rojo Flores y José Muñoz. *La Alhambra, mito y vida. 1930-1990. Tientos de memoria oral y antropología de un Patrimonio de la Humanidad*. Granada: Universidad de Granada, 2016.
- López de Ayala, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano*. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar, 1847.
- López-Baralt, Luce. *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998.
- MacDonald, Mary (ed.). *Experiences of Place*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Maravall, José Antonio. "La sociedad estamental castellana y Don Juan Manuel." *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983.
- Monreal y Tejada, Luis. *Medieval Castles of Spain*. Cologne: Könnemann, 1999.
- Moreno Alcalde, María. "El paraíso desde la tierra. Manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana." *Anales de Historia del Arte* 15 (2005): 51-86.
- Pérez de Guzmán, Fernán. *Generaciones y semblanzas*. Ed. José Antonio Barrio. Madrid: Cátedra, 1998.
- Puerta Vílchez, José Miguel (ed) *Leer La Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Granada: Edilux. Patronato de La Alhambra y Generalife, 2011.
- Robert, Ricart. "Le symbolisme du 'Château intérieur' chez Sainte Thérèse." *Bulletin Hispanique* LXVII (1965): 27-41.
- Robinson, Cynthia. "Seeing Paradise: Metaphor and Vision in taifa Palace Architecture," *Gesta* 36 (1997) 2: 145-155.
- Ruggles, D. Fairchild. "Ideologizing the Past." *International Journal of Middle Eastern Studies* 45 (2013): 574-577.
- Ruiz Souza, Juan Carlos. "La fachada luminosa de Al-Hakm II en la Mezquita de Córdoba. Hipótesis para el debate (Tafel 41-43)." *Sonderdruck aus Madrider Mitteilungen* 42 (2002): 432-445.
- Swietlicki, Catherine. "The Problematic Iconography of Teresa of Avila's Interior Castle." *Studia Mystica* 11 (1988): 37-47.

Tejada y Ramiro, D. Juan (trad.). *Co-
lección de cánones y de todos los
concilios de la Iglesia española.
Concilios del Siglo XV en adelante.*
Vol. 4. Madrid: Imprenta de D.
Pedro Monterio, 1853.

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the
Rhetoric of Femininity.* Prince-
ton: Princeton University Press,
1990.

¿QUÉ ES EL ISLAM POPULAR? HACIA UNA GENEALOGÍA CRÍTICA DEL CONCEPTO Y DE SU RELACIÓN CON LAS DISTINCIONES ORTODOXIA/HETERODOXIA Y ORTOPRAXIS/HETEROPRAXIS

WHAT IS POPULAR ISLAM? TOWARDS A CRITICAL GENEALOGY OF THE CONCEPT AND ITS RELATIONSHIP WITH THE DISTINCTIONS ORTHODOXY/HETERODOXY AND ORTHOPRAXY/HETEROPRAXY

Araceli González Vázquez

Resumen

El concepto de “Islam popular” cuenta con un amplio predicamento en la bibliografía académica que generan las Ciencias Sociales y las Humanidades, y también, de modo general, en los discursos mediáticos contemporáneos sobre el Islam y los musulmanes, y es empleado particularmente cuando se trata de caracterizar ciertas creencias y prácticas religiosas. En el presente trabajo, centrado en ejemplos relativos al norte de África y, concretamente, a Marruecos, trataré de presentar una genealogía crítica de este concepto, y trataré de reflexionar sobre su relación con las distinciones ortodoxia/heterodoxia y ortopraxis/heteropraxis.

Palabras clave: Islam popular; Ortodoxia; Ortopraxis; Norte de África; Marruecos.

Abstract

The concept of "popular Islam" has a wide predicament in the academic literature generated by the Social Sciences and the Humanities, and also, in general, in contemporary media discourses on Islam and Muslims, and it is used particularly in order to characterise certain religious beliefs and practices. In the present article, centered on examples related to North Africa and, specifically, to Morocco, I will try to present a critical genealogy of this concept, and I will try to reflect on its relationship with the distinctions orthodoxy / heterodoxy and orthopraxis / heteropraxis.

Keywords: Popular Islam; Orthodoxy; Orthopraxis; North Africa; Morocco.

1. Introducción

En la bibliografía académica que generan las Ciencias Sociales y las Humanidades, y también, de modo general, en los discursos mediáticos contemporáneos sobre el Islam y los musulmanes, el concepto de "islam popular" cuenta con un amplio predicamento, particularmente cuando se trata de caracterizar ciertas creencias y prácticas religiosas. En el presente trabajo, centrado en ejemplos relativos al norte de África y, concretamente, a Marruecos, trataré de presentar una genealogía crítica de este concepto, y trataré de reflexionar sobre su relación con las distinciones ortodoxia/heterodoxia y ortopraxis/heteropraxis.

Tal y como es posible observar en multitud de trabajos de corte antropológico, sociológico e histórico, el concepto de "islam popular" es evocado para definir aquello que, en relación con la religión, "el pueblo", "la gente" o "las masas" creen y hacen, por oposición a lo que creen y hacen

determinados grupos sociales. Entre los grupos mencionados con mayor frecuencia se encuentran los ulemas ('*ulamā*'), los especialistas del derecho religioso. Los ejemplos son numerosos en la bibliografía que se refiere al norte de África y Marruecos y, por ello y por tratarse de nuestra área de especialización académica, este será el ámbito que centre nuestro interés en este trabajo. A modo de introducción a la cuestión planteada, proporcionaremos algunos ejemplos de particular elocuencia, sobre todo porque nos permiten ver cuáles son algunos de los fenómenos religiosos que son normalmente situados dentro del llamado "islam popular" ("veneración" o "culto" a los santos; respeto hacia los jefes (*shurafā*); existencia de hermandades o cofradías religiosas sufíes; peregrinaciones anuales a los "santuarios"; creencias y prácticas vinculadas con los seres denominados *jnūn* —s. *jinn*, pl. *junūn*—) o en qué términos se habla de ese "islam popular":

“In addition to orthodox Islam, Morocco has a strong tradition of local saints and spirits and shrines (...) Popular Islam in Morocco has long venerated local *siyyids*, persons (usually men) believed to be possessed of an unusual degree of *baraka*, or spiritual power”¹.

“Un breve bosquejo del papel del Islam en Marruecos obliga a diferenciar entre Islam oficial e Islam popular. El Islam oficial ha sido durante años un medio de control social”².

“The false assumption that a clear distinction can be made between ‘orthodox Islam’ and ‘popular Islam’ often goes hand in hand with the association of women with ‘popular Islam’ and men with ‘orthodox Islam’”³.

“L’Islam populaire, tout en se référant à l’islam officiel, produit des cultes et des croyances qui s’infiltrant dans les interstices de l’ordre constitué, qu’il soit religieux ou social”⁴.

“La mujer de las zonas rurales y populares conserva unos valores culturales que hay que tener en cuenta en su especificidad magrebí, como pueden ser la transmisión de la lengua bereber, los ritos ancestrales

preislámicos, los aspectos del islam popular y la tradición oral”⁵.

“[refiriéndose al Marruecos actual, año 2005] El islam ha dejado de ser coto estatal, pese a todos sus esfuerzos la monarquía no ha podido dominar y controlar el campo religioso; junto al islam estatal conviven sin solución de continuidad el islam popular y el islamismo”⁶.

En algunos de estos extractos, como podemos ver, el tono es crítico. En otros, sus autores hablan del “islam popular” como una categoría discreta, netamente diferenciable de otras que se refieren a los hechos religiosos. En este trabajo, que se propone abordar una reflexión crítica en torno a la inflación dicotómica que invade los estudios antropológicos y sociológicos sobre el Islam en Marruecos y en el norte de África, nos hacemos la siguiente pregunta de partida: ¿Qué hace de una determinada creencia o práctica religiosa que pueda/deba o no pueda/deba ser considerada “popular”?

Una de las primeras referencias a la existencia de un Islam popular (*folk/popular Islam*) es la del misionero norteamericano Samuel Marinus Zwemer (1867-1952), que en 1939 publicó la

1 Susan Schaefer Davis y Douglas D. Davis, *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1989), 40.

2 Bernabé López García, “Islam y política en Marruecos”, *El País*, 24 de enero, 1984.

3 Marjo Buitelaar, *Fasting and Feasting in Morocco: Women’s Participation in Ramadan* (Oxford, Berg, 1993), 64.

4 Bruno De Foucault y René Claisse-Dauchy, *Aspects des cultes féminins au Maroc* (París, L’Harmattan, 2005), 8.

5 Maria Àngels Roque, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* (Barcelona, Icaria Editorial, 2005), 86-87.

6 María Angustias Parejo Fernández, “Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos”, *Hesperia Culturas del Mediterráneo* 2 (2005): 77-102.

obra titulada *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*⁷. En la obra de Zwemer, el término “islam popular” alude a las creencias y prácticas animistas, entre las que incluye el uso de amuletos y talismanes, las prácticas exorcísticas vinculadas con la creencia en los *jnūn*, y el uso de objetos religiosos en la sanación de las personas. En la época en que escribe Zwemer, y en décadas posteriores, lo “popular” se referirá, de forma casi exclusiva, a las “masas iletradas” (en algunos textos, iletradas en lengua árabe), a las carentes de educación religiosa formal o a las clases populares.

La pertinencia de realizar una revisión crítica de la literatura académica reciente viene de nuestra propia insatisfacción con el escenario epistemológico actual, en el que la utilización convencional de ciertos conceptos contribuye principalmente a reafirmar ciertos discursos políticos e ideológicos émicos y éticos, pero también es deudora de propuestas críticas recurrentes en la bibliografía académica, expresadas, como explicaré a continuación, por autores como Abdelahad Sebti⁸ o Jacques/Jawhar

Vignet-Zunz⁹ en relación con Marruecos. En algunos de sus trabajos, el etnólogo Jacques/Jawhar Vignet-Zunz discute los conceptos de “religión popular”, de “mística popular” y de “marabutismo”, y también debate la distinción habitual en dos niveles (en francés, *savant/populaire*) en la esfera de lo religioso, de la cultura y del conocimiento, así como el monopolio de cierta mirada sobre el Otro reconocible en la bibliografía académica generada sobre Marruecos. Los trabajos de Jacques Vignet-Zunz se esmeran por demostrar que las creencias y prácticas que se suelen considerar “populares” siempre tienen “un pie en la licitud canónica”¹⁰. Abdelahad Sebti, historiador, ha realizado similares observaciones en su estudio de las hagiografías históricas marroquíes, en particular en su análisis de la institucionalización del carisma y de la santidad en la época de los sultanes saadíes, y la evidente vinculación de tales acciones con la política de las élites.

2. La percepción y representación del Islam a través de las dicotomías

La proposición “islam popular”, que como señala con tino Gerda Sengers¹¹, no es una categoría teológica,

7 Samuel Marinus Zwemer, *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People* (London, The Sheldon Press, 1939).

8 Abdelahad Sebti, “Au Maroc: Sharifisme citadin, charisme et historiographie”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 41-2 (1986): 433-457.

9 Jacques Vignet-Zunz, “Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite “populaire”, *Colloque Marrakech: Islam et Occident*, 25-28 avril 1997.

10 *Ibid.*

11 Gerda Sengers, *Women and Demons. Cult Healing in Islamic Egypt* (Leiden, Brill, 2003), 20.

sino sociocultural, suele ser utilizada por buena parte de los investigadores que trabajan sobre las sociedades del norte de África o sobre el Islam. La idea que da cuerpo al concepto es que la religión musulmana se presenta en dos vertientes: la de un Islam ortodoxo y dogmático, así como ortopráctico, llamado “oficial” o “universalista” por Reysoo¹², “escriturario” por Geertz¹³ o “formal” por Van Binsbergen¹⁴, y la de un Islam considerado “heterodoxo”¹⁵ y “heteropráctico”, también denominado “Islam popular”, “informal”, “local” o “particularista”, como señala Aixelà¹⁶, e incluso “Islam no-canónico”, como señala la propia Sengers¹⁷. Los investigadores que escriben en lengua inglesa utilizan repetidamente los términos *popular Islam* o *folk Islam*, mientras que en la lengua francesa, la expresión más corriente es *Islam populaire*. En la mayor parte de los estudios disponibles sobre el Islam o las sociedades musulmanas, pero también en muchos otros discursos, se utilizan

ampliamente los pares ortodoxia/heterodoxia, ortopraxis/heteropraxis, formal/informal, oficial/popular... En las últimas décadas, distintos autores han empezado a mostrar sus reticencias frente al uso y abuso de los binarios. La discusión también se extiende a otros pares que también cuentan con un amplio predicamento dentro de ciertas disciplinas, en particular, de la antropología y la sociología de las religiones: lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mágico, lo laico y lo pío, la idea del Islam frente/contra Occidente y la oposición geográfico-legal entre *dār al-Islām* y *dār-al-ḥarb* (morada del Islam y morada de la guerra).

La dicotomía es un método de clasificación en el que las divisiones y las subdivisiones solo tienen dos partes. En la actualidad, existen un buen número de debates activos en el seno de la Antropología que están vinculados con la deconstrucción de sistemas binarios o sistemas de opuestos, debates que sin duda pueden extenderse a todas las Ciencias Sociales. Las más conocidas y cercanas al ámbito de la Antropología son las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre el pensamiento binario y jerarquizado, y sobre los valores asociados a él, pero también pueden vincularse con este ciclo las teorías de Gilles Deleuze y de Jacques Derrida, y, por supuesto, los debates sobre el par naturaleza/cultura que potencian el llamado “giro ontológico” de las Ciencias Sociales y

12 Fenneke Reysoo, *Pèlerinages au Maroc* (Neuchâtel-París, Ed. de l'Institut d'Ethnologie Neuchâtel, 1991), 41, 7.

13 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven y London, Yale University Press, 1968).

14 W.M.J. Van Binsbergen, “Popular and formal Islam and supralocal relations. The highland-south of northwestern Tunisia, 1800-1970”, *Middle Eastern Studies* 20 (1980): 71-91, 71.

15 Reysoo, *Pèlerinages au Maroc*, 7.

16 Yolanda Aixelà Cabré, *Mujer es en Marruecos: Un análisis desde el parentesco y el género* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000), 122.

17 Sengers, *Women and Demons*, 20.

de las Humanidades. En los estudios sobre Oriente Medio, Lila Abu-Lughod¹⁸ identifica con acierto un movimiento en la disciplina: el hecho de que actualmente muchos especialistas hayan comenzado a dismantlar el pensamiento binario, dejando a un lado las antinomias más o menos abstractas. La bibliografía que sostiene la idea de que es necesario superar enfoques fundamentados en el uso de dicotomías y sistemas binarios que fragmentan los fenómenos y los objetos de estudio, insiste en que tales fenómenos no deben ser invariablemente localizados dentro de un esquema positivista del tipo inferioridad vs. superioridad¹⁹, que es lo que ocurre con cierta frecuencia en los trabajos en los que se emplea el concepto de “islam popular”. La crítica del pensamiento binario o de la representación a través de binarios no es exclusiva de la Filosofía ni de las Ciencias Sociales: dentro del pensamiento feminista, la oposición al uso de ciertos binarios ha sido constante, de modo que a la crítica de las dicotomías naturaleza/cultura o razón/emoción, podríamos unirle algunas centradas concretamente en aquellos pares que inciden sobre la representación de las mujeres de los países árabes y musulmanes. Frances S. Hasso señala los que a su juicio son

más relevantes: Occidente/Oriente (en inglés, *West/East*), auténtico/no-auténtico, moderno/tradicional, resistencia/abyección, o secular/pío-piadoso (en inglés, *pious*)²⁰.

En este trabajo he querido realizar una revisión crítica de las tipologías generadas por los investigadores para representar el Islam por dos razones principales: 1) porque creo que es necesario superar las dicotomías y las jerarquizaciones si queremos comprender mejor las complejidades; y 2) porque considero que no basta con sostener los binarios y sus interdependencias, como ha propuesto y llevado a efecto una parte de la investigación. Bruinessen y Howell²¹ señalan en fechas recientes que se han hecho pocos esfuerzos para superar el marco teórico que vincula secularización y modernización, y para superar el orientalismo inherente al uso del concepto “islam popular”. La aplicación de dicotomías es una práctica reductora desde un punto de vista filosófico, pero también refleja los prejuicios del Orientalismo. La actual construcción de lo popular inferioriza creencias y prácticas que, curiosamente, son las de la mayoría de los creyentes, minimiza la importancia del contexto social y político del que emergen las tradiciones escriturarias

18 Lila Abu-Lughod, “Contentious theoretical issues: Third world feminisms and identity politics”, *Women’s Studies Quarterly* 26-3-4 (1998): 25-29, 21.

19 Thomas Docherty, *Postmodernism: A reader* (New York, Columbia University Press, 1993).

20 Frances S. Hasso, “Problems and promise in Middle East gender research”, *Feminist Studies* 31-3 (2005): 653-678, 653.

21 M. Van Bruinessen, J.D. Howell, *Sufism and the “Modern” in Islam* (New York, IB Tauris, 2005).

(muchas de ellas, con un evidente anclaje en lo popular y lo oral), y –como bien señala Talal Asad– oculta que la tradición es discursiva e histórica.

La mayor parte de los intentos por superar el marco filosófico y epistemológico anteriormente descrito se han realizado en los últimos veinte años, cuando se han generalizado los estudios sobre lo híbrido, lo criollo y el mestizaje, y se han extendido las ideas sobre la fluidez, la porosidad, la permeabilidad y la inestabilidad de las culturas y las identidades. La inspiración viene de la filosofía de la complementariedad, pero también emana de las filosofías contemporáneas que acentúan las paradojas, las ambigüedades, las tensiones, las mezclas, las transiciones, las transacciones, los desórdenes, las diferencias de grado, las tendencias... La Sociología actual también incluye arduas discusiones sobre algunas dicotomías y categorías plenamente operativas en la disciplina, como holismo/individualismo, teorías de largo y medio alcance, agencia, estructura o racionalidad. La preeminencia de los discursos dicotómicos también viene de la hiper o sobre clasificación (en inglés, *overclassification*) que presentan las investigaciones de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. La obra editada por Chris Jenks²², *Core Sociological Dichotomies*, plantea en relación con la Sociología una revisión del uso de

dicotomías que puede extenderse a la Antropología en ámbitos diversos, incluidos el Feminismo y los Estudios Queer. La mayor parte de los investigadores críticos con el uso y abuso de los binarios reconoce que, por un lado, el uso de dicotomías puede servir para exponer argumentos fuertes, y que por otro, puede servir para hacer más visibles los términos medios y las tensiones, pero existe una decidida voluntad por convertir el lenguaje en un recurso que transmita pensamientos complejos y descripciones complejas de la realidad de los fenómenos. Las consecuencias negativas del abuso de los binarios son bien conocidas: homogeneización cultural/social y ocultamiento de las tensiones, esencialización, estatismo, exacerbación de las diferencias, exageración del acento en los límites, etc.

La inquisición sobre los límites epistemológicos de las viejas dicotomías no es una labor sencilla. En nuestro trabajo como científicos sociales, los antropólogos podemos intentar desentrañar la forma en que se construyen y se reafirman política y socialmente las percepciones dicotómicas. Dicha empresa es mucho más ardua hoy en día en los estudios sobre las sociedades musulmanas, ya que, como ha señalado Asma Barlas²³, la aplicación

22 Chris Jenks, *Core sociological dichotomies* (London, Sage Publications, 1998).

23 Asma Barlas, "Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the Binaries of Tradition and Modernity" (Association of Muslim Social Scientists, Conference on Islam: Tradition and Modernity, Toronto, November 4, 2006).

del pensamiento binario opera a gran escala a través de divisiones como “Occidente y el Islam”, “nosotros y ellos” o “el bien y el mal”. La mayor parte de estas fueron generalizadas después del 11 de septiembre de 2001 y de la ocupación de Afganistán e Iraq, y activadas para movilizar ideológicamente a las masas y a muchos intelectuales, entre ellos sociólogos y antropólogos, una parte de los cuales trabajaron de manera entusiasta en su naturalización e incluso fueron reconocidos por ello. Los investigadores que se han empeñado en buscar alternativas al pensamiento binario no han encontrado un camino fácil, sobre todo los que han tratado de especificar en qué discursos políticos se manejan estos esquemas binarios de la manera más burda. En relación con el norte de África y, particularmente, con Marruecos, la Antropología ha colaborado en la esquematización, esclerosis y estigmatización de ciertos discursos y prácticas, y en muchos casos, ha adoptado enfoques más propios del ámbito de la reflexión teológica que de una Ciencia Social.

3. Lo popular

La adjetivación de ciertas creencias y formas de expresión religiosa y cultural como “populares” merece reflexión, singularmente una centrada en el concepto de “religión popular”, que en las últimas décadas aparece como recurrente objeto de debate

principalmente en la bibliografía que analiza la expresión religiosa en territorios en los que han tenido lugar intensos procesos de conversión, particularmente en América y en África. O visto de otro modo, en las sociedades por las que se han extendido históricamente los grandes monoteísmos, particularmente el Cristianismo y el Islam. Igualmente, la adjetivación del Islam como “marroquí” —o como indonesio, sirio, saudí, etc.— plantea críticas que conviene explicar con cierto detalle antes de abordar nuestro objeto de estudio. En las percepciones y representaciones del Islam, no siempre pesa con decidida fuerza el hecho de que la mayor parte de los musulmanes no son árabes ni arabófonos. Es necesario modificar ciertos paradigmas, lo que en parte se ha intentado hacer enfatizando la diversidad y la pluralidad al interior del Islam. En la bibliografía actual, existe un decidido interés por el Islam en contextos no árabes: fundamentalmente —y por razones estratégicas y de otro orden— en Irán, en Iraq, en el sureste asiático, en África, etc., y también un decidido interés por las religiones diferentes del Islam en países de mayoría musulmana, como el cristianismo maronita en Líbano, el cristianismo copto en Egipto, o la fe Bahá’í en Irán. Eso sin mencionar el interés por el Islam en Europa.

Los debates sobre la religión y la religiosidad popular son fundamentales

dentro de la sociología y la antropología de la religión, y también dentro de la historiografía religiosa y del estudio histórico de la religión. La bibliografía de las tres últimas décadas propone con insistencia un debate sobre la idea de la religión popular, sobre todo a partir de la eclosión de los estudios sociológicos y antropológicos sobre la denominada “religión popular” en los años sesenta y setenta del siglo XX. En un artículo de 1987, el investigador italiano Enzo Pace se pregunta: “¿Tiene todavía sentido hablar de religión popular? ¿Qué significado se le puede atribuir al término popular? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos de una categoría, la de religión popular, muy a menudo cargada de valores ideológicos (los de la derecha o la izquierda, según sea el caso)?”²⁴.

La propuesta crítica más consistente en relación con los interrogantes que resume Pace viene de parte del sociólogo francés François Isambert, que considera que la religión popular es un objeto epistemológico vago sobre el que no existe acuerdo: para unos estudiosos, lo popular se refiere a las creencias y prácticas de las clases subordinadas, y para otros, a las expresiones religiosas espontáneas y personales que determinan la relación de la persona con lo sobrenatural. Paul Vanderwood

considera que el concepto de religión popular es poco más que un estereotipo que “nos dice poco acerca de los orígenes, la naturaleza y las dinámicas de la religión popular, o sobre el solapamiento y la interacción entre la religión oficial y la popular”²⁵.

Los trabajos del antropólogo William Christian sobre la religiosidad en el norte de la Península Ibérica – particularmente, en el valle cántabro del río Nansa, y sobre la religiosidad castellana en el siglo XVI— son muy relevantes dentro de la discusión planteada en la medida en que proponen un desplazamiento de lo popular a lo local. La distinción que hace Christian entre “religión popular” y “religión local” sirve para subrayar que la etiqueta “popular” no da cuenta de ciertos fenómenos religiosos que son a su vez urbanos y rurales, propios de gentes letradas e iletradas, y que están inscritos en la Modernidad. Christian señala:

“I have tried to avoid the term popular religion, for the word popular has many connotations as the Castilian word pueblo. Dario Rei, in an incisive article, has pointed out that popular for some scholars has come to connote rural as opposed to urban, primitive as opposed to civilized, traditional as opposed to modern, and proletarian as opposed to capitalist (not to mention better

24 Enzo Pace, “New paradigms of popular religion”, *Archives des Sciences Sociales de religions* 64-1 (1987): 7-14, 7.

25 Paul Vanderwood, “Religion: Official, popular and otherwise”, *Mexican Studies* 16-2 (2000): 411-442, 412.

as opposed to worse, or the reverse). The kind of religion described in this study was rural and urban, lettered and unlettered, more or less modern, and even applied to the king. Popular does not fit”²⁶.

Es innegable que la mayor parte de las críticas al concepto vienen de investigadores que trabajan sobre el Cristianismo o en sociedades mayoritariamente cristianas. La discusión de la idea de religión popular en los estudios sobre el Islam es más reciente y algo más tibia, de modo que la utilización acrítica de conceptos como el de “islam popular”, “religiosidad popular” y “piedad popular” es bastante frecuente. La utilización de todos ellos resulta un tanto problemática por diversas razones. Lo primero, suele aducirse que son términos éticos (*etic-emic*), procedentes de la reflexión de los académicos occidentales, y que parte de ellos son términos que solo poseen pleno significado en el estudio de las expresiones religiosas del Cristianismo (donde también, como hemos señalado, están siendo cuestionados), y que aplicados al estudio del Islam, suponen la traslación de herramientas heurísticas ajenas a sus epistemologías locales.

La elaboración del concepto de “religión popular” surge en el marco

del Cristianismo con las primeras manifestaciones de la ortodoxia cristiana o con las primeras voluntades de fijación de una tradición y de reforma. La extensión del concepto de religión popular, y también de la distinción entre dos niveles de expresión religiosa, oficial y popular, les debe mucho a los estudios que analizan las relaciones de poder estructuralmente caracterizadas por la desigualdad, bien sea entre las instituciones del Cristianismo y sus miembros y los creyentes cristianos (tanto en épocas históricas como contemporáneas), bien sea entre los que pueden instrumentalizar su posición en una jerarquía de autoridad y conocimiento, y aquellos que carecen de recursos similares.

¿Por qué razón se enfatiza el término “popular”? En el estudio de la religión, lo “popular” adquiere diversas connotaciones semánticas, positivas o negativas en distinto grado, normalmente en función de la orientación ideológica del agente que opera la clasificación. En principio, la “religión popular” alude a la expresión religiosa del “pueblo”, definido este normalmente por oposición a las “élites”, básicamente a las productoras de la religión oficial, consideradas las fuentes más legítimas de ortodoxia y de ortopraxis. Lo popular también puede remitir a lo masificado, o a lo marginal y periférico, según el foco de interés de quien nombra. Jacques

26 William Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1989), 178.

Vignet-Zunz advierte la necesidad de explorar las acepciones del término: por un lado, lo popular remite al pueblo y a la población, a lo político (*polis*), a la idea de gentes o de comunidades; por otro, también remite a la parte más numerosa y menos rica de una nación o de una sociedad, y en ese sentido tiene a veces una connotación peyorativa que minusvalora –clases inferiores, ignorantes, peligrosas–, y a veces una connotación positiva en el contexto de ciertas visiones mesiánicas o humanistas de contestación del orden establecido²⁷.

La utilización del concepto de religión popular en el contexto musulmán lleva aparejado el riesgo de minorizar las tensiones sociales y religiosas al interior de los denominados “pueblos”, y de infrarrepresentar el flujo de los valores inherentes al cambio social e ideológico. La mayor parte de la bibliografía académica identifica la religión “popular” como la religión sin estructura de los grupos subordinados o subalternos, principalmente por oposición a la religión oficial. La creciente globalización y la internacionalización de la oferta religiosa, el efecto de los medios de comunicación de masas, y otros factores de diversa naturaleza, incitan a dejar de lado los viejos esquemas y revisar qué entendemos por “pueblo” y “popular”, y sobre todo

qué consideramos “tradicional”, “subordinado”, “subalterno”, etc.

Los intentos por superar este marco descrito anteriormente son bastante minoritarios en la actualidad, y siguen múltiples vías, no todas ellas igual de afortunadas. La introducción de terceros o términos medios es bastante frecuente. En última instancia, de lo que se trata es de dar mejor idea de la diversidad y de la pluralidad, así como de la complejidad inherente al campo de lo religioso, de lo ideológico y de lo cultural. Los estudios que intentan diluir los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia, o la ortopraxis y la heteropraxis, son, como explica Soares²⁸, muy escasos, en parte porque una amplia mayoría de especialistas prefiere analizar las formas más modernas del Islam, y dejar de lado los temas vinculados hasta ahora con el “islam popular”, que se consideran carentes de similar interés y que se desdeñan evocando su carácter “tradicional”.

4. ¿Qué es el “islam popular”?

La utilización del concepto “islam popular” es bastante habitual, y quizá por ello existe cierto consenso en la nómina de fenómenos que se sitúan bajo este rótulo. Las expresiones más sobresalientes serían las ligadas al sufismo y el llamado “culto” o “veneración”

27 Jacques Vignet-Zunz, “Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite populaire”, 5.

28 Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian town* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005), 7.

a los santos (llamado “marabutismo” en buena parte de la bibliografía sobre el norte de África). Las demás expresiones de esta religiosidad popular serían, acumulativamente: los cultos de posesión (por ejemplo, los ligados a la creencia en los *jnūn*), el respeto por los jerifes (hombres y mujeres considerados descendientes del Profeta Mahoma), la participación en los rituales de las hermandades religiosas (*ṭarīqas*), la conmemoración del nacimiento del Profeta (*mawlid al-nabī*)²⁹, y creencias y prácticas calificadas de forma general como “supersticiones” y “herejías”³⁰, como el uso de amuletos y fórmulas mágicas, la hechicería, la práctica oracular, etc. Jean Jacques Waardenburg (1930-2015) es uno de los pocos autores que se han planteado una relación más extensa, ya que incluye los ritos de paso y las celebraciones vinculadas con el paso del tiempo y las estaciones.

La definición de “islam popular”, con frecuencia calificado como “islam heterodoxo” o “islam heteropráctico”, plantea una pregunta de interés: ¿Quién define ortodoxia y heterodoxia? ¿Es la definición de la ortodoxia y la heterodoxia una práctica estable en el tiempo? Evidentemente, no lo es. En la bibliografía relativa a Marruecos, por ejemplo, los dos términos se utilizan contemporáneamente para

señalar la estigmatización de ciertas creencias y prácticas: frecuentemente, la veneración de los “santos” y muchas otras prácticas religiosas vinculadas con el sufismo. Un buen número de conceptos religiosos son instrumentalizados para definir la heterodoxia de ciertas creencias y la heteropraxis de ciertas prácticas.

En un amplio sector de la bibliografía disponible, el “islam popular” es considerado el producto de la síntesis de creencias y prácticas islámicas, y otras caracterizadas —a veces ideológicamente, como veremos— como preislámicas, también denominadas paganas, animistas, chamánicas o folklóricas. La mención de lo preislámico es ubicua, y remite a la interpretación de ciertos elementos de la cultura contemporánea en las sociedades de mayoría musulmana como “supervivencias” (en la bibliografía en inglés, *survivals*) de un pasado preislámico. La mención recuerda en ocasiones un concepto émico al que aluden con mucha frecuencia los discursos reformistas e islamistas, el *waqt al-jāhiliyya*, o la edad de la ignorancia.

Las lecturas que presentan esta visión bipartita del Islam que nos ocupa exponen, por una parte, el Islam formal de los ulemas, y por otra, el popular de los jerifes y los sufíes, e incluso el de los movimientos islamistas. La distinción parece especialmente

29 Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976), 15.

30 Sengers, *Women and Demons*, 20.

operativa en Marruecos, un país en el que la monarquía habría intentado monopolizar el Islam político a través de la instrumentalización de los propios ulemas³¹, y en el que el Islam popular también habría sido político en dos vertientes, la de las *ṭarīqas* sufíes con visibilidad pública y política, y la de los movimientos islamistas como el de Abdessalam Yassine, *Al-'Adl wa-l-Iḥsān* (Justicia y Caridad), que no casualmente fundó su asociación después de abandonar la *ṭarīqa* Būdshvshiyya, una de las más politizadas de Marruecos. La definición del Islam formal u oficial tampoco es hegemónica, pero se adscribe normalmente a la producción de los ulemas, y al saber transmitido en las escuelas coránicas.

Los investigadores, a veces recién saciados en las aguas del Funcionalismo y del Orientalismo, encuentran en el campo muy frecuentemente supervivencias (en inglés, *survivals*, en francés, *survivances*); en las perspectivas arcaizantes más radicales, muchas de ellas expresadas en la bibliografía colonial, estas supervivencias culturales se encuentran en estado puro o bruto e incorruptas. La sociedad marroquí corre el riesgo de ser interpretada bajo los presupuestos del inmovilismo, del estatismo o del arcaísmo. En ocasiones, da la impresión de que los antropólogos consideran un hecho inevitable

que todos los rasgos de una cultura que no han desaparecido en un lapso más o menos dilatado, o que han superado el acoso de fuerzas que se presentan como netamente “destructivas”, como el Capitalismo o la Modernización, son “supervivencias”.

En ocasiones, el “islam popular” es considerado como una fuerza paralela y alternativa al “islam oficial”: una fuerza que pugna por su vigencia. O también como un islam de las masas frente al islam de los privilegiados, en cierta consonancia con la idea de que solo una pequeña élite intelectual emite, o se adhiere a los dogmas del islam formal y oficial. La última idea suele venir aderezada con las cifras que reflejan las tasas de analfabetismo del país correspondiente, básicamente para sostener la idea de que existe una gran masa de población que no encuentra posible el acceso a las fuentes escritas del conocimiento religioso, o simplemente a las normas del islam formal u oficial. La imagen no es exacta, y mucho menos en un país como Marruecos en el que la población analfabeta posee algunas vías de acceso a lo “normativo” y a lo “escriturario” distintas de la lectura.

La existencia de un Islam popular ha sido analizada con cierto detalle por algunos investigadores, entre ellos Jean Jacques Waardenburg³², Charles

31 Bernabé López García, “Islam y política en Marruecos”, *El País*, 24 de enero, 1984.

32 Jacques Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, *Social Compass* 25, 3-4 (1978): 315-341.

Cameron Stewart³³ y Patrick D. Gaffney³⁴. Waardenburg señala que el “islam popular” puede ser considerado un tipo de “islam practicado” (*practiced Islam*), y que las interacciones entre el islam oficial y el popular pueden ser entendidas como interacciones entre los pronunciamientos teóricos de los religiosos y las actividades prácticas de los fieles en las sociedades musulmanas, en tanto ambas encuentran su justificación a través de una misma religión³⁵. En líneas generales, el análisis de Waardenburg se centra en la oposición oficial/popular, y más concretamente en aquellos movimientos religiosos o hechos religiosos que no pueden ser adscritos sin problemas a una o a otra categoría: en sus obras, el sufismo, el chiismo y el derecho consuetudinario. Waardenburg estima que el declive de las manifestaciones que él adscribe al “islam popular” es consecuencia de la creciente escolarización e instrucción, de la racionalización de las formas de vida, y de la penetración de ideas desde Occidente³⁶, pero también efecto de la acción de los reformistas desde finales del siglo XIX y de las ideologías fundamentalistas que impulsan un retorno al Corán y a la Sunna³⁷.

Charles C. Stewart considera que el término “islam popular” sugiere a la vez la negación y la fragmentación de la ortodoxia o Gran Tradición, y cierto grado de hostilidad por parte de los islamistas, que entienden que la unicidad de Dios se extiende a la indivisibilidad de su comunidad³⁸. En la opinión de Charles C. Stewart, el “islam popular” posee una triple definición: (1) movimientos políticos *anti-establishment* (contra el sistema) en las sociedades musulmanas, articulados a la manera musulmana; (2) expresiones culturales de la identidad islámica; y (3) un proceso dinámico en el que las nociones de “popular” y “*establishment*” pueden variar de lugar a lo largo del tiempo, o en el que existe una relación práctica y simbiótica entre lo “popular” y el “*establishment*” que logra su refuerzo mutuo. Waardenburg³⁹ también se refiere a los movimientos populares a lo largo de la historia del Islam, desde los de oposición a los Omeyas, hasta los sufíes, pasando por jariyíes y chiíes. Stewart considera que existe un proceso dialéctico entre el “islam popular” y la ortodoxia, de modo que la etiqueta popular se adhiere a ciertas creencias y prácticas para definir y legitimar las corrientes letradas⁴⁰.

33 Charles C. Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, *Africa: Journal of the International African Institute* 55, 4 (1985): 363-368.

34 Patrick D. Gaffney, “Popular Islam”, *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 38-51.

35 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 322.

36 *Ibid.*, 319.

37 *Ibid.*, 320.

38 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 363.

39 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 320.

40 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 367.

Patrick D. Gaffney también examina el “islam popular” por oposición a un “islam oficial”, ambos presentes a lo largo de la mayor parte de la historia del Islam. Gaffney identifica una cierta tensión en las reacciones populares frente al “islam político”. Gaffney estima que el “islam popular” es el resultado de las adaptaciones de las estructuras locales y de los valores culturales nativos a la gran tradición de los letrados, de las clases altas urbanas que se supone encarnan el estándar normativo⁴¹. Gaffney entiende que la distinción entre dos niveles de expresión religiosa, el formal y el popular, se fue fraguando desde las primeras décadas que siguieron a la muerte del profeta Mahoma, y que la constitución del islam oficial está relacionada con la elaboración de la Sunna, con el desarrollo de la exégesis y heurística coránica, la jurisprudencia y la filosofía de tradición griega que representan Alfarabi (Al-Farābī), Avicena (Ibn Sīnā) y Averroes (Ibn Rushd)⁴². La visión diádica de las relaciones sociales que se expresa en la dicotomía islam formal e islam popular está presente tanto en la obra de dichos filósofos, con la distinción *al-khāṣṣa* (la élite) y *al-‘amma* (el común), y en la de Ibn Khaldūn, que distingue entre las poblaciones urbanas y las desérticas.

41 Patrick D. Gaffney, “Popular Islam”, *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 39.

42 Gaffney, “Popular Islam”, 43.

5. Hacia una genealogía crítica del concepto “islam popular”

La historia del concepto “islam popular” se halla estrechamente vinculada con la extensión del funcionalismo en las Ciencias Sociales. La referencia primera es Robert Redfield, que desarrolló sus nociones de la “gran” y la “pequeña” tradición a partir del contexto hindú y que después las extendió a su versión de los estudios sobre el campesinado⁴³. En su obra de 1956, Redfield escribe lo siguiente:

“In a civilization, there is a great tradition of the reflective few, and there is a little tradition of the largely unreflective many. The great tradition is cultivated in schools or temples; the little tradition works itself out and keeps itself going in the lives of the unlettered in their village communities (...) The two traditions are interdependent. Great tradition and little tradition have long affected each other and continue to do so”⁴⁴.

43 Jack Goody, “The Great and Little Traditions in the Mediterranean”, *L’anthropologie de la Méditerranée*, Albera, D., Blok, A. y Bromberger, C. (dirs.) (París, Mouton-Roulet Larose, 2001): 473-489, 473.

44 Robert Redfield, *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), 70; Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society And Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 1971), 41-42; Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981), 201-204; Remco Ensel, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, Brill, 1999), 134.

La definición de Redfield alude explícitamente a la tradición y a las distinciones urbano/rural, reflexivo/irreflexivo, letrados/iletrados, élites/masas; visiones polarizadas que se reproducen una y otra vez en la literatura sobre el Islam y sobre las sociedades musulmanas. La idea de Redfield de la pequeña y la gran tradición se aplica con cierta insistencia en el estudio de las sociedades del Magreb, particularmente en Marruecos, y sobre todo a partir de los estudios de Ernest Gellner y Clifford Geertz. Redfield desarrolló sus reflexiones en su trabajo sobre la India, y en dicho texto el autor las empleó para indicar la adhesión a la tradición escrita del Hinduismo, o a la desviación con respecto de ella. En buena medida, Redfield pretendía enfatizar la distinción social que existe entre los letrados y los iletrados⁴⁵.

Las ideas de Redfield, a pesar de su aplicación hindú, poseen raíces en estudios sobre comunidades musulmanas, ya que su reflexión le debe mucho a su colaboración en los años cincuenta del siglo XX con Gustave von Grunebaum, estudioso del Islam que había redactado algunos trabajos sobre la santidad y el sufismo. En este sentido, no ha de resultar extraño el posterior éxito de las ideas de Redfield como discurso interpretativo en relación con las sociedades musulmanas del norte

de África. Lukens-Bull encuentra que la obra del estudioso Edward Lane también constituye un precedente de Redfield. Edward Lane había viajado a Egipto para estudiar árabe en Al-Azhar, famosa por la formación de ulemas de todo el mundo. Lane distinguía entre creencias y comportamientos religiosos verdaderamente islámicos y otros a los que denominaba “supersticiones”. La última categoría incluía para él el sufismo, el culto a los santos y las creencias relacionadas con los *jnūn*⁴⁶. En mi opinión, el opúsculo de Lane refleja varios *leitmotiv* del salafismo, una corriente de pensamiento reformista dominante en Al-Azhar, convenientemente centrada en distinguir verdad de falsedad, ortodoxia de heterodoxia. Los planteamientos de Redfield sobre ortodoxia y hererodoxia encajan bastante bien en cualquier ánimo reformista, y muy probablemente esa es la razón más poderosa por la que Lukens-Bull considera que un orientalista formado en el salafismo, Edward Lane, constituye un precedente de Redfield.

La teoría elaborada por Redfield influyó de manera notable en dos de las propuestas teóricas de mayor relevancia en el estudio antropológico de las sociedades musulmanas: la de Ernest Gellner

45 Goody, “The Great and Little Traditions in the Mediterranean”, 474.

46 Edward W. Lane, *Manners and Customs of Modern Egyptians* (London, John Murray Abermarle Street, 1860), 222-246, citado en Lukens-Bull, R.A., “Between text and practice: Considerations in the Anthropological study of Islam”, *Marburg journal of religion* 4-2 (1999): 1-20, 2.

y la de Clifford Geertz. Las ideas del antropólogo funcionalista Ernest Gellner sobre el Islam acusan una fuerte influencia de la teoría de la gran y la pequeña tradición formulada por Redfield. Gellner estima que la estructura social es determinante, y esa es la diferencia básica con la propuesta de Geertz: Gellner se fija en los grupos sociales, y Geertz insiste en la idea de cultura. La propuesta de Geertz señala que las diferencias entre un estilo de Islam y otro tienen que ver con las diferencias culturales, mientras que para Gellner las sustantivas son las diferencias sociales⁴⁷. Gellner, precisamente a partir de sus estudios sobre la santidad en Marruecos, señala que los musulmanes “rurales” y “tribales” practican un tipo de Islam “tradicional”, “heterodoxo”, “carismático” y “estático”, mientras que los musulmanes urbanos se ciñen a las formas “sobrias”, “puritanas” y “ortodoxas” que representan la modernidad religiosa. Clifford Geertz realiza sus estudios sobre Indonesia y Marruecos en la misma década que Gellner, pero propone una idea del Islam completamente diferente. En la propuesta de Gellner, lo importante es la estructura social (distinción rural/urbana, etc.), mientras que, en la propuesta de Geertz, lo relevante es la cultura, la indonesia y la marroquí, en este caso, que según el autor hace que el Islam indonesio sea distinto del Islam marroquí.

La lectura que Dale F. Eickelman ha hecho de Redfield, muy atenta, da lugar a otro discurso vinculado con el “islam popular”: el discurso sobre el Islam local. Eickelman ve llegada la hora de “olvidar” el esquema de la gran y la pequeña tradición para hablar de un “Islam local”, y en su caso en concreto, de un Islam marroquí⁴⁸. Eickelman pone su énfasis en las variedades locales, ya que en su opinión el concepto “islam popular” describe las variaciones en las creencias y prácticas en el mundo musulmán. La pregunta que cabe hacerse en este punto es: ¿Variación con respecto a qué? La propuesta de Eickelman coincide con la que realiza el antropólogo William Christian en su estudio de la religiosidad castellana del siglo XVI: Christian pasa de hablar de religión popular a hablar de religión local, un concepto que le permite vincular ciertas expresiones religiosas locales con hechos económicos, sociales y políticos más amplios. Clifford Geertz también expresa sus reparos hacia el esquema de Redfield, y sobre otros aspectos cuestiona su vigencia. Geertz contextualiza cuando advierte que Redfield se refería en sus textos a “patrones culturales tradicionales en

47 Soares, *Islam and the Prayer Economy*, 5.

48 Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976); Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981), 201-260; Willy Jansen, *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town* (Leiden, E.J. Brill, 1987).

civilizaciones no-industriales”⁴⁹. En su opinión, el auge del nacionalismo en Asia y en África ha ido desplazando a los líderes tradicionales, que han sido sustituidos por los intelectuales educados en Occidente y que no están excesivamente imbuidos en las grandes y clásicas tradiciones de sus países⁵⁰.

En 1995, en un volumen especial de la revista *Anthropological Quarterly*, Eickelman escribe una introducción a los artículos que siguen sobre la escritura y la identidad religiosa en Oriente Medio. Los textos publicados reflejan, en palabras de Eickelman, los avances colectivos que se han realizado con respecto a ciertas fórmulas y asunciones tempranas que subrayan una gran división entre lo tribal y lo urbano, y lo literario y lo no-literario⁵¹. En este volumen, Richard Tapper va más lejos cuando escribe que las mejores antropologías del Islam las generan aquellos que han resistido la tiranía de los enfoques “escripturalistas” (*scripturalist*), Orientalistas o Islamistas⁵². Richard Tapper estima que la Antropología del Islam implica la traducción y la humanización de las culturas de los creyentes ordinarios y el análisis de la

producción y la utilización de los textos islámicos⁵³.

Abdessamad Dialmy opta también por subrayar lo histórico y lo local cuando escribe, acuñando un concepto nuevo, que la antropología colonial estuvo, durante el Protectorado francés, muy interesada en el “Islam confraternal tribal”, al que define como un “Islam histórico que incorpora muchos ritos locales”⁵⁴. La labor de los antropólogos y sociólogos coloniales y post-coloniales no ha dejado indiferentes a los ulemas ni a los reformadores nacionalistas; según explica Dialmy, ambos han acusado a la antropología colonial de “folklorizar” el Islam.

6. La interdependencia de las “dos esferas” del Islam

La solución intermedia entre la utilización acrítica del concepto “islam popular” y su rechazo frontal es la de aquellos estudios que subrayan la interdependencia de las series de pares vinculadas con su definición, y de las dos esferas del Islam delimitadas a través de dichos pares. En una fecha tan temprana como 1978, Waardenburg considera necesario estudiar dos tipos de interacciones: 1) las que existen entre el Islam normativo y el popular, y

49 Clifford Geertz, “The Javanese Kijaji: The changing role of facultural broker”, *Comparative studies in society and history* 2, 2 (1960): 228-249.

50 *Ibid.*

51 Dale F. Eickelman, “Introduction: Print, writing and the politics of religious identity in the Middle East”, *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 133-138, 133.

52 *Ibid.*, 138.

53 Richard Tapper, “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam”, *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 185-193.

54 Abdessamad Dialmy, “Introduction”, *Social Compass* 52, 1 (2005): 5-12, 5.

el alternativo; 2) las que existen entre lo que se considera el Islam válido en un grupo y la que es *de facto* la religión de ese grupo⁵⁵. Ernest Gellner y Charles C. Stewart también opinan que la exploración dialéctica de la relación entre el “islam popular” y la ortodoxia es la vía que puede dar lugar a una comprensión más exacta de la sociología de las comunidades musulmanas y de los procesos de islamización que han experimentado muchas de estas comunidades y sociedades⁵⁶. Gellner escribe lo siguiente: “The time has come to re-assert the thesis of homogeneity, not so much as a thesis, but as a problem”⁵⁷.

Los estudios realizados con el objeto de examinar la interrelación del “islam popular” y el “islam oficial” o “formal” son numerosos: la mayor parte reconoce la existencia de una frontera mutable y de solapamientos. En el estudio de la interrelación se suele plantear la interdependencia de los dos fenómenos. Por lo general, se suele negar que el “islam popular” sea un fenómeno autónomo. La teoría funcionalista de Redfield sobre la gran y la pequeña tradición incorpora dos vías de sincretismo entre ambas: universalización, que consiste en la

incorporación de elementos populares en la religión formal, y parroquialización, que consiste en la expansión de elementos de la religión formal en el ámbito de lo popular.

En este sentido, no se entiende el “islam popular” como algo estructuralmente opuesto al “islam oficial”, sino como una extensión natural de este último, sea resultado de una difusión de las elaboraciones religiosas cultas, sea resultado de la interacción de las elaboraciones populares y las cultas. En el caso de Marruecos, Fenneke Reysoo analiza el *moussem* como símbolo y ritual de la gran tradición inserto en el “idioma cultural” de la población local, a la vez que señala de qué manera algunos elementos de la pequeña tradición son integrados en la doctrina oficial⁵⁸. Las formas locales del culto a los santos, por ejemplo, no podrían ser consideradas autónomas del “islam formal”: no se trata de sistemas que no se influyen mutuamente⁵⁹.

En los últimos años, se han publicado algunos trabajos que subrayan la forma en que el “islam popular” ha ido recibiendo influencias del “islam escriturario”, que diría Geertz. Por poner un ejemplo relativo a Marruecos, Remco Ensel, de acuerdo con el énfasis que se pone últimamente en la interdependencia de las doctrinas textuales y las

55 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 334.

56 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 367.

57 Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), 99.

58 Reysoo, *Pèlerinages au Maroc*, 7.

59 *Ibid.*, 205.

prácticas locales, señala otra cuestión de interés, que es la vinculación de los jerifes, los considerados descendientes de Mahoma, con la “gran tradición”⁶⁰.

7. Las críticas al concepto Islam popular

En el volumen *Islam in local contexts*, coordinado por Richard C. Martin, se reúnen artículos de los asistentes a la conferencia de Dallas de 1980 en la que se debatió intensamente sobre el concepto “islam popular”. La publicación marca una suerte de punto de inflexión. Por un lado, rechaza el juicio de valor que se inflige sobre las comunidades musulmanas africanas o asiáticas, a las que se suele aplicar el concepto “islam popular” con mayor frecuencia. Asimismo, se explica el grado en que la distinción centro y periferia, que subyace en este hábito, también es un afán orientalista. Por otro lado, en la mayor parte de los artículos se intenta cerrar la brecha que parece existe entre la cultura en su expresión textual y en otras expresiones más o menos distantes de lo escrito⁶¹.

Los juicios de valor implícitos en la visión bipartita del Islam sugieren, en la mayoría de los casos, que en ocasiones el creyente está en el error, ya que se habla de una tradición verdadera

y de otra que no lo sería, de una que constituye ortodoxia y ortopraxis, y de otra que constituye heterodoxia y heteropraxis. De la misma manera, se insiste en que el creyente solo es un buen musulmán si está en la órbita del “islam formal” o del “oficial”, e incluso si rechaza las manifestaciones del “islam popular” activamente. La idea de ortodoxia frente a heterodoxia es con demasiada frecuencia el *leitmotiv* de las llamadas a la intolerancia.

Las distinciones entre ortodoxia/heterodoxia, escriturario/popular y gran/pequeña tradición suelen aparecer preferentemente en la bibliografía académica implicada en la detección de la ortodoxia/ortopraxis y la heterodoxia/heteropraxis religiosa⁶². La idea permea cierta bibliografía reciente, y no se puede negar que desde el punto de vista de la metodología de las Ciencias Sociales, este afán por delimitar de una forma positivista la ortodoxia y la heterodoxia parece más propio de ulemas que de sociólogos o antropólogos. Henry Munson⁶³ también señala que los antropólogos a menudo creen que esta distinción finisecular del siglo XX entre un islam ortodoxo y uno popular ha existido históricamente en Marruecos. La crítica de Munson se enmarca en su reacción contra las ideas de Geertz y Gellner sobre el salafismo.

60 Remco, *Saints and Servants in Southern Morocco*, 135.

61 Maya Shatzmiller, “Islam in local contexts (Review)”, *Journal of the American Oriental Society* 105-4 (1985): 746-747, 747.

62 J. Searing, “Islam, slavery and jihad in West Africa”, *History compass* 4, 5 (2006): 761-779.

63 Munson, *Religion and Power in Morocco*, 83.

Las críticas de Mohamed Kerrou y M. Miran van más allá del concepto “islam popular” y ponen todo su énfasis en los juicios de valor implícitos en ciertos términos que se emplean para dar cuenta de las formas locales de Islam. Miran se pregunta por la invención del concepto Islam negro en Francia, y por el empleo de otros tales como Islam étnico, Islam wolof, Islam peul, etc.⁶⁴. Mohamed Kerrou ha estudiado las tipologías sobre las que se suele escribir en relación con el Islam, los límites de las visiones clasificatorias, y las consecuencias negativas, básicamente reducción y esquematización, resultantes de aplicar este modelo a una realidad multiforme y cambiante⁶⁵. Kerrou atribuye a la tradición colonial y orientalista francesa, actualizada a partir de los años setenta del siglo XX a través de un renovado interés por el Islam magrebí, una cierta “obsesión clasificatoria”⁶⁶. La investigación francesa de las últimas décadas del siglo XX habría utilizado abusivamente algunos conceptos como el que nos ocupa, “islam popular”, y otros como “islam místico”, “islam reformista”, “islam modernista”, “islam fundamentalista”...⁶⁷. Las denominaciones han ido

variando desde el énfasis decimonónico sobre el llamado en la bibliografía en francés *Islam confrérique* (“el islam de las cofradías”). Kerrou señala con acierto que en la investigación actual se hallan presentes tanto las tipologías dualistas como las pluralistas.

La idea de pluralidad es la que precisamente acentúa una compilación publicada por Sophie Ferchiou⁶⁸. En *L’Islam pluriel au Maghreb* aparecen publicados los artículos de los participantes en una mesa redonda organizada en el IREMAM, Aix-en-Provence, en 1994. La obra tiene como objetivo comprender las expresiones plurales del Islam en el Magreb contemporáneo. La compilación de Ferchiou subraya claramente que las prácticas asociadas al Islam, lejos de ser meras supervivencias o resurgencias arcaicas y heterodoxas, son estrategias dinámicas renovadas. Tal y como hemos mencionado con anterioridad, en distintos trabajos, Waardenburg ha propuesto una nueva línea de trabajo, que es la sustitución de la dicotomía islam oficial/islam popular por la distinción entre un Islam normativo y otro “practicado” o “vivido”. La interacción de ambas esferas vendría dada por la interacción entre las actividades religiosas prácticas de las comunidades musulmanas, y las observaciones teóricas de los especialistas musulmanes. En relación con

64 M. Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d’Ivoire* (París, Karthala Editions, 2006), 22.

65 Mohamed Kerrou, “Typologies del’ Islam Maghrébine”, *Religions and cultures. First International Conference of Mediterraneanum*, Destro, A. y M. Pesce (eds.) (New York, Binghamton University, 2002): 121-150, 122.

66 *Ibid.*, 121.

67 *Ibid.*, 122.

68 Sophie Ferchiou, *L’Islam pluriel au Maghreb* (París, CNRS Éditions, 1996).

Marruecos, la antropóloga portuguesa Maria Cardeira da Silva⁶⁹ ha propuesto un nuevo enunciado, el llamado en portugués *Islão Prático* (“islam práctico”), un concepto que titula su estudio sobre la identidad de las mujeres en la ciudad de Salé. La autora nos hace ver a través de una etnografía rica y sugerente que las prácticas femeninas son mucho más complejas y creativas de lo que se puede expresar a través de la dicotomía tradición/modernidad.

8. Conclusiones: En torno a la actualidad del concepto “islam popular”

En la actualidad, la utilización del concepto “islam popular” se ha convertido en una convención, de especial predicamento en países “occidentales”, que en la bibliografía antropológica y sociológica, pero también en la histórica, se emplea para designar determinadas creencias y prácticas religiosas. La lectura de la bibliografía sugiere que ha llegado la hora de proponer análisis centrados en la interdependencia de los discursos y de las prácticas religiosas. La propuesta y naturalización de esquemas duales, que solo reflejan los procesos sociales de forma superficial y que simplifican la pluralidad discursiva y procesual, resulta ser negativa a largo plazo.

69 Maria Cardeira da Silva, *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano* (Oeiras, Celta Editora, 1999).

En su estudio sobre el Islam en Sudán, Neil McHugh se expresa en estos términos:

“Clarity of perception has, however, been somewhat hampered by the perception of a fixed dichotomy between “orthodox” and “popular” Islam –categories that may be meaningful within the context of scripturalist ideology but are too vague and subjective to be useful in a scholarly analysis. The dichotomy becomes even weaker if the false assumption is made that “popular” (read: “primitive”) religion is essentially irrational, emotional and unchanging –an inert substratum only superficially altered by the passage of time and the impact of the rational and dynamic religion of the elite. The reality is vast more complex and subtle than these presumptions portray”⁷⁰.

Geoffrey A. Odie dice lo siguiente en su estudio sobre el Islam en la India: “The predominant attitude and approach seem to have been –in the proverbial ostrich style– not to face the question with any degree of academic seriousness, and discard everything that fails to measure up with the norms and prescriptions of “scriptural” Islam, into the shadowy and bottomless pit of “folk” or “popular” Islam”⁷¹.

70 Neil McHugh, *Holymen of the Blue Nile: The making of an Arab Islamic community in the Nilotic Sudan* (Evanston, Northwestern University Press, 1994), 21.

71 G.A. Odie, *Religious traditions in South Asia: Interaction and Change* (London, Routledge, 1998), 34.

En la actualidad, la utilización del concepto islam popular encuentra buena aceptación dentro de los estudios sobre la política. La mayor parte de los autores se encuentran cómodos hablando de un islam popular “moderado”, “sereno”, “tranquilo”, e incluso “espontáneo”, que en las versiones más optimistas puede servir para hacer frente al reformismo, al salafismo y a los fundamentalismos contemporáneos. Los estudios que contrarían esta percepción tan simple son numerosos, pero también es necesario indicar que la persistencia de tal discurso es notable.

La utilización del concepto “islam popular” debe ser localizada en un contexto epistemológico de aplicación de dicotomías y visiones polarizadas sobre la realidad norteafricana, y en particular, sobre la marroquí. La utilización de los términos islam local, islam plural o islam práctico intenta escapar del uso y abuso de los binarios. En muchos de sus textos, el antropólogo norteamericano Henry Munson escribe contra las premisas de los reduccionismos dicotómicos: “anthropologists (...) often believe that the late twentieth-century distinction between popular and orthodox Islam existed throughout Moroccan history. This is not the case, resume”⁷². Los ejemplos hallables en la bibliografía sobre Marruecos no son numerosos, pero son elocuentes. En su monografía

de 1999 titulada *Saints and Servants in Southern Morocco*, Remco Ensel se adhiere al nuevo énfasis en la compleja interdependencia entre las doctrinas textuales y las prácticas locales⁷³. En un capítulo de su monografía titulada *Sufis and saints' bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam*, Scott Alan Kugle⁷⁴ examina las leyendas sobre el cuerpo de la santa Sayyida 'Āmina, y también aboga por la superación de la categoría islam popular.

En la bibliografía sobre Marruecos, varios textos subrayan que existe una clara línea de separación entre un islam ortodoxo y un islam popular, y muchos trabajos aseguran que el islam popular constituye una suerte de religión femenina. La idea de que ciertas creencias y ciertas prácticas son predominantemente femeninas cabe ser revisada, sobre todo a la luz de dos cuestiones: 1) el grado en que dichas creencias y prácticas trasladan formas de poder masculinas y formas de control del cuerpo y de las subjetividades femeninas por parte de los hombres y de las instituciones dominadas por hombres; y 2) el grado en que se ha producido en la contemporaneidad un proceso de feminización de ciertas creencias y prácticas. En suma, frente a la idea de un Islam único y verdadero,

72 Munson, *Religion and Power in Morocco* (Yale University Press, 1993), 83.

73 Remco Ensel, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, E.J. Brill, 1999), 135.

74 Scott Kugle, *Sufis and saints' bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007).

las reflexiones epistemológicas surgidas en las últimas décadas en el ámbito de la Antropología sugieren ciertas vías de análisis de interés: 1) estudio antropológico del escripturalismo religioso musulmán, hasta ahora preferentemente reservado a los orientalistas y a los arabistas; 2) terminar con la idea de que el islam popular es una religión surgida en los márgenes del Islam o como desviación de la normatividad, y subrayar la forma en que se manifiesta la pluralidad religiosa en el ámbito de las creencias y de las prácticas.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, "Contentious theoretical issues: Third world feminisms and identity politics", *Women's Studies Quarterly* 26-3-4 (1998): 25-29.
- Aixelá Cabré, Yolanda, *Mujeres en Marruecos: Un análisis desde el parentesco y el género* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000).
- Barlas, Asma, "Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the Binaries of Tradition and Modernity" (Association of Muslim Social Scientists, Conference on Islam: Tradition and Modernity, Toronto, November 4, 2006).
- Bruinessen, M. van y J. D. Howell, *Sufism and the "Modern" in Islam* (New York, IBTauris, 2005).
- Buitelaar, Marjo, *Fasting and Feasting in Morocco: Women's Participation in Ramadan* (Oxford, Berg, 1993).
- Cardeira da Silva, Maria, *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano* (Oeiras, Celta Editora, 1999).
- Christian, William, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1989).
- De Foucault, Bruno y René Claisse-Dauchy, *Aspects des cultes féminins au Maroc* (Paris, L'Harmattan, 2005).
- Dialmy, Abdessamad, "Introduction", *Social compass* 52, 1 (2005): 5-12.
- Docherty, Thomas, *Postmodernism: A Reader* (New York, Columbia University Press, 1993).
- Eickelman, Dale F., *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976).
- Eickelman, Dale F., *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981).
- Eickelman, Dale F., "Introduction: Print, writing and the politics of religious identity in the Middle East", *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 133-138.
- Ensel, Remco, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, Brill, 1999).
- Ferchiou, Sophie, *L'Islam pluriel au Maghreb* (Paris, CNRS Éditions, 1996).

- Gaffney, Patrick D., "Popular Islam", *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 38-51.
- Geertz, Clifford, "The Javanese Kijaji: The changing role of acultural broker", *Comparative studies in society and history* 2, 2 (1960): 228-249.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven y London, Yale University Press, 1968).
- Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
- Goody, Jack, "The Great and Little Traditions in the Mediterranean", *L'anthropologie de la Méditerranée*, Albera, D., Blok, A. y Bromberger, C. (dirs.) (París, Maisonneuve Larose, 2001): 473.
- Hasso, Frances S., "Problems and promise in Middle East gender research", *Feminist Studies* 31-3 (2005): 653-678.
- Jansen, Willy, *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town* (Leiden, E.J. Brill, 1987).
- Jenks, Chris, *Core sociological dichotomies* (London, Sage Publications, 1998).
- Kerrou, Mohamed, "Typologies de l'Islam Maghrébine", *Religion and cultures. First International Conference of Mediterraneanum*, Destro, A. y M. Pesce (eds.) (New York, Binghamton University, 2002): 121-150.
- Kugle, Scott Alan, *Sufis and saint's bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007).
- Lane, Edward W., *Manner and Customs of Modern Egyptians* (London, John Murray Abermarle Street, 1860).
- López García, Bernabé, "Islam y política en Marruecos", *El País*, 24 de enero, 1984.
- Lukens-Bull, R.A., "Between text and practice: Considerations in the Anthropological study of Islam", *Marburg journal of religion* 4-2 (1999): 1-20.
- McHugh, Neil, *Holy men of the Blue Nile: Themaking of an Arab Islamic community in the Nilotic Sudan* (Evanston, Northwestern University Press, 1994).
- Miran, M., *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (París, Karthala Editions, 2006).
- Munson, Henry Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven Yale University Press, 1993).
- Odie, G.A., *Religious traditions in South Asia: Interaction and Change* (London, Routledge, 1998).
- Pace, Enzo, "New paradigms of popular religion", *Archives des Sciences Sociales des Religions* 64-1 (1987): 7-14.

- Parejo Fernández, María Angustias, "Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos", *Hesperia Culturas del Mediterráneo* 2 (2005): 77-102.
- Redfield, Robert, *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1956).
- Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 1971).
- Roque, Maria Àngels, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* (Barcelona, Icaria Editorial, 2005).
- Schaefer Davis, Susan y Douglas D. Davis, *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1989).
- Searing, J., "Islam, slavery and jihad in West Africa", *History cCompass* 4, 5 (2006): 761-779.
- Sebti, Abdelahad, "Au Maroc: Shari-fisme citadin, charisme et historiographie", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 41-2 (1986): 433-457.
- Sengers, Gerda, *Women and Demons. Cult Healing in Islamic Egypt* (Leiden, Brill, 2003).
- Shatzmiller, Maya, "Islamin local contexts (Review)", *Journal of the American Oriental Society* 105-4 (1985): 746-747, 747.
- Soares, Benjamin F., *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005).
- Stewart, Charles C., "Popular Islam in Twentieth-century Africa", *Africa: Journal of the International African Institute* 55, 4 (1985): 363-368.
- Waardenburg, Jacques, "Official and popular religion in Islam", *Social Compass* 25, 3-4 (1978): 315-341.
- Van Binsbergen, W.M.J., "Popular and formal Islam and supralocal relations. The highlands of northwestern Tunisia, 1800-1970", *Middle Eastern Studies* 20 (1980): 71-91.
- Vanderwood, Paul, "Religion: Official, popular and otherwise", *Mexican Studies* 16-2 (2000): 411-442.
- Vignet-Zunz, Jacques, "Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite populaire", *Colloque Marrakech: Islam et Occident*, 25-28 avril 1997.
- Zwemer, Samuel Marinus, *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People* (London, The Sheldon Press, 1939).

EL ISLAM POPULAR A TRAVÉS DE LA ÓPTICA COLONIAL: LA ṬARĪQA DARQĀWIYYA Y EL PROTECTORADO DE ESPAÑA EN MARRUECOS

POPULAR ISLAM THROUGH A COLONIAL PERSPECTIVE: THE ṬARĪQA DARQĀWIYYA AND THE SPANISH PROTECTORATE OF MOROCCO

Jorge Villanueva Farpón

Resumen

La empresa colonial europea en el norte de África y Oriente Medio estuvo respaldada desde sus principios por un aparato científico y académico que completaba la acción militar. Como en otros territorios bajo dominio europeo, Marruecos se convirtió en objeto de estudio para su colonización y control: su geografía, sus poblaciones, su historia, sus prácticas religiosas y culturales y, por supuesto, sus organizaciones e instituciones. En este aspecto, las cofradías religiosas (en árabe *ṭarīqa*, pl. *ṭurūq*) eran organizaciones con un gran poder e influencia social y religiosa, y estaban extendidas por todo el territorio. En la parte norte de Marruecos, la zona que se correspondería con el Protectorado de España en Marruecos, la *ṭarīqa* más influyente era la Darqāwiyya, extendida también por el resto del país y por todo el norte de África y enclaves de Oriente Medio. Esta institución, que ya había sido estudiada por el temprano colonialismo francés, se mantendría en el punto de mira de los servicios de información españoles durante todo el período colonial, ya que era considerada, por sus redes clientelares y prestigio social y religioso, como un agente peligroso y dañino para el éxito de la empresa colonial. Debido a su alto grado de fragmentación, no podremos hablar de un liderazgo ni de una política de acción únicos de esta cofradía, pues cada líder de las distintas ramas actuaría respondiendo a una política y a unos intereses propios en sus relaciones con los poderes marroquíes y coloniales. Este artículo examina los orígenes de los Darqāwa y sus distintas ramas establecidas en el norte de Marruecos, así como el origen de la imagen negativa de esta cofradía en las primeras fuentes coloniales; una imagen que fue perpetuada y confirmada por los agentes coloniales españoles. A través de varios episodios significativos, analizaremos la postura de los líderes de la *ṭarīqa* ante las rebeliones al poder colonial de Aḥmad al-Raysūnī y 'Abd al-Krim al-Khaṭṭābī, las relaciones y juegos de poder entre estos líderes y los agentes coloniales durante

la guerra civil española y sus posturas ante el nacimiento y auge del nacionalismo marroquí en la zona norte. A través de estas distintas etapas podremos concluir que, a pesar de la imagen negativa y la desconfianza de la que gozaban los Darqāwa, lo cierto es que existió la colaboración entre ambas partes en numerosas ocasiones para beneficio mutuo.

Palabras clave: Marruecos; Colonialismo; Protectorado Español; *Tarīqa*; Darqāwa.

Abstract

Since its origins, the European colonial venture in North Africa and the Middle East was supported by a scientific and academic system that complemented military action. Like other territories under European control, Morocco became an object of study for the purposes of colonization and monitoring of its geography, its populations, its history, and its religious and cultural practices and, of course, its organizations and institutions. Among the organizations that elicited colonial interest were religious brotherhoods (in Arabic *tarīqa*, pl. *turūq*), which had great religious and social power and influence throughout the country. In Northern Morocco, the area that would eventually become the Spanish Protectorate in Morocco, the most powerful *tarīqa* was the Darqāwiyya, whose presence also extended to the rest of the country, North Africa and some areas of the Middle East. This institution, which had already been studied by the early French colonial authorities, was a target of the Spanish information services all along the colonial period. The Darqāwiyya was seen as a threat to the success of the colonial venture due to its clientele networks and its social and religious prestige.

Given that this brotherhood was a fragmented institution, it is impossible to single out a sole leader or a unique politics of action that characterized the entire Darqāwiyya. Instead, the leaders of the different branches of the Darqāwiyya acted according to their particular interests in their relationships with Moroccan and colonial powers. This paper examines the origins of the Darqāwa and its different branches established in Northern Morocco, as well as the origin of the negative portrayals of this brotherhood in the first colonial sources; portrayals that were perpetuated and affirmed by Spanish colonial agents. Through an in-depth examination of several key events, we will analyse the position of the Darqāwa leaders towards the rebellions of Aḥmad al-Raysūnī and ‘Abd al-Krim al-Khaṭṭābī against colonial authorities. In addition, we will discuss the relationships and power games between these leaders and colonial agents during the Spanish Civil War, and their positions towards the rise and flourishing of Moroccan nationalism in the North of the country. Across these different historical moments, we will conclude that, despite the negative view and the mistrust in which the Darqāwa were depicted in colonial sources, both parties collaborated with each other on several occasions for their mutual benefit.

Keywords: Morocco; Colonialism; Spanish Protectorate; *Tarīqa*; Darqāwa.

1. Introducción

El aspecto militar de la empresa colonial europea en el norte de África estuvo acompañado, casi desde un principio, por todo un abanico de estudiosos. El ejército colonial francés, el primero en comenzar la conquista de los territorios norteafricanos, contaba con un equipo de académicos y especialistas de distintas disciplinas que desarrollarían su labor al servicio de la empresa colonial. Mientras que la ocupación francesa de Argelia, que había comenzado en 1830, avanzaba militarmente por todo el territorio de la entonces provincia otomana, se desarrollaban también multitud de obras y trabajos sobre diversos aspectos de los pueblos y de la orografía que se pretendía dominar. Desde estos inicios y a lo largo de todo el período colonial, aparecerían obras como monografías, tratados, artículos, relatos de viajes y demás que abarcarían las disciplinas más variadas: biología, medicina, geografía, historia, antropología... Pero quizá los temas más desarrollados fueron aquellos que trataban sobre grupos e instituciones sociales, económicas y religiosas que afectaban de manera directa al ejercicio del poder colonial, es decir, a las relaciones entre colonizador y colonizado.

Es este aspecto el que nos ocupa, ejemplificado en la producción académica colonial francesa sobre una de

las cofradías religiosas musulmanas (en árabe *ṭarīqa*) más importantes de todo el norte de África durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Una *ṭarīqa* es una organización religiosa musulmana que aparece en torno a la figura, por regla general, de un santo. Puesto que en el Islam no existe una jerarquía religiosa institucionalizada, el proceso de santificación (es decir, el proceso por el cual un hombre de religión pasa a ser considerado santo) proviene del consenso popular. Las cofradías han estado muy ligadas a la historia política y religiosa de Marruecos, y su influencia ha sido clave a la hora de entronizar o deponer a los soberanos. En el período de la historia que nos concierne, las cofradías ya estaban plenamente instauradas y presentaban las características que las conocieron los agentes coloniales.

Tras una breve introducción histórica sobre el nacimiento y desarrollo de esta cofradía, la *ṭarīqa* Darqāwiyya, trataremos los primeros contactos con el colonialismo francés y el origen de la imagen negativa que después se perpetuaría en el colonialismo español en Marruecos. Nos detendremos en el establecimiento de sus distintas ramificaciones en el norte de Marruecos, la zona que correspondería al Protectorado español. Este gobierno colonial, desde su establecimiento en 1912, estuvo dominado por el estamento militar, debido entre otras causas, a la existencia

de rebeliones y levantamientos contra el poder colonial, que provocaría la preponderancia de las acciones militares sobre el resto de aspectos de la colonización. Durante estas rebeliones, los líderes de la cofradía no permanecerían al margen, y desarrollarían sus propias estrategias conforme a sus intereses y a la situación. Tras el final de las hostilidades, en 1927, los servicios de información españoles aumentarían la vigilancia de estos líderes y personajes influyentes pertenecientes a la Darqāwiyya, que eran vistos como un enemigo contrario a la empresa colonial española. No obstante, no podremos hablar de una única política o de una relación maniquea, puesto que entre las autoridades coloniales y los Darqāwa se estableció todo un abanico de relaciones que iban desde la colaboración hasta la desconfianza absoluta e incluso el encarcelamiento de alguno de sus cofrades. A través de varios episodios históricos significativos, podremos demostrar que, pese a que las fuentes coloniales reproducen una imagen muy negativa de la cofradía, que tiene su origen en la producción académica colonial francesa que mencionábamos al principio, lo cierto es que esta visión no impedía la colaboración de colonizadores y colonizados.

1.1. El origen de la cofradía

El fundador de la *tarīqa*, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-‘Arabī al-Darqāwī

(m. 1823), procedía de la cabila de Banī Zarwāl, situada en la montaña rifeña, al norte de Fez. Las primeras fuentes coloniales francesas nos dicen que esta cabila controlaba un terreno fértil con una actividad agrícola extensa y como paso de una importante ruta comercial de montaña¹. Esta característica será decisiva para el crecimiento de la cofradía, puesto que ejercer algún tipo de control (religioso en este caso) sobre una región tan fértil e importante para la economía rifeña supondría detentar un poder considerable en el norte de Marruecos, en una zona geográfica que escapaba tradicionalmente al control efectivo del sultán marroquí. Estudiando en Fez conoció a su maestro más influyente, Mūlāy ‘Alī bin ‘Abd al-Raḥmān al-‘Imrānī al-Fāsī, más conocido como al-Ŷamal (el Camello), de quien se sentiría heredero a su muerte². Alrededor de 1788 al-Darqāwī fundaría su primera *zāwiya* en su cabila de origen, en el poblado de Bū Barīḥ³. Entendemos por *zāwiya* un centro cultural y religioso de una cofradía,

1 Édouard Michaux-Bellaire, “Les Derqaoua de Tanger”, *Revue du Monde Musulman* XXXIX (1920): 98-118.

2 Najiba Agherrabi, *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī* (Rabat: Dar Lamane, 2010), 38.

3 Esta aldea aparece ya en la historiografía colonial en Auguste Mouliéras, *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique, Deuxième Partie: Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)* (París: Challamel, 1899), 88, como Bu Bariḥ, y la transcripción se repite en fuentes posteriores. No obstante, en la obra de Mustapha Al-Rayis, *Idā’āt ḥawla al-zawāya wa-l-ṭuruqīyya zamān al-ḥimāya* (Salé: Maṭba’at Banī Yazānsin, Manshūrāt al-Zamān, 2016), la aldea aparece como Bu Bariy.

donde se congregan los adeptos, y que, según su importancia y localización, puede desarrollar otras funciones como alojamiento, escuela religiosa, foco comercial o como centro político.

El círculo de discípulos de al-Darqāwī creció rápidamente, abarcando todas las clases sociales. Muchos notables se adhirieron a la doctrina que predicaba, y las masas populares, tanto en las ciudades como en el campo, se afiliaron a la nueva *ṭarīqa*. La situación geográfica de la tribu donde se encuentra (todavía hoy) la *zāwiya* madre y el gran número de discípulos afiliados permitieron que la cofradía conociera un gran crecimiento y expansión en poco tiempo⁴. Se extendió rápidamente por el Oranesado⁵ (territorio argelino, aunque con unas fronteras con Marruecos muy difusas históricamente). Los discípulos que se congregaban para recibir las enseñanzas en Bū Barīḥ volverían a sus lugares de origen y fundarían *zawāya* (pl. de *zāwiya*) filiales de la sede central. La importancia y la calidad de los adeptos a la cofradía, así como la importante red que tejían por todo el territorio,

llevarían a la Darqāwiyya a ocupar un papel primordial en la sociedad de su tiempo, llamando la atención de las autoridades marroquíes y, por supuesto, de los colonizadores.

A su muerte, los distintos discípulos que había congregado fundaron sus propias *zawāya* y la cofradía se ramificó, siendo imposible hablar desde entonces de un único liderazgo de la *ṭarīqa*, y mucho menos de una política de actuación conjunta. Cada líder respondería a sus propios intereses y necesidades. Sin embargo, podemos decir que la *zāwiya* madre situada en Banī Zarwāl siguió ejerciendo una suerte de liderazgo moral, por haber sido el lugar de fundación de la Darqāwiyya, y muchos adeptos siguieron enviando sus ofrendas y yendo en peregrinaje al hogar de al-Darqāwī. Sus descendientes continuaron ejerciendo el liderazgo en esa cabila, siendo además la Darqāwiyya la cofradía más importante del Rif en el período que nos ocupa.

1.2. Los Darqāwa y el primer contacto con el colonialismo francés

La segunda mitad del siglo XIX en el norte de África está marcada por la ocupación francesa de Argelia, su progresiva penetración en territorio marroquí y el establecimiento del Protectorado francés de Túnez. En julio de 1830, los franceses desembarcaron cerca de Argel; el acontecimiento causó pánico en Marruecos, ya que las fronteras

4 Sobre la aparición de la *ṭarīqa* y su evolución histórica véase Abdallah, Stititu, "Al-zawiya wa-l-muytama' al-qabili wa-l-majzan (al-zawiya al-Darqāwiyya namudya)", *Minbar Muḥammad 'Abid al-Yabri*, http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm (consultado el 18 de septiembre de 2016).

5 George Drague, *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias* (París: Peyronnet, 1951), 102.

entre ambos países siempre habían sido permeables. Además, cofradías como la Darqāwiyya mantenían importantes emplazamientos en el oeste de Argelia que suponían una fuente importante de recursos. El entonces sultán marroquí ‘Abd al-Rahmān (r. 1822-1859) aceptó embarcaciones de refugiados procedentes de Orán⁶, y más adelante se decidió a intervenir del lado del emir argelino ‘Abd al-Qādir, que se había rebelado contra la ocupación francesa, y se vio envuelto en el conflicto. En la batalla de Isly en agosto de 1844 las fuerzas francesas derrotaron al ejército del sultán, que se vio obligado a firmar el tratado de Tánger, comprometiéndose a capturar al emir argelino, y el convenio de Lalla Maghniyya, por el que aceptaba una demarcación fronteriza con los franceses, reconociendo *de facto* su presencia en Argelia⁷. ‘Abd al-Qādir intentaría atraer a su causa a los Darqāwa argelinos, por entonces muy numerosos e importantes, pero sin éxito. Se enfrentó a un grupo de adeptos encabezados por un *muqaddam darqāwī* (delegado de la cofradía con distintas funciones según su importancia), a los que venció en abril de 1835⁸, y estudios coloniales y

poscoloniales hacen referencia a varios enfrentamientos del emir con otros líderes de la *ṭarīqa* en Argelia, que le acusaban de haber pactado con los franceses a raíz de los acuerdos de Demischels (1834) y Tafna (1837)⁹.

Nos parece importante hablar de la situación política puesto que algunas ramas de la *ṭarīqa* tomarán parte en la lucha activa contra la penetración francesa, primero en Argelia y después en Marruecos, cuando Francia cruce las fronteras y vaya asentándose en el país. En el marco colonial de producción científica diversa, se explotaría la dicotomía de *bilād al-makhzan* (país del Estado) y *bilād al-sība*, entendiendo este último como un sinónimo de «anarquía», de todo aquello que escapa al control efectivo del sultán, para probar que la soberanía del sultán en las regiones periféricas de Marruecos era una ficción y legitimar así la extensión de la llamada *paix française* en estas regiones¹⁰. Sabemos, sin embargo, que tal dicotomía no era maniquea y que las cabilas en disidencia siempre mantuvieron una variedad de relaciones con

6 Susan Gilson Miller, *Historia del Marruecos moderno* (Madrid: Akal, 2015), 28.

7 Susan Gilson Miller y Amal Rassam, “The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century”, *The International Journal of African Historical Studies*, 16-1 (1983): 25-38.

8 Pessah Shinar, “‘abd al-Qadir and ‘abd al-Krim Religious Influences on Their Thought and Action”, en *Modern Islam in the Maghrib*, Pessah

Shinar (Jerusalén: Hebrew University of Jerusalem, 2004), 139-174.

9 André Cochut, “Les Khouan. Moeurs religieuses de l’Algérie”, *Nouvelle Revue de Bruxelles*, 2 (1846): 589-611; Ahmed Nadir, “Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)”, *Revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques*, 9:4 (1972): 819-872.

10 Pascal Venier, “French Imperialism and pre-colonial rebellions in Eastern Morocco, 1903-1910”, *The Journal of North African Studies*, 2:2 (1997): 57-67.

el Majzén. Es esta voluntad colonialista la que debemos tener en cuenta a la hora de tratar con algunos datos e informaciones que nos proporcionan las obras producidas durante este período, puesto que tienen como finalidad conocer el territorio y las poblaciones que se quieren someter, y no se tratará de trabajos objetivos, sino cargados de una clara intención de dominación.

Por la rápida extensión y ramificación de la cofradía, esta contaba con *zawāya* por todo el territorio, como así se manifiesta en un informe colonial español sobre la historia de esta cofradía:

«En Marruecos, no hay tribu que no cuente con un cierto número de huidos darkauas; se citan zawiya importantes en Fez, Marrakech, Medjour, Kerker (Rif); otras secundarias en casi todas las ciudades, tribus del imperio y corporaciones cherifianas, sobre todo en los alrededores de Fez (...) que continúan los rituales de los darkauas. Se puede considerar como la cofradía más importante de Marruecos (...) Muy numerosos en Touat y en Gomara, los darkauas están además esparcidos por todo el Sáhara hasta Tombuctou, donde sus zawiya de Touzinin y Madaghra están representadas por los moqaddemin Si Mohammed y Alid, este último comerciante de los Tadjakaut¹¹».

11 Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, Publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, s.a.: 7.

De todas las ramificaciones en territorio marroquí, la que más aparece en las fuentes coloniales francesas y a la que se le ha dado un mayor protagonismo durante la penetración colonial ha sido la *zāwiya* de los *shurafā'* (jerifes, descendientes del Profeta) de Madaghra, en el sureste de Marruecos. Aunque varios autores coloniales recogen sus impresiones sobre el *sharīf* de Madaghra y sus intenciones de luchar contra el avance francés, como fórmula para justificar el aumento de la presencia e intervención francesas en la zona, Lacroix reconoce que tal amenaza solo se les ha presentado en forma de rumor y cargada de cierta leyenda¹². Las fuentes coloniales recogen rumores de revuelta en 1885 y 1887, que parece que no suponen un desafío mayor para las tropas francesas que otras rebeliones y sublevaciones vencidas anteriormente¹³. En 1892 el *sharīf* de Madaghra moría a los noventa y dos años, y como ha ocurrido en numerosas ocasiones a la muerte de un *shaykh* carismático, sus sucesores no se ponen de acuerdo y la causa y el prestigio que habría podido tener la *zāwiya* van disminuyendo a medida que se suceden las disputas. El nuevo líder no adoptaría el discurso de su predecesor, y ante el continuo avance y ocupación

12 Napoleón Lacroix, *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui* (Argel: Victor Heintz, 1902): 18.

13 Gilson Miller y Rassam, "The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century", 20.

de las tropas coloniales francesas, los líderes acabarían haciendo acto de sumisión y adaptándose a la nueva situación de poder.

1.3. La imagen negativa de los Darqāwa

Fruto de estas rebeliones, de algunas tentativas y de las acaecidas en épocas anteriores en territorio argelino, primero contra el poder turco y más tarde en respuesta a la ocupación francesa, el colonialismo forjó una visión negativa de la *tarīqa* y de sus adeptos. Si bien es cierto que algunos líderes que encabezaron revueltas muy localizadas, y ciertas con mayor repercusión, pertenecían a la cofradía, la mayoría de los adeptos que se afiliaban a la Darqāwiyya no tomaron parte en estos levantamientos. Existieron durante la ocupación francesa de Argelia multitud de rebeliones y respuestas violentas a la penetración extranjera, pero la mayoría no las instigaron líderes carismáticos de la cofradía. En Argelia, al igual que en Marruecos, estaban presentes la mayoría de cofradías existentes en la época, además de numerosas familias de *shurafā* que no se adherían a una *tarīqa* en concreto. Estos personajes también fueron protagonistas de los alzamientos en contra de la invasión colonial y tomaron parte en la oposición violenta contra las tropas francesas.

La visión negativa de los Darqāwa no constituye una excepción a la visión del colonialismo francés de

algunas cofradías que se opusieron, al menos en un primer momento, a su penetración en el norte de África. En esta línea, los etnógrafos coloniales del siglo XIX y principios del XX vieron estas *turūq* (pl. de *tarīqa*) como posibles núcleos de conspiraciones «panislámicas» potencialmente manipulables por el Imperio Otomano y por los poderes coloniales rivales, que podrían debilitar su dominio y objetivos en el norte de África¹⁴. Consciente de la importancia política y social de estas organizaciones, el colonialismo intentaría atraer a su causa a sus líderes y establecer con ellos relaciones de clientela y de beneficio mutuo. Si esto no era posible, otras estrategias a seguir eran el acoso y la persecución de sus miembros, la difusión de falsos rumores o la promoción de otras *turūq*, afines a sus voluntades, en aquellas zonas en las que la cofradía que se buscaba eliminar tuviera una presencia mayoritaria¹⁵. Si nos centramos en la Darqāwiyya, la imagen de un colonialismo temprano en Argelia se afianzará y se extenderá a la hora de hablar de los Darqāwa marroquíes¹⁶. El capitán francés De Neveu fue uno de los primeros autores en difundir esta imagen negativa y

14 Dale F. Eickelman, *Antropología del mundo islámico* (Barcelona: Bellaterra, 2003): 387.

15 Abdallah Stititu, http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm (consultado el 18 de septiembre de 2016).

16 François Édouard De Neveu, *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie* (Argel: Adolphe Jourdan, 1846): 172-173.

de amenaza para la empresa colonial, y la mayoría de autores franceses remarcaban el carácter político de la cofradía¹⁷. Depont y Coppolani consideraban la *ṭarīqa* como contraria a la expansión francesa¹⁸, y La Martinière sostenía que los Darqāwa escondían importantes depósitos de armas¹⁹. Una de las causas de esta visión negativa era la obediencia que los discípulos de la cofradía le debían a su *shaykh*, que recogen multitud de autores cuando tratan la *ṭarīqa*, si bien este precepto de obediencia no era exclusivo de la Darqāwiyya, y es una constante en las relaciones de poder vertical en la sociedad marroquí²⁰. Otro aspecto que preocupaba a los colonialistas era, como refleja el título de este trabajo, el rechazo a detentar el poder temporal y a aquellos que lo ejercen:

«Los darqāwa constituyen en el Noroeste de África una cofradía que profesa verdaderas doctrinas anarquistas. Predican el odio al poder absoluto y unen en una misma palabra las enseñanzas de abstención

completa y de hostilidad hacia los detentores del poder temporal²¹».

Michaux-Bellaire hablaba de «pandarcauismo» a la hora de referirse al peligro de la cofradía, que consideraba contraria a todo poder extranjero²². Esta visión colonial negativa se reproduciría en el ambiente colonialista español, cuando la obra de Michaux-Bellaire fue traducida por el intérprete Clemente Cerdeira en 1923, en plena guerra del Rif. Sin embargo, no todos los autores asumieron esta imagen negativa. Rinn reconoce que, si bien rehúsan emplearse en la administración colonial, no tienen una actitud agresiva ni hostil hacia el colonialista²³. En esta misma línea, el francés Montet desmiente las acusaciones de fanatismo de la cofradía²⁴, y Lacroix, en su monográfico sobre la *ṭarīqa*, hace hincapié en la necesidad de distinguir las ambiciones personales de alguno de sus líderes con el conjunto de la cofradía²⁵.

17 Josep Lluís Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]* (Barcelona: Bellaterra, 2003): 340.

18 Octave Depont y Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Argel: Adolphe Jourdan, 1897).

19 Édouard Montet, “Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social”, *Revue de l’histoire des religions*, 45 (1902): 1-35.

20 Abdallah Hammoudi, *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes* (Barcelona: Anthropos, 2007).

21 Jacob Schaudt, “Voyages au Maroc”, *Bulletin de la Société de Géographie d’Alger et de l’Afrique du Nord*, VI-III (1901): 235.

22 Édouard Michaux-Bellaire, *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes* (trad. Clemente Cerdeira) (Madrid: Editorial Ibero-Africana-Americana, 1923): 40.

23 Louis Rinn, *Marabouts et khouan. Étude sur l’islam en Algérie* (Argel: Adolphe Jourdan, 1884): 262.

24 Édouard Montet, “Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social”, 18.

25 Napoleón Lacroix, *Les Derkaoua d’hier et d’aujourd’hui*, 33.

El cambio de postura llegaría más tarde, durante la guerra del Rif, cuando el *shaykh* de la *zāwiya* madre, ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, por entonces principal agente de la política francesa en la cabila, se opusiera al proyecto político de ‘Abd al-Krim (‘Abd al-Karīm al-Khaṭṭābī) e intentara detener su influencia en la rebelión que estaba preparando. Su apoyo a Francia le valió la quema de su *zāwiya* en ‘Amyūṭt durante la guerra, cuando tuvo que refugiarse en Fez hasta el final de la contienda. A finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta del siglo XX, Drague recogería en sus trabajos numerosos ejemplos de colaboración de distintos líderes de *ṭurūq* y *zawāya* marroquíes y postularía por una revisión de la imagen negativa que el primer colonialismo había construido respecto a muchos de ellos²⁶. Esta revisión se debía, al menos en parte, a la creciente importancia del nacionalismo marroquí desde los años treinta, que veían a los líderes de las cofradías como colaboracionistas con las autoridades coloniales y contrarios a su causa. Las *ṭurūq* se habían convertido, paulatinamente desde el establecimiento del Protectorado, en clientes y colaboradores de los nuevos poderes que gobernaban Marruecos, y estos mismos poderes intentarían utilizar a las cofradías como contrapeso a

la influencia y creciente popularidad del nacionalismo.

2. La *ṭarīqa* en el Protectorado español de Marruecos

La *zāwiya* (lit. “esquina, rincón”) se presenta como el motor de la vida comunal de una *ṭarīqa*. Dependiendo del lugar donde sean construidas y las funciones que cumpla en su entorno, el edificio adquirirá una u otra tipología que responderá a las necesidades que cubra la *zāwiya* y sus fundadores y adeptos. Así, una *zāwiya* construida en una ciudad (como la Ḥarrāqiyya en Tetuán o la Fāsiyya en Fez) se adaptará a las funciones que cumpla (lugar de reunión de los fieles, centro educativo del barrio o de la zona, punto de encuentro de los notables afiliados...). Por otra parte, una *zāwiya* construida en una cabila tomará una forma distinta ya que responderá a funciones y necesidades diferentes²⁷.

Tanto las *zawāya* erigidas en ciudades, como las de Tetuán y Tánger, como aquellas construidas entre las cabilas (que, en el caso de la Darqāwiyya, contaba con edificios en la mayoría de cabilas de la zona norte de Marruecos), no conformarán realidades aisladas a su entorno y a los acontecimientos y problemas políticos, económicos y

²⁶ Drague, *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, 270.

²⁷ Rachida Chih, “Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme”, *Archives des sciences sociales des religions*, 125 (2004): 79-98.

sociales del momento. Según a qué lealtades estuvieran sujetas, tomarán unas u otras líneas de actuación y comportamiento con el resto de *ṭurūq*, con el resto *ṣawāya* de la misma cofradía y con los poderes marroquíes y coloniales. Estos últimos eran conscientes del poder social y económico, y por derivación político, con el que contaban los líderes carismáticos e importantes de la *ṭarīqa* en sus respectivas zonas de influencia. Uno de los pilares de su importancia eran los ingresos que las *ṣawāya* obtenían fruto de las aportaciones y donaciones de sus fieles, en forma de regalos (*hadāya*, pl. de *hadīya*), otras, fruto de la peregrinación a la tumba del santo o de sus descendientes (*mawsim*), y de los recorridos que hacían los *muqaddamīn* y los *shuyūkh* de la *ṭarīqa* por el territorio, recaudando en forma de dinero o especie, denominadas *ṣiyārāt* (pl. de *ṣiyāra*, del verbo *ṣāra* “visitar”). Estas visitas variaban en tiempo y duración, y suponían un porcentaje importante del beneficio total con el que se mantenían la *ṣāwiya* y sus integrantes²⁸.

2.1. La *ṣāwiya* madre de Banī Zarwāl

A pesar de las posteriores ramificaciones, la *ṣāwiya* madre siguió ejerciendo una suerte de superioridad moral sobre el resto, y ha sido siempre

considerada como el centro principal de la cofradía. Aunque no se reconocía la autoridad absoluta de su *shaykh* sobre el resto, las otras *ṣawāya* darqāwa le enviaban la *ṣadāqa*, los beneficios de la *‘imāra* anual, como recogían los servicios de información españoles sobre los Darqāwa²⁹. En esta cabila sería la *ṭarīqa* predominante e incontestable, que también ejercería su influencia en las cabilas rifeñas cercanas, que contarían con *ṣawāya* dependientes.

En pleno avance francés por Argelia y cada vez con mayor presencia en Marruecos, La Martinière y Lacroix recogen en su estudio del noroeste africano (promocionado por el *Service des Affaires Indigènes*), que el poder religioso y político se encontraba en manos del *sharīf* de Bū Barīḥ³⁰. Cuando se establecieron los Protectorados en 1912, la cabila quedó teóricamente incluida en la zona de influencia española, pero los franceses, conscientes de su importancia para la economía del Rif y como enclave estratégico de paso entre la llanura y la montaña, situada en una ruta comercial, buscaron su administración. Así la cabila quedó en el dominio nominal francés, unidos por intereses comerciales, aunque en teoría pertenecía a la zona de influencia

28 Fenneke Reysoo, *Pèlerinages au Maroc* (París: Editions de la Maison des sciences del’homme, 1991): 60.

29 Regional de Gomara, DAI, s.a.

30 Maximilien La Martinière, A.C.H.P. y Napoleón Lacroix, *Documents pour servir a l’étude du Nord Ouest Africain, Tome 1: Régions limitrophes de la frontière algérienne; les Rif, les Djebala* (Argel: Service des Affaires Indigènes, 1894): 386-387.

española³¹. Tras 1912 los representantes de los Banī Zarwāl habrían establecido buenas relaciones con los franceses, y ‘Abd al-Rahmān al-Darqāwī, el *shaykh* de la *zāwiya* de ‘Amyūtt, era, ya en 1915, el principal cliente de la política e intereses galos en la cabila³².

2.2. La *zāwiya* al-Ḥarrāqiyya de Tetuán

Tetuán, junto con Tánger, era y es una de las ciudades más importantes del norte de Marruecos. Aunque no tenía una actividad marítima tan importante como Tánger, sí que era un enclave comercial para tener en cuenta para las cabilas de alrededor, y a ella acudían los marroquíes del norte en busca de formación y oportunidades. Constituía un enclave estratégico para dominar las regiones septentrionales de Marruecos, y así lo corroboraba el hecho de que los españoles establecieran en ella la capital de su Protectorado en 1912. Los españoles ya habían entrado durante la guerra de 1859-1860, cuando los generales Prim y O’Donnell la ocuparon hasta la firma del tratado de paz. En esta misma ciudad residía Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Umar al-Ḥarrāq (m. 1845), uno de los discípulos de al-Darqāwī. La *zāwiya* Darqāwiyya fue fundada alrededor de 1828 y costeada

por uno de los discípulos de al-Ḥarrāq, un tal Tukurt, que puso sus bienes a disposición de su maestro³³.

Al-Ḥarrāq se había iniciado en la *tarīqa* en 1818-1819, y era descendiente de un ministro del sultán Mūlāy Ismā‘īl. Que al-Darqāwī recibiera discípulos procedentes de las clases altas de la sociedad, además del gran espectro que abarcaba su doctrina, implicaría una voluntad de hacer la *tarīqa* más deseable a ojos de la élite y de demarcarse de una concepción equívoca de la Darqāwiyya como cofradía heterodoxa y de prácticas cuestionables. La Ḥarrāqiyya contaba con tres *zawāya* en Tetuán, de las que la principal, la erigida en 1828, estaba situada frente a la puerta del cementerio (*bāb al-maqābir*), donde aún se encuentra hoy en día. Esta *zāwiya* fue utilizada como hospital de sangre, inaugurado en febrero de 1860, cuando las tropas españolas ocuparon Tetuán.

Sería uno de los hijos del anterior, Sīdī ‘Idrīs al-Ḥarrāq (m. 1934), quien entre en contacto con los españoles al establecimiento del Protectorado y de su capital en Tetuán. ‘Idrīs dirigía una *zāwiya* urbana y, teniendo en cuenta su ascendencia, quizá este centro estuviera dirigido más a la élite social e intelectual de la ciudad que otras *zawāya* de cofradías más populares

31 María Rosa de Madariaga, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia* (Madrid: Alianza, 2009): 251.

32 Pessah, “‘Abd al-Qadir and ‘Abd al-Krim Religious Influences on Their Thought and Action,” 2004.

33 Fernando Valderrama, “Las *zawiyas* de Tetuán (estudio epigráfico)”, *Separata de Tamuda*, I: II (Tetuán: Imprenta Cremades, 1953): 3.

presentes en la ciudad. A ella pertenecían muchos de los eruditos y sabios tetuanés de su época³⁴, por lo que la *zāwiya* podría haber tomado la función de un centro de reunión, debate y promoción de la élite intelectual de la ciudad. El *shaykh* de la Ḥarrāqiyya entabló relaciones de clientela desde un primer momento con los españoles. A cambio de ejercer su influencia para calmar a los ciudadanos ante el establecimiento del gobierno de una potencia extranjera no musulmana, los españoles concedían ayudas y privilegios al *shaykh* y su círculo. Como veremos más adelante, al-Ḥarrāq ayudó a la penetración de los españoles en los territorios sobre los que tenía influencia, es decir, en aquellos en los que existían *zawāya* afines o clientes de la de Tetuán. Además, al inicio y durante la guerra civil española, fomentó la recluta de marroquíes para las filas del bando sublevado.

2.3. La *zāwiya* al-Ṣiddīqiyya de Tánger

Tánger quizá haya sido la ciudad marroquí de mayor importancia para la política internacional, al menos hasta la independencia del país en 1956. Su privilegiada posición estratégica como punto de encuentro de África y Europa, y como paso entre el mar Mediterráneo y el océano Atlántico hicieron de Tánger un enclave deseado. Con la firma de los tratados de Protectorado

de Francia y España sobre Marruecos en 1912, se delimitaban las zonas de influencia de estos países en Marruecos, así como las fronteras de la zona de Tánger y su estatuto internacional³⁵. En el aspecto religioso, en Tánger se encontraban representadas la mayoría de las cofradías marroquíes, si bien su número de adeptos, público y popularidad variaba considerablemente. En cuanto a la *ṭarīqa* Darqāwiyya, la construcción de su *zāwiya* en Tánger data de 1903-1904, en un período de creciente intromisión de las potencias europeas, bajo la dirección de Muḥammad bin al-Hayy al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1878-1936). El *sharīf* procedía de la cabila de Banī ManṢūr, en Gomara, donde su abuelo, discípulo del *shaykh* al-Darqāwī, había fundado una *zāwiya* en Tetuán, pero el *shaykh* de la Ḥarrāqiyya se lo impidió. Este es un ejemplo de la competencia entre las distintas *zawāya*, aunque formen parte de una misma *ṭarīqa*, puesto que la llegada a la misma ciudad de otro *shaykh* que podría llegar a adquirir la misma o mayor autoridad que el ya establecido se percibe como una amenaza al

34 Tuhami Al-Wazzani, *Az-Zawiya* (Tetuán: Maktabat an-Nasr, 1942): 153-203.

35 Victor Vernier, *La Singulière Zone de Tanger. Ses différents aspects et ce qu'elle pourrait devenir si...* (París: Editions Euraficaines, 1955): 59.

36 Josep Lluís Mateo Dieste, "Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del Sharif darqāwa Bin Saddiq" en *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez (Sevilla: Signatura Demos, 2011): 217-239.

liderazgo e influencia del más antiguo. Este hecho marcaría el inicio de una rivalidad y competencia por ejercer la mayor influencia en la zona; una situación positiva para los intereses colonialistas, puesto que podrían jugar con los apoyos a una u otra parte para conseguir sus propósitos.

El *shaykh* se propuso fomentar en Tánger la enseñanza religiosa tradicional, para lo que pidió ayuda al sultán Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz, que le entregó una casa propiedad del Majzén en la ciudad³⁷. Desde su *zāwiya* situada en Dār al-Barūd, su fama como maestro creció y su popularidad aumentó, no solamente en Tánger sino en todo el noroeste de Marruecos. Consciente de la importancia de las alianzas para ganar poder y popularidad, se casó con la hija del líder de la *zāwiya* de Bin ‘Ayība, Lalla Zahrā’. Esta *zāwiya* estaba situada en Ányera, la cabila que contaba con más seguidores en la región de Yebala. A su vez, desposó a su hermana con un familiar del mismo³⁸, y parece que en su casa se reunían las mujeres afiliadas a la *ṭarīqa* y celebraban sus encuentros cada viernes³⁹. Pese a tener una visión negativa del *shaykh* por sus intrigas y búsqueda de poder e influencia, Michaux-Bellaire reconoce

que Bin Ṣiddīq era un personaje muy respetado por su formación y su papel docente y místico⁴⁰. Además de fomentar las alianzas por medio de uniones familiares, Bin Ṣiddīq era consciente de la importancia estratégica de la ciudad donde había fundado su *zāwiya*, y, como veremos más adelante, mantendría dobles juegos y relaciones ambiguas con Francia, Inglaterra y España, buscando el beneficio propio, que le permitirían aumentar su influencia en la región al mismo tiempo que gozaba de prestigio como líder religioso. Durante la I Guerra Mundial mantuvo contactos con los alemanes, y su germanofilia era de sobra conocida; durante la II Guerra Mundial la Ṣiddīqiyya volvería a ponerse del lado alemán. Tras su muerte en 1936, uno de sus hijos, Ahmad, ocuparía su lugar al frente de la *zāwiya*, y como su padre, será consciente de la importancia de las múltiples alianzas y juegos de poder que tendrá que manejar para mantener un equilibrio entre su reputación de buen musulmán y los pactos con los europeos que le garanticen poder e influencia.

2.4. Gomara y Yebala

Una de las cinco regiones en las que dividirían su zona de influencia las autoridades coloniales españolas en Marruecos era Gomara. Aquí, en la cabila de Banī ManṢūr, Sīdī al-Ḥayy

37 Ahmed Ktiouet, *La Zawiya Assidiqiya de Tanger* (Casablanca: Afrique Orient, 2010): 52.

38 Ktiouet, *La Zawiya Assidiqiya de Tanger*, 223.

39 Direction Générale des Affaires Indigènes, *Villes et tribus du Maroc, VII: Tanger et sa zone* (Paris: Ernest Leroux, 1921): 324.

40 Michaux-Bellaire, “Les Derqaoua de Tanger”, *Revue du Monde Musulman* XXXIX, 117.

Aḥmad bin ‘Abd al-Mu’min, discípulo de al-Darqāwī, fundaría una *zāwiya* en 1807. Su hijo, fallecido en Tusgan en 1915, era el padre del fundador de la *zāwiya* de Tánger. Cuando este se marchó a Tetuán y después a Tánger para fundar una nueva *zāwiya*, Drague recoge que su primo Sīdī Aḥmad bin al-Ḥayy Ṣiddīq bin al-Ḥayy Aḥmad bin ‘Abd al-Mu’min se encargó de dirigir la *zāwiya* de Tusgan⁴¹. Unidos por lazos familiares y por intereses de expansión, ambos primos ejercerían su influencia sobre la región de Gomara. La cabila de Banī ManṢūr está situada en el centro de la región, y a través de sus redes clientelares y peregrinaciones, Tusgan se comunicaría con Tánger. Pero esta *zāwiya* no era la única presencia de la *ṭarīqa* en la zona, ya que Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Buzaydī, otro discípulo del *shaykh* al-Darqāwī, había fundado una *zāwiya* en esa región. Al-Buzaydī murió sin descendencia, y dejó escrito que los bienes pasaran a ser administrados por la *zāwiya* madre de Bū Barīḥ⁴².

La *zāwiya* de Tusgan tendría que competir en influencia con la Ḥarrāqiyya de Tetuán, que también mantenía redes clientelares, sobre todo en la zona norte. A su vez, la *zāwiya* madre, que extendía su influencia por todo el

Rif, llegaba también a Gomara a través de las cabilas del este. No obstante, Tusgan era preponderante, y gracias al prestigio y fama de Bin Ṣiddīq, podía ejercer su influencia de una forma más eficaz. Esta competencia sería habitual en muchas de las cabilas en las que las *zawāya* de Tetuán y Tánger tuvieran representación e intereses.

En las cabilas de la región de Yebala también encontramos representación de ambas ciudades. La cabila de Ányera era la que más *zawāya* albergaba, unas veinte⁴³, y la que más adeptos a la *ṭarīqa* contaba de toda Yebala. En esta región, los adeptos a la cofradía se dividían entre los seguidores y dependientes de la *zāwiya* de Tusgan, aquellos que dependían de la Ḥarrāqiyya y, en algunas cabilas también los Darqāwa de los Bin ‘Ayība, que constituían un grupo a tener en cuenta para los servicios de información españoles⁴⁴. En la región del Lucus, sin embargo, la cofradía no desarrolló *zawāya* de importancia, pese a ser la *ṭarīqa* más extendida. La representación que allí tenía dependía de la Ḥarrāqiyya de Tetuán, pero parece ser que no constituían un grupo numeroso, puesto que las informaciones recogidas por los servicios

41 Drague, *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, 261.

42 “Darcauas de Gomara”, en *Et-Tabyi, Retazos de historia marroquí* (Tetuán: Editora Marroquí, 1955), 101-103.

43 Mateo Dieste, “Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del Sharif darqāwa Bin Saddiq”, en *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, 221.

44 *Informe sobre cofradías religiosas* (1944) (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

del Protectorado en la región apenas hacen referencia a ellos⁴⁵.

2.5. La rama oriental del Kert

En la región más oriental de la zona del Protectorado español, la *zāwiya* principal de los Darqāwa estaba situada en Karkar, en la cabila de Banū Bū Yaḥyī. Fue fundada por Mūlāy Ṭayyib al-‘Uqailī, descendiente de Sīdī Muḥammad Qaddūr, uno de los muchos discípulos del *shaykh* al-Darqāwī. Parece que los descendientes de la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl habrían fundado una *zāwiya* también en monte Karkar que competiría con los *shurafā* descendientes de Qaddūr⁴⁶. En el momento del establecimiento del Protectorado, el *shaykh* de la *zāwiya* era Sīdī Muḥammad bin Sīdī Ṭayyib, al que sucedería su hijo Sīdī Muḥammad bin Sīdī Sa‘īd bin Mūlāy Ṭayyib. Aunque la competencia no era tan latente como la que mantenían los centros de Tánger y Tetuán, podemos ver también en el Kert una rivalidad entre dos *zawāya* que se disputan el prestigio y la influencia en la región oriental. La *zāwiya* de Karkar se apoyaría en su condición de familia prestigiosa y largo tiempo asentada en la cabila, además de haber sido la primera

sede de la *ṭarīqa* en erigirse allí. Por su parte, la otra *zāwiya* jugaría su baza de descendiente del *shaykh* de Banī Zarwāl, y por tanto de la sede madre y del fundador, que también ejercía su influencia en el Kert desde el Rif.

3. De 1912 a 1927: la cofradía y la penetración colonial española

Desde el establecimiento del Protectorado en la zona norte de Marruecos, España tuvo que hacer frente a una serie de rebeliones que se oponían a su gobierno. Si bien estas rebeliones respondían a causas y objetivos distintos, ambas afectaron las relaciones sociales, políticas y económicas de las poblaciones y de los distintos agentes del norte de Marruecos. Las rebeliones de Aḥmad al-Raysūnī y ‘Abd al-Krim afectaron también a las distintas ramificaciones de la *ṭarīqa* en el norte de Marruecos, así como a sus relaciones con el poder colonial español.

3.1. Los Darqāwa ante Aḥmad al-Raysūnī

Según fuentes coloniales francesas, Aḥmad al-Raysūnī habría nacido en el área de Tánger alrededor de 1870, de posible ascendencia jerifiana⁴⁷. Dedicado, según estas fuentes, a la delincuencia desde su juventud, su actividad no parecía tener ningún programa o preocupación social más allá del beneficio propio. Tras pasar del

45 Intervención Territorial del Lucus, Oficina de Beni Gorfet, “Estudio económico social de esta cabila, marzo de 1954” (Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA).

46 Central de Intervención de Melilla, 12 de marzo de 1928 (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA).

47 Direction Générale des Affaires Indigènes 1921, 108.

servicio al sultán como caíd a ser perseguido nuevamente, con el propósito de frenar el avance de Francia en su zona de influencia, al-Raysūnī se acercó a los españoles y procuró facilitar sus operaciones, bajo la creencia de que «los españoles son fuertes para ayudarnos pero no tanto para oprimirnos»⁴⁸. Con la entrada de los españoles en Tetuán tras la firma del tratado de Protectorado, se organizó una insurrección en los alrededores encabezada por el *sharīf* Muḥammad bin Sīdī Laḥsan, elegido al parecer por su neutralidad ante las rivalidades intertribales⁴⁹. En este momento, al-Raysūnī decidió romper las relaciones diplomáticas con los españoles y unirse a la rebelión para intentar encabezarla. Sin embargo, los partidarios de Laḥsan no confiaban en al-Raysūnī por su anterior condición de colaborador con los españoles, y pronto se estableció una rivalidad entre los partidarios de uno y de otro. La insurrección armada se extendió por la zona, y en la cabila de Banī ManṢūr, en Gomara, los servicios de información recogen la actuación del *sharīf* darqāwa de Tusgan, Sīdī Muḥammad bin ‘Abd al-Mu’min, pregonando la guerra contra el invasor extranjero y organizando grupos de combatientes por toda la región ante la ocupación de

Tetuán⁵⁰. Sin embargo, años más tarde, durante la lucha de los españoles contra al-Raysūnī, los líderes de las ramas de Tánger y Tusgan, unidos por lazos familiares e intereses políticos, combatirían a al-Raysūnī del lado de los españoles. Ante la insurrección, España negoció con al-Raysūnī hasta la toma de posesión de Dámaso Berenguer como Alto Comisario en febrero de 1919. El militar emprendió una guerra de conquista en la parte occidental de la zona de influencia española, con la voluntad de partir los territorios de al-Raysūnī y buscando reducirle por la fuerza.

Durante estos años de hostilidades y acuerdos de las autoridades españolas con al-Raysūnī, la cofradía Darqāwiyya no permanecía ajena a la situación de la región, y los líderes de las ramas del noroeste ya habían tomado una postura ante los acontecimientos. La *zāwiya* Ḥarrāqiyya de Tetuán era ya cliente de la administración española desde la ocupación de Tetuán, y se incluía entre los notables con los que había parlamentado España para facilitar la penetración y el avance colonial. Como tal, utilizó su influencia para combatir a al-Raysūnī en las zonas que contaban con *zawāya* clientes de la rama tetuaní (principalmente en Yebala). De otra parte, tenemos la *zāwiya* Ṣiddīqiyya de Tánger, liderada por Muḥammad bin Ṣiddīq al-Ghumārī que, en colaboración con

48 James A. Chandler, “Spain and Her Moroccan Protectorate 1898-1927”, *Journal of Contemporary History*, 10: 2 (1975): 301-322.

49 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 417.

50 Regional de Gomara, s.a., 8.

la *zāwiya* de Tusgan (con la que mantenía lazos de parentesco) extenderían su influencia por Gomara y las cabilas próximas a Tánger, abarcando prácticamente todo el territorio que llegaría a dominar al-Raysūnī.

Los Darqāwa de Gomara se habían opuesto a la política raysuniana, que minaba sus privilegios y les sometía a su autoridad despótica, lo que llevó a los líderes de la *tarīqa* en la zona a prestar colaboración a los españoles cuando estos, al mando de Berenguer, se decidieron a acabar con el dominio y la influencia de al-Raysūnī⁵¹. Incluso en los años de preponderancia del rebelde, su influencia en Gomara no llegó a ser efectiva gracias a la intervención de las influencias y redes clientelares de los Darqāwa⁵². Se habla de los hermanos Sīdī Muḥammad y Sī Aḥmad al-Baraka, influyentes darqāwa de la zona, que combatieron a al-Raysūnī en Gomara junto con el *sharīf* Bin Šiddīq, colaborando con el teniente coronel Castro Girona para combatirle de marzo a agosto de 1919⁵³. En esta ocasión los Darqāwa de Tetuán se negarían a colaborar en la ocupación de la cabila de Ányera (en el norte de Yebala) por la rivalidad creciente entre el líder de esta rama y Bin Šiddīq, que

ganaba influencia a costa de Tetuán en la zona⁵⁴. Además, fruto de la colaboración con los españoles, los Darqāwa de Tánger y Tusgan nombrarían caídes afectos en las cabilas de Gomara occidental, aumentando su influencia y preponderancia en la zona, conectando la ciudad internacional con la región de Gomara a través de la *zāwiya* de Tusgan.

En julio de 1921, con el desastre de Annual, los militares españoles volvieron a pactar con al-Raysūnī, que recuperó su anterior poder. Pese a que algunos jefes darqāwa se mantuvieron fieles a lo pactado y continuaron en nómina española, otros, principalmente en la región de Gomara, adoptarían posiciones de desobediencia fruto de este nuevo pacto con al-Raysūnī, de quien habían sufrido con anterioridad las consecuencias de su gobierno. Con el golpe de Estado del general Primo de Rivera en España en septiembre de 1923 y su postura semibandonista respecto a Marruecos, unido al avance de las tropas rifeñas desde el este, al-Raysūnī veía doblemente amenazada su posición⁵⁵. En julio de 1923 al-Raysūnī firmaba un pacto de colaboración con los españoles, una

51 Regional de Gomara, s.a., 9.

52 Regional de Gomara, s.a., 9.

53 Tomás, García Figueras *Marruecos, (la acción de España en el norte de África)* (Madrid/Tetuán: Ediciones Fe, 1941): 169.

54 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 348.

55 Abdelaziz Kh. Tamsamani, *País Yebala: Majzen, España y Ahmed Raisūni* (Granada: Universidad de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, 1999): 139.

declaración abierta por la que muchos de sus partidarios pasarían a combatir en el bando rifeño. En esta situación sería de esperar un doble juego de los Darqāwa de Yebala, contrarios a al-Raysūnī que, sintiéndose traicionados por los españoles al haberse aliado de nuevo con él, colaborarían con los insurrectos partidarios de los rifeños. No obstante, no hay que olvidar que muchas *zawāya* de Yebala estaban bajo la influencia de la Ḥarrāqiyya de Tetuán, rival de las de Tánger y Tugan, por lo que sus políticas de colaboración o ataque a las posiciones españolas estarían sujetas a las circunstancias cambiantes del momento. A medida que el poder y la popularidad de ‘Abd al-Krim crecían y ganaba adeptos, al-Raysūnī perdía su poder. Intentaría una última vez recuperar su poder, y con una expedición atacó y ocupó Chauen. Hizo un último llamamiento a las tribus que permanecían fieles, pero no obtuvo mucha ayuda, y en enero de 1925 Chauen fue tomada por su antiguo aliado y lugarteniente Aḥmad bin Muḥammad al-Ḥuzmarī, apodado Hmidu l-Khriru o Jeriro. Al-Raysūnī fue hecho prisionero junto con su hijo y conducido a la cárcel de ‘Abd al-Krim, donde moriría en abril de ese mismo año⁵⁶.

La potencia y organización de este nuevo movimiento de resistencia

atrajo a muchos habitantes del norte que no querían someterse al dominio español, anteriormente unidos a la rebelión raysuniana, pero desencantados por la ambición personal del *sharīf*. Entre ellos, multitud de afiliados a la Darqāwiyya que habían sufrido la represión de las tropas españolas por colaborar con al-Raysūnī en sus épocas de rebeldía. Sufrieron también la represión de las tropas de al-Raysūnī cuando era gobernador como parte de su política del miedo, y habrían de combatir a los rifeños en ocasiones como reclutas de aquellos que les habían reprimido anteriormente.

3.2. ‘Abd al-Krim y la *ṭarīqa*

Muḥammad bin ‘Abd al-Krim no era un *sharīf* ni detentaba ningún puesto de gobierno. Pertenecía a la fracción de los Aīt Yūsuf, de la cabila Aīt Wuryaghar (Beni Urriaguel), la cabila más importante de la región del Rif. El líder rifeño aprendió español y trabajó en la administración de Melilla, lo que le familiarizó con las formas de gobierno y organización del ejército⁵⁷. Tras un período de colaboración con los españoles, ‘Abd al-Krim se reunió con su hermano y su padre en la montaña rifeña, donde se iniciaría la rebelión tras diversos conflictos bélicos, que acabaría liderando. Parece ser que las causas de su ruptura con los

56 Mohammed Jarsis, *La France et la guerre du Rif 1921-1926* (Tánger: Altopress, 2013): 130.

57 Pessah, “‘Abd al-Qadir and ‘Abd al-Krim: Religious Influences on Their Thought and Action,” 162.

españoles radicaban en la ineficacia y corrupción que ‘Abd al-Krim percibía en el sistema, así como en las promesas incumplidas de progreso y desarrollo de la región, a la que solo habían llevado la guerra y la explotación para enriquecimiento de unos pocos caídos que se beneficiaban de su colaboración con las autoridades españolas.

El plan del líder rifeño para sublevar a las tribus estaba en marcha, y tras la masacre del ejército español en Annual y Monte Arruit, el avance español conseguido durante los años anteriores de ocupación progresiva había quedado reducido a los enclaves de Ceuta y Melilla en la zona oriental del Protectorado español. En la primavera de 1921 ‘Abd al-Krim contaba ya con una poderosa fuerza que conocía bien el terreno y basaría sus ataques en tácticas de guerrilla. Se aprovecharon de la debilidad del despliegue militar de Silvestre, que ocupaba un área cada vez mayor con el mismo número de soldados, con unas líneas de abastecimiento cada vez más delgadas y lejos de las plazas fuertes⁵⁸. Su concepción de gobierno encajaba con el sistema tradicional de las tribus e introducía las novedades de un Estado moderno, con influencia de las políticas reformistas de Mustafa Kemal en Turquía. Entretanto, el avance y la conquista del territorio anteriormente ocupado

por los españoles continuaban, mientras ganaba adeptos entre los antiguos partisanos de al-Raysūnī.

Su concepción de la República del Rif entraba en conflicto con el poder e influencia que tenían los jefes religiosos de la zona, entre los que destacaban los Akhmlīsh (una familia de *shurafā*’, no estrictamente una *tarīqa*), los Wazzāniyyin y los Darqāwa. Con los dos primeros grupos mantenía buenas relaciones⁵⁹. Sin embargo, la relación con los Darqāwa no era la misma. Para ‘Abd al-Krim, la mayoría de las *turūq* se oponían a su proyecto estatal, ya que pese a su capacidad intertribal, este potencial se veía frustrado por las divisiones «faccionales», puesto que cada *tarīqa* e incluso cada *zāwiya* respondía a unos intereses propios dirigidos a afianzar su poder e influencia en su zona⁶⁰. Además, las prácticas de las cofradías se oponían a su pensamiento cercano a la *salafiyya*, aunque rehusó darle un carácter religioso a su lucha, más acorde a una concepción nacionalista: «El tiempo de las guerras santas ha pasado; ya no vivimos en la Edad Media o en la época de las Cruzadas⁶¹». Debemos recordar que la

59 Mohammed Kharchich, 2013, 136.

60 Para un estudio completo sobre las relaciones de la *tarīqa* Darqāwiyya con ‘Abd al-Krim durante la guerra del Rif: Mustapha al-Rayis, 2016.

61 Léon Gabrielli, *Abdelkrim et les événements du Rif (1924-1926)* (Casablanca: Éditions Atlantide, 1953).

58 Temsamani, *País Yebala: Majzen, España y Ahmed Raisūni*, 136.

Darqāwiyya no respondía a un plan de acción conjunto debido a su fragmentación y a la independencia de la *zāwiya* madre del resto de *zawāya* de la zona norte de Marruecos. Posiblemente por su gran influencia y por considerarla contraria a su proyecto unificador, el líder rifeño manifestó su oposición a la *ṭarīqa*, llegando a atacar en agosto de 1921 la *zāwiya* de Tusgan (ligada a la de Tánger) con una *ḥarka* de rifeños (grupo de combatientes armados). Los servicios de información españoles dan cuenta de la agitación que sufrió la región de Gomara en el período posterior al inicio de la resistencia rifeña, la fuerza mayor y mejor organizada hasta la fecha. Confirman el intento de ‘Abd al-Krim de ganarse a los jefes darqāwa de Gomara para su causa, y ante la imposibilidad de llevar a cabo su plan, les confisca sus bienes y les combate⁶².

Pese a su hostilidad, ‘Abd al-Krim trató de ganarlos a su causa y utilizarlos para la recluta, pero temiendo una posible represalia por parte de los españoles, los Darqāwa tomaron posiciones contrarias tras un primer acercamiento; más aún cuando el rifeño bloqueó el mercado de Tetuán y confiscó los bienes habices de las *zawāya*. Estos bienes alimentarían la economía de guerra y supondrían una importante aportación a su rebelión. En febrero de 1922 el Alto

Comisario Berenguer pidió al *sharīf* Bin Ṣiddīq de Tánger que convenciera a las tribus de Gomara para que permitieran el avance de sus tropas, pero se creía que el líder darqāwa se relacionaba con ‘Abd al-Krim en calidad de consejero, manteniendo un doble juego⁶³, como había hecho y haría con franceses, alemanes y españoles. La represión de ‘Abd al-Krim no se hizo esperar, y las informaciones españolas muestran una purga de *muqaddamīn* en su fracción y en cabilas vecinas.

No obstante, el calificativo de rebeldes del que gozaban los Darqāwa y la desconfianza que generaba esta cofradía entre los servicios de información españoles les llevó a relacionar a ‘Abd al-Krim con la *ṭarīqa*, afirmando que pertenecía a la misma. Esto podría ser cierto, puesto que no era extraño que los fieles estuvieran afiliados a más de una cofradía (aunque la Tiyāniyya sí exigía fidelidad exclusiva a la *ṭarīqa*). Además, la Darqāwiyya era la que contaba con más adeptos en su tribu y en su fracción, y ‘Abd al-Krim podría haber asistido anteriormente a sus reuniones o mantener relaciones con algunos personajes influyentes (incluso para facilitar la recluta y hacer propaganda de su causa). Levi-Provençal afirma que estaba

62 Regional de Gomara, s.a., 11.

63 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos 1912-1956*, 349.

aflorado a la *zāwiya* de Madaghra y por eso vestía el turbante verde, símbolo distintivo de la rama⁶⁴.

Ya nos hemos referido anteriormente a la situación de la *zāwiya* madre de la *tarīqa* y a su *shaykh*, ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, uno de los personajes más influyentes de la cabila⁶⁵. Como ya hemos visto, tras el establecimiento del Protectorado, la cofradía había entablado buenas relaciones con las autoridades francesas y ya en 1915 era su principal cliente e influencia en la tribu⁶⁶. Se trataba de una zona con una buena producción agrícola, necesaria para el abastecimiento del ejército que levantaría ‘Abd al-Krim, así como una zona de paso fronteriza entre ambos Protectorados y entre el llano y la montaña rifeña. Aunque en un principio el *sharīf* se había mostrado dispuesto a colaborar con ‘Abd al-Krim, similares razones que habían llevado a los Darqāwa del noroeste a no colaborar con el líder rifeño aparecieron en este caso: el temor a la confiscación de sus bienes habices para alimentar la economía de guerra; la ideología de influencia de la *salafīyya* y su oposición

a las cofradías y al culto de los santos y, en este caso, el temor a las represalias del colonialismo francés.

Una vez que fue imposible ganar su apoyo, ‘Abd al-Krim comenzó a hacer propaganda contraria a los Darqāwa y limitar su influencia en la tribu, en algunas ocasiones mandando a eliminar algunos personajes influyentes. La animadversión que ‘Abd al-Krim sentía por el *sharīf* al-Darqāwī era tal que se refería a él como *‘aduw al-rahmān* (“enemigo del clemente”) en lugar de ‘Abd al-Raḥmān (“siervo del clemente”) ⁶⁷. ‘Abd al-Krim recorría las tribus limítrofes del río Wargha (la frontera natural entre ambos Protectorados en la región) buscando atraerlas a su causa y contrarrestar así la influencia del *shaykh* al-Darqāwī. Los franceses tomaron la iniciativa, y a finales de mayo de 1924 una columna ocupó las regiones al norte del Wargha, con el objetivo de controlar el abastecimiento de víveres del Rif y dar un pretexto a ‘Abd al-Krim para actuar. El ambiente en la tribu era cada vez más tenso, y se sucedían los enfrentamientos entre los partidarios de ‘Abd al-Krim, que consideraban que el *shaykh* había vendido su tribu a los franceses, y los de al-Darqāwī, cada vez más escasos. Al comenzar 1925 al-Raysūnī fue capturado en Tāzrūt a medida que

64 *Ibid.*, 351.

65 Sobre el papel del *shaykh* al-Darqāwī como apoyo a los planes coloniales franceses: Mohammed Jarsis, “Mawqif al-zawāya min ḥarakāt al-mujāhid Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Khattābī”, *Nadwa al-Muqāwama al-Waṭaniyya bi-l-Yihād al-Husayma wa-Tāzā wa-Tāwnāt* (Rabat: Manshurāt al-Mandūbiyya al-Sāmiya li-qudma al-Muqāwimīn wa-Jaysh al-Tahrīr, 2001): 256.

66 Mustapha al-Rāyis, 2016, 22-38.

67 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 351.

los españoles se retiraban de sus posiciones; la situación inquietaba cada vez más a Francia, que ya tenía otros frentes abiertos.

Con el inicio de 1925 llegaron también las hostilidades entre franceses y elementos de los Banī Zarwāl, si bien quienes dirigían los ataques eran los rifeños. El 12 de abril ‘Abd al-Krim se decidió a atacar la tribu; el 15 de abril prendió fuego a la *zāwiya* Darqāwiyya de ‘Amyūtṭ, y el *shaykh* al-Darqāwī se refugió en zona francesa, en Fez. En apenas unos días ‘Abd al-Krim había ocupado toda la tribu, y para finales de mes, había tomado casi la totalidad de las tribus del Wargha. La gran ofensiva bien coordinada sobrepasó las expectativas y las delgadas líneas de defensa francesas en la zona, y en pocos días las tropas de ‘Abd al-Krim se encontraban a treinta kilómetros de Fez, amenazando la autoridad francesa y la legitimidad del sultán, títere de Francia. La ofensiva rifeña había sido abrumadora, y para detenerla, Francia recurrió a un llamamiento del sultán por todas las tribus leales para la recluta de voluntarios, que resultó ser un éxito⁶⁸. Esta política, junto con el inicio de la colaboración franco-española en junio de 1925, que obligaba a Primo de Rivera a reconsiderar su posición abandonista, marcó el principio del fin del proyecto de ‘Abd al-Krim.

La colaboración de franceses y españoles fue cercando a ‘Abd al-Krim en una zona cada vez más reducida del Rif, perdiendo posiciones progresivamente. El líder rifeño se rendiría el 26 de mayo de 1926 a los franceses, pues bajo ningún concepto quería entregarse a los españoles⁶⁹. Con la firma del tratado de Bāb Tāza en 1927 concluiría la llamada «pacificación» de la zona del Protectorado español de Marruecos.

3.3. El colonialismo en práctica: la *ṭarīqa* y la DAI

La política del Protectorado español estaba dominada, como hemos señalado con anterioridad, por el estamento militar. Este daba prioridad a la seguridad y el control y espionaje de la población, buscando desmantelar los focos de resistencia a la autoridad colonial, y dejando en segundo plano los trabajos para la mejora de infraestructuras, sanidad, educación y cultura del territorio y la población. Desde un primer momento, la Alta Comisaría y la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) estuvo en manos de cargos militares, explicada por el antecedente y la experiencia en la zona de las comandancias de Ceuta y Melilla y por la política de dar prioridad a acabar con la disidencia y asegurar el cese de hostilidades para poder desarrollar posteriormente las labores de gobierno.

68 David S. Woolman, *Abdelkrim y la guerra del Rif* (Barcelona: Oikos-Tau, 1971): 190.

69 Madariaga, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*, 283.

El sistema de intervención podría considerarse la espina dorsal del Protectorado español en Marruecos, y sus agentes, los interventores, constituían el elemento clave para la política de penetración española y control del territorio y la población⁷⁰. Aunque existieron agentes españoles que aprendieron y se interesaron por Marruecos, lo cierto es que, hasta la creación de la Academia de Interventores en 1947, la mayoría de los españoles destinados a la intervención en las cabilas no estaban suficientemente preparados para su labor. Uno de los puntos sobre los que se insistía a los interventores en el aspecto de la penetración y del gobierno era mantener, al menos la ficción, del ejercicio de poder indirecto, dejando que fueran el caíd y los notables de la cabila quienes ejercieran el gobierno y el control directos, pero asegurando el cumplimiento de los intereses españoles.

La figura fundamental del interventor era la encargada de múltiples funciones en la cabila: en colaboración con el caíd, afín a España, debía ocuparse de numerosas tareas (administración, necesidades, mejoras, información y espionaje, ambiente de la cabila...) y de informar periódicamente a sus superiores para obtener así un conocimiento completo y detallado de toda

la zona. Debía aparecer ante los cabileños como el ejemplo de la «acción civilizadora» de España en Marruecos, al mismo tiempo que debía tratar de mejorar la situación de múltiples aspectos de la cabila en la que estaba destinado. Otra de sus funciones era realizar una labor de control y espionaje de posibles descontentos y levantamientos, que quedaría reflejada en informes periódicos enviados a sus superiores. La política de la Alta Comisaría de la penetración pacífica consistía en atraer a los caídes, jefes religiosos y notables de las distintas cabilas a su influencia (a base de pagos, regalos, privilegios...) para poder establecer enclaves en las distintas zonas e ir penetrando en el territorio. La colaboración con los jefes locales y regionales como medio eficaz de asegurar la labor protectora sería una constante en el discurso colonial a lo largo de todo el Protectorado:

«Una de las bases en que debe descansar la política indígena, es la penetración con todo movimiento y evolución de las cofradías musulmanas —ya que éstas llevan anejos los del Cherifismo y el Morabatismo—, así como de sus cofrades, cuyo poder y ascendencia sobre la masa, hacen que en un momento dado, pueda ser el verdadero peligro de la paz actual del protectorado [...]»⁷¹.

70 José Luis Villanova, *Los interventores: la piedra angular del Protectorado español en Marruecos* (Barcelona: Bellaterra, 2006).

71 José Rodríguez Erola, «Estudio sobre los chorfa Ajamelichen», *Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52* (Alta Comisaría de España en Marruecos, Tetuán, 1952): 82.

Con los líderes de las distintas ramas de la Darqāwiyya no fue distinto, y desde el establecimiento del Protectorado, las autoridades coloniales entraron en contacto con los *shuyūkh*, buscando atraerlos a su causa para que facilitasen la penetración en las distintas cabilas en las que contaban con *ṣawāya* bajo su autoridad. La estrategia colonial se basaba en ayudar al Majzén a establecer el control sobre «sus» territorios (valiéndose de la teoría colonial de la dicotomía *makhzan-sība*) y al mismo tiempo fragmentar las posiciones de los jefes de las cabilas, mediante promesas de cargos políticos, regalos y pagos periódicos⁷². No obstante, pese a la colaboración de sus líderes, los servicios de información españoles vigilaban muy de cerca la cofradía y las actividades de sus afiliados. Prueba de ello es la numerosa documentación producida en los años del Protectorado y recogida en el Archivo General de la Administración (AGA). Las autoridades seguían desconfiando de la organización, posiblemente fruto de la visión negativa heredada de la historiografía francesa de la que ya hemos hablado. Buena muestra son los informes de las intervenciones regionales sobre las cofradías:

« [...] La influencia de los Darkauas se tiene por considerable en toda la región Noroeste siendo o pudiendo considerarse como la última cofradía activa y vital y

que las enseñanzas de los Chejes Sufistas es sobre todo el medio de reunir a cuantos elementos de resistencia existen contra la penetración extranjera, aun cuando los jefes probablemente no se forjaran ilusiones sobre el éxito posible de sus esfuerzos y viven de la esperanza que hacen nacer y arraigar en los espíritus⁷³».

Pese a la estrecha vigilancia (fruto de informadores y confidentes de las cabilas y las ciudades), las autoridades españolas consideraban necesaria la atracción de la cofradía a sus intereses, y ganarse a sus líderes, al igual que a los notables de las cabilas, mediante regalos, privilegios y «donaciones» para restaurar sus edificios religiosos y mantener sus actividades.

4. Después de la «pacificación»: la cofradía en el punto de mira

Tras el fin de la guerra del Rif, y aunque quedaban focos de resistencia en las zonas montañosas, las intervenciones recompusieron el sistema de alianzas políticas que habían comenzado a establecer durante los primeros años. No obstante, el control recuperado sobre la zona seguía siendo precario e incompleto, y la actitud de vigilancia y desconfianza en la cofradía continuó imperando en la administración colonial. La visión negativa y generalizadora

72 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 140.

73 Oficina Central de Intervención y Tropas Jalfianas de Melilla, *Kabila de Beni Sicar, julio 1928* (Caja MK-3. Expd. 6, AFR, AGA).

de los oficiales coloniales de los adeptos a la cofradía y sus líderes siguió marcando las pautas de actuación, tal como reflejan los manuales de formación para los interventores de la época⁷⁴.

El aumento del número de discípulos de la cofradía durante los años siguientes a 1927, fue entendido por los servicios españoles como la organización de una recluta para una posterior revuelta contra la presencia colonial⁷⁵. Como medidas, además de la intensificación de la vigilancia de los cofrades más relevantes, la DAI ordenó la restricción de la *ziyārāt* para la recaudación, que podrían efectuarse únicamente durante la fiesta del Mawlid⁷⁶. Mientras que las autoridades españolas buscaban atraer a estos líderes, la libertad de acción y movimiento que se les permitía era limitada⁷⁷. Este

temor se basaba en que los líderes de las *zawāya* aprovechaban estas visitas para fomentar la disidencia y tratar de organizar un levantamiento contra la presencia española, que ejercía un control débil sobre buena parte del Rif central y la zona oriental (donde había aumentado el número de adeptos a la Darqāwiyya). Tampoco les interesaba a las autoridades un aumento en los ingresos y adeptos de la cofradía, puesto que restringir las visitas y la recolección de donaciones serían buenas estrategias para evitar el crecimiento y los ingresos de la misma.

También la asistencia a la *imāra* y el volumen de adeptos que acudían a las peregrinaciones y mausoleos de la cofradía, suponían para las autoridades un medidor social de la importancia de la *tarīqa*. El control y la vigilancia se extendían a las tropas marroquíes, de quienes se recopilaba información sobre su afiliación a las distintas cofradías y posibles antecedentes; también se mantenía un control de algunos soldados y oficiales licenciados que tomaban parte activa en la vida de las *zawāya* o que destacaran por su proselitismo.

4.1. La rebelión de Bāb Tāza

La rebelión de Bāb Tāza es un conocido intento fallido de sublevación en el Protectorado durante el gobierno de la República. A finales de 1932, unos cabileños de Ajmas (en Chauen, Gommara), descontentos con el dominio

74 Isaías Rodríguez Padilla, "Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfás, zauias y santuarios", *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención* (Ceuta, 1930): 11.

75 En el Archivo General de la Administración (AGA) se pueden encontrar numerosos ejemplos de este control y desconfianza, como la carta de un teniente coronel de Villa Sanjurjo al Inspector General de Intervención y Tropas Jalifianas, a 3 de marzo de 1930: «[...] en la Yemaa de Tigar (Beni Uriaguel), casi todos son fokara, muy fanáticos, que se pasan la vida pidiendo a Dios que el Majzen español se marche. Todos son de la cofradía de Darkaua» (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA).

76 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 353.

77 Carta de G. Benito a los jefes de las cinco centrales, Inspección de Intervenciones, 2ª sección, 3ª división, 3 de agosto de 1929 (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA).

español, se habrían puesto en contacto con el *sharīf* de Tugan, que a través de sus lazos en Tánger (el parentesco que le unía a Bin Ṣiddīq) habría conectado a los cabileños con los franciscanos de la ciudad internacional. Estos, contrarios a la política anticlerical del gobierno republicano, habrían tramado un complot junto con algunos elementos anarcosindicalistas para sublevar a las cabilas contra la autoridad colonial. Los franciscanos habrían transportado armas a los rebeldes, pero al no recibir el pago, la entrega no se produjo. Finalmente, el interventor de Ajmas descubrió el complot y el intento de revuelta⁷⁸. Los servicios de información españoles recogen algunos testimonios que implicaban a Bin Ṣiddīq en el complot, pero no queda clara la participación de los franciscanos (o quizá los documentos que implicaban a la orden fueron eliminados⁷⁹).

Al parecer, la posible implicación del *sharīf* darqāwa habría hecho estrechar la vigilancia en torno a él y a su círculo más estrecho. Su primo, Sīdī ‘Arafa, había sido encarcelado, aunque poco tiempo después Bin Ṣiddīq logró su puesta en libertad y el fin de la vigilancia sobre sus padres⁸⁰. La participación

en la tentativa de rebelión consolidó la imagen negativa y la desconfianza de los darqāwa como conspiradores, y el *sharīf* se benefició de la competencia política entre franceses y españoles por hacerse con sus servicios (información, contactos con otras *zawāya*) y atraerlos para sus propósitos⁸¹.

Es destacable la condición heterogénea de los participantes en la rebelión (cabileños descontentos, la Iglesia católica y la extrema izquierda española), que rompen una vez más con las posiciones y actitudes maniqueas a las que se adecua en ocasiones el discurso histórico. Sin embargo, una vez acabada la guerra civil, el régimen franquista reescribiría el incidente eliminando a los franciscanos de la ecuación:

«Con la proclamación de la funesta República y la marcha precipitada de Capaz, cambian las cosas en Gomara, y aprovechando hábilmente las circunstancias, vuelven los tuchganis a sus andadas, se restablecen las relaciones con el Cherif Ben Seddik de Tánger, los correos van y vienen constantemente, se acentúan sus trabajos en las cabilas y sus propagandas antiespañolas, aparecen pronto a germinar nuevamente⁸²».

Las elecciones españolas de 1934 dieron el triunfo a la Confederación

78 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 161.

79 Carta del teniente coronel Puig García, Jefe de la Oficina Mixta de Información de Tánger (Caja 1268, IDD13, AFR, AGA).

80 En el AGA se conserva su ficha de detención, que recoge parentesco, filiación, fisionomía y antecedentes (Caja 64/686, AFR, AGA).

81 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 354.

82 Regional de Gomara, s.a., 12.

Española de Derechas Autónomas (CEDA), que volvió a colocar en sus puestos a oficiales próximos a la ideología derechista del nuevo gobierno. La utilización del Ejército de África y las tropas coloniales para suprimir la huelga minera asturiana de octubre de 1934 sirvió para comprobar su efectividad en la península, y este episodio convenció a los futuros golpistas de la necesidad de controlar unas tropas mejor entrenadas y preparadas que las peninsulares. El triunfo del Frente Popular en las elecciones de 1936, unido al descontento previo y a la creciente tensión entre grupos políticos radicalmente opuestos condujeron a España a una escalada de violencia política y social que culminó en el levantamiento de una parte del Ejército, fruto del complot de una serie de militares golpistas, que tenía su bastión y principal apoyo en el Protectorado y el Ejército colonial.

4.2. Los Darqāwa y la guerra civil española

Los militares que apoyaron el golpe de Estado eran oficiales que habían ascendido rápidamente en el escalafón por méritos de guerra durante la campaña del Rif⁸³, afines o que formaban parte de los africanistas,

que contaban con gran apoyo en el estamento militar y las clases altas españolas asentadas en Marruecos. Tras el levantamiento y durante la guerra civil, una de las principales preocupaciones de los sublevados era el mantenimiento del orden y la recluta de contingentes marroquíes que enviarían a combatir en la península⁸⁴. Para tal fin, se desarrolló una política de sobornos, engaños, castigos y represión, promesas políticas y la retórica de la «hermandad» que unía históricamente a españoles y marroquíes. En este aspecto, los líderes de las cofradías jugarían un papel determinante al oponerse o facilitar la recluta de tropas marroquíes para la guerra civil. Del mismo modo que con los notables de las cabilas, los mandos sublevados utilizarían sobornos y privilegios para conseguir que las cofradías como la Darqāwiyya no se opusieran a sus intenciones, y adoptarían una estrategia de oposición de las *turūq* a los líderes del nacionalismo marroquí de la zona norte. En un principio, los nacionalistas mantenían una posición contraria a la recluta, más por la negativa a que los marroquíes lucharan en una guerra que no defendía sus intereses, que por afinidad a un régimen o ideología de los contendientes. No obstante, con ellos también entablaron negociaciones los golpistas y se les

83 Agustín Blanco Izaga, Introducción a *El perro de kábila y otros registros etnográficos del protectorado de España en Marruecos*, de Emilio Blanco Izaga (Melilla: Servicio de Publicaciones de la UNED, 2013), 24-51.

84 José Luis Villanova, *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial* (Barcelona: Bellaterra, 2004): 186.

prometieron mayores libertades y participación en la política a cambio de que no obstaculizaran la recluta⁸⁵.

Tras la sublevación, los golpistas desarrollaron una intensa labor de propaganda en el Protectorado para legitimar su lucha a ojos de los marroquíes. El mensaje central se fundamentaba en que la República era un régimen contrario al Islam y las religiones, y que los marroquíes debían unirse a la lucha para combatir a los *kuffār*⁸⁶, infieles o «sin Dios». En la construcción de la retórica del «Otro» durante la guerra civil, se invirtieron los papeles establecidos hasta entonces fruto del prolongado conflicto, donde el cabileño era el «salvaje» que se oponía y combatía la labor civilizadora de España. El marroquí que combatía al lado de los «patriotas» pasaba a ser el «marroquí bueno», que luchaba contra los rebeldes que querían acabar contra la «verdadera» España⁸⁷. Los militares desarrollaron una estrategia de promoción de determinados ritos, como la peregrinación a La Meca o las fiestas del *mawlid* y de *ʿid al-kabīr*, la restauración de edificios

religiosos en ciudades y cabilas⁸⁸, y una intensa labor de propaganda que retrataba a Franco como protector de la religión. Se enviaba a las autoridades religiosas y algunos líderes nacionalistas a las ciudades más emblemáticas de Andalucía, reforzando esa «hermandad» hispano-marroquí⁸⁹.

El papel de las Intervenciones Militares sería fundamental para la recluta. Gracias a este sistema de alianzas, en el momento de la sublevación, la mayoría de los caídes y notables mantenían contactos con las Intervenciones y oficiales golpistas, que los utilizaron como método principal de recluta de tropas marroquíes. Además de los vínculos de los caídes y notables con los oficiales coloniales, que fomentaban la recluta a cambio de seguir percibiendo sus pagos y pensiones, otro de los vínculos determinantes a la hora de la sublevación y de la primera recluta era el establecido entre los oficiales españoles y las tropas coloniales, que «habían formado una comunidad de soldados en la que la fraternidad y la solidaridad eran más poderosas que la ideología o la política⁹⁰». El cerebro de la recluta fue el teniente coronel Juan Beigbeder, que contactó con los caídes de las ca-

85 Abdelmajid Benjelloun, *Le patriotisme marocain face au protectorat espagnol* (Rabat: El Maârif Al Jadida, 1993): 22-30.

86 Josep Lluís Mateo Dieste, «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado», *Awraq*, 5-6 (2012): 79-96.

87 Sebastian Balfour, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)* (Barcelona: Península, 2002): 514-515.

88 Mateo Dieste, «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado», 83.

89 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 163.

90 Balfour, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*, 505.

bilas y determinados jefes de cofradías para que justificaran la lucha como una guerra contra los infieles⁹¹. La adhesión de los notables del campo fue rápida, puesto que debían su posición a los militares, y gracias a los pagos periódicos y a la promoción de rituales religiosos y la restauración de sus edificios, los líderes de las cofradías contribuyeron a la recluta en suelo marroquí.

Se realizaron actos públicos y de propaganda que mostraban la adhesión de los notables y autoridades religiosas marroquíes al bando franquista, como la congregación de los representantes de los partidos y cofradías religiosas en diciembre de 1937 en Tetuán⁹². Entre estos líderes religiosos se encontraba el *shaykh* al-Ḥarrāq de Tetuán, que apoyó desde el primer momento al bando sublevado y contribuyó a la recluta en las cabilas donde ejercía su influencia. Como una de las *ṭurūq* más influyentes de la zona, la *zāwiya* de Tetuán mantenía importantes contactos con las autoridades y oficiales del Protectorado desde su instauración, y durante los años anteriores a la proclamación de la República, su *shaykh* y sus discípulos, muchos de ellos pertenecientes a la élite intelectual de la ciudad, se beneficiaban

de las buenas relaciones con los militares. Aunque estaban bajo la vigilancia de los servicios de información, como la mayoría de personajes influyentes, esto no era obstáculo para que ambas partes se beneficiaran. Tratando de anular la influencia de los líderes nacionalistas del norte, Beigbeder pensó en crear un partido político basado en las cofradías que pudiera competir con el partido de ‘Abd al-Jaliq Torres, el joven líder nacionalista tetuaní. Para ello, propuso a ‘Idrīs al-Ḥarrāq la creación del partido religioso *Ḥizb al-Islāḥ al-Dīnī* (Partido de Renovación Religiosa)⁹³. Sin embargo, la medida no tuvo el éxito esperado y la propuesta no llegó a buen puerto.

Los esfuerzos republicanos por obstaculizar la recluta en el Protectorado español fueron escasos y no tuvieron éxito, debido a la preponderancia de oficiales afectos a la sublevación y a la prioridad que dio el gobierno a intentar controlar la situación en la península. Una delegación de nacionalistas marroquíes se entrevistó con el gobierno republicano para hostigar a los insurrectos y contrarrestar la recluta, a cambio de un acuerdo para conceder en la zona una amplia autonomía política y administrativa, pero no tuvo éxito. El gobierno estaba dispuesto a realizar algunas reformas y concesiones, pero no a promesas

91 Mateo Dieste, “Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del Sharif darqāwa Bin Sadiq”.

92 “Imponente acto de adhesión musulmana”, *La Gaceta de África*, 7 de diciembre de 1937, Tetuán. La noticia también apareció en otros periódicos del norte de Marruecos como *El Telegrama* del Rif.

93 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 355-356.

de orden y política general⁹⁴. A principios de 1937, Carlos Baraibar, periodista y político socialista, amigo y partidario de Largo Caballero, viajó a Tánger con el propósito de sublevar las cabilas del Rif. Se entrevistó con el presidente del Gobierno francés tras su visita a Marruecos, y pese a que parece que se iniciaron gestiones con los nacionalistas marroquíes de la zona francesa, el gobierno galo dejaría hacer pero no se comprometería a ningún tipo de ayuda, y con la condición de que este intento no fomentara movimientos independentistas en Marruecos. El proyecto fracasó cuando el gobierno republicano cayó cuando aún no se habían concluido las negociaciones⁹⁵.

Tánger, por su condición de ciudad internacional y por quedar fuera de la administración directa de los sublevados, fue la ciudad donde se refugiaron muchos de los españoles y marroquíes de la zona española afectos al gobierno republicano o que huían de la represión franquista. El *sharīf* Aḥmad Bin Ṣiddīq, que vivía en Egipto y estudiaba en la universidad de al-Azhar, había vuelto para sustituir a su padre en 1936 en la dirección de la *zāwiya*. Como nuevo líder religioso influyente, en pocos meses se vio envuelto en una compleja

red de poderes, y entabló contactos con ambas partes del conflicto, manteniendo un doble juego de alianzas y lealtades. El nuevo *shaykh* también fue, como el resto de líderes religiosos, objetivo de la política de Beigbeder, que le otorgó importantes sumas de dinero y promesas de tipo político a cambio de fomentar la recluta. La DAI se enteró de sus contactos con los republicanos de Tánger, que intentaban fomentar una sublevación en la zona, y ordenó la ocupación de la *zāwiya* de Tusgan en septiembre de 1936, cuando Bin Ṣiddīq se negó a obedecer al Alto Comisario⁹⁶. Al evitar cumplir las órdenes de las autoridades franquistas, los sublevados aplicaron otros medios de presión y establecieron controles para impedir que los cofrades de la zona española accedieran a la *zāwiya* de Tánger, mientras la DAI creía que la influencia francesa sobre la *zāwiya* madre perjudicaría la recluta:

«No debemos descuidar las más nimias actividades Darkauas: el darkau es enemigo nuestro apoyado por el francés que indudablemente es uno de sus más influyentes resortes, la *zāwiya* de Amjot, de gran abolengo religioso y a la que todos acatan con veneración podría originarnos serios contratiempos, que es necesario evitar⁹⁷».

94 Manuel Azaña, *Obras Completas*, IV (México: Ediciones Oasis, 1968).

95 Mustapha El Merroun, *Las tropas marroquíes en la guerra civil española 1936-1939* (Madrid: Almena, 2003): 25.

96 Mateo Dieste, "Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del Sharif darqāwa Bin Saddiq," 230.

97 Regional de Gomara, s.a., 13.

Las autoridades franquistas temían que Bin Şiddīq contactara con los republicanos y actuara en contra de la recluta de tropas marroquíes, e ideó el subterfugio de enviarle a Egipto en calidad de embajador del jalifa de la zona española a principios de 1938⁹⁸. Esta maniobra buscaría también reducir la influencia de Bin Şiddīq y desprestigiarle para atacar a la red social que mantenía en Tánger y en las cabilas. No obstante, el *sharīf* no resultó demasiado mal parado, puesto que su prestigio como hombre de religión y sus importantes contactos mantuvieron su buena reputación a ojos de sus cofrades. Pese a los intentos de los sublevados por cortar sus lazos con los republicanos, en 1938 hubo otro intento de sublevar a las cabilas cuando el coronel republicano Vicente Guarnier viajó a Tánger y contactó con el *sharīf*. Guarnier cuenta los detalles de la operación en su libro⁹⁹, y cómo Bin Şiddīq, a cambio de una importante suma de dinero, ayudó en el contrabando de armas, que fueron escondidas en los sótanos del Teatro Cervantes¹⁰⁰, y a su depósito en Cabo Espartel. Pero la operación fracasó a causa de un tiroteo con los guardias fronterizos, que tuvo como consecuencia la fuga y traición de muchos implicados marroquíes,

que entregaron sus armas al representante franquista de Tánger¹⁰¹. Un último intento de revuelta tuvo lugar en 1939, que con el apoyo de submarinos franceses y británicos, habrían desembarcado seis mil fusiles para fomentar la revuelta en la zona franquista de Marruecos. Este intento tampoco tuvo éxito, mientras los franceses seguían pagando a Bin Şiddīq para que hiciera propaganda a favor de la revuelta, y los republicanos hicieron lo propio con los caídos de algunas cabilas¹⁰².

4.3. La Darqāwiyya y el nacionalismo marroquí: «la conspiración darqāwī»

Desde finales de los años veinte y principios de los treinta del siglo XX, el incipiente movimiento nacionalista marroquí del norte hizo su aparición en la escena política del Protectorado. Las primeras manifestaciones del movimiento nacionalista del norte tuvieron un carácter fundamentalmente cultural, surgidas durante los años veinte y gracias sobre todo a ‘Abd al-Salām Bannūna, destacado miembro de la burguesía tetuaní¹⁰³. Las manifestaciones políticas aumentarían a principios de los años treinta como reacción al Dahir Bereber del mismo año, si bien en un

98 Federico Vidal, “Religious Brotherhoods in Moroccan Politics”, *Middle East Journal* (1950): 437.

99 Vicente Guarnier, *Cataluña en la guerra de España, 1936-39* (Madrid: G. del Toro, 1975).

100 *Resumen de un intento de revuelta* (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

101 El Merroun, *Las tropas marroquíes en la guerra civil española 1936-1939*, 26.

102 Caja 2460, AFR, AGA.

103 María Rosa de Madariaga, *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas marroquíes en la guerra civil* (Barcelona: Martínez Roca, 2002): 207.

primer momento no abogaban por la independencia, sino por las concesiones progresivas en materia política de educación, economía y cultura, colaborando con la administración española¹⁰⁴. Debemos entender el término nacionalista enmarcado en un movimiento panarabista y panislámico, como respuesta al colonialismo, distinto al sentido del término europeo¹⁰⁵. Tras la muerte de Banūna en enero de 1935, ‘Abd al-Jaliq Torres asumió el liderazgo del movimiento nacionalista, y accedió a colaborar con la sublevación franquista, de la que esperaba mayores concesiones en materia política, fruto de las promesas que los golpistas le habían hecho para que no entorpeciera la recluta de marroquíes para la guerra¹⁰⁶. Las autoridades franquistas eran conscientes de la creciente popularidad e influencia que tenía el movimiento nacionalista de la zona norte, hasta el momento limitado a las ciudades, y buscaría, mediante diversas estrategias, detener su extensión a las cabilas y obstaculizar una posible cooperación con otros sectores sociales marroquíes.

Además de recurrir a los notables y *shurafā*, los sublevados contactaron con los líderes nacionalistas del norte de Marruecos para asegurarse de que

estos no actuaban en contra de sus intereses¹⁰⁷. Sin embargo, finalizada la guerra civil, estas promesas no se cumplirían, y los nacionalistas estarían en el punto de mira de los servicios de información españoles¹⁰⁸, como ya lo estaban los líderes y personajes influyentes de las cofradías. Una de las medidas para contrarrestar la influencia de Torres y su partido sería la creación del ya mencionado Partido de Renovación Religiosa cuyo líder sería el *shaykh* de la Darqāwiyya de Tetuán, enmarcado dentro de una estrategia para evitar que el nacionalismo se extendiera a las cabilas¹⁰⁹, donde residía la mayor parte de la población y donde habían surgido las principales resistencias contra el dominio colonial.

Tanto en la zona gala como en el Protectorado español, las autoridades adoptaron la estrategia de oponer a las distintas *zawāya* con el creciente movimiento nacionalista. Los colonizadores interpretaron una vez más las divisiones religiosas entre nacionalistas y ‘*ulamā*’, por un lado, y cofradías y *shurafā*’ por otro, como una dicotomía

104 *Ibíd.*, 208-210.

105 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 283.

106 Madariaga, *Los moros que trajo Franco*, 231.

107 Benjelloun, *Le patriotisme marocain face au protectorat espagnol*, 25.

108 Numerosos documentos sobre prohibiciones de prensa nacionalista, vigilancia de personajes influyentes del norte marroquí y sus contactos con nacionalistas egipcios (Caja M223, IDD13, AFR, AGA).

109 Abdelmajid Benjelloun, “Le mouvement nationaliste marocain de l’ancienne zone nord et les Jbala” en *Jbala-Histoire et Société. Études sur le Maroc du Nord-ouest*, Ahmed Zougari y Jawhar Vignet-Zunz (París: C.N.R.S., 1991): 91-122.

simplista. Pasaron de considerar a las *ṭurūq* como una fuerza que se oponía al colonialismo a verlas como las garantes del orden y la tradición, con el objetivo de oponerlas al incipiente nacionalismo. Aunque ambas partes seguían en el punto de mira de los servicios de información, comenzaron a utilizar a las cofradías como freno a la extensión de los *waṭaniyyīn* por las cabilas¹¹⁰. El *shaykh* darqāwa de Tánger, pagado por los españoles, atacaba en sus prédicas a los nacionalistas, mientras persistían los rumores de la creación de un partido político basado en las cofradías, que unificaría a la Kattāniyya de Fez con la Darqāwiyya de Tánger¹¹¹. En otoño de 1946 el *sharīf* Bin Ṣiddīq se entrevistaba con el Alto Comisario para prestar su colaboración y obstaculizar la labor de los *waṭaniyyīn*¹¹². También los Darqāwa de Tetuán realizaban una «intensa labor de propaganda favorable a España por las cabilas¹¹³».

No obstante, esta interpretación simplista y dicotómica de las formas de creencia y participación de la religión no era real, y podemos encontrar numerosos ejemplos en los que ambas

partes estuvieron interrelacionadas. Hasta el momento, muchos de los ‘*ulamā*’ que habían introducido las ideas reformistas en Marruecos y procedían de linajes de *shurafā*, eran miembros de alguna cofradía o toleraban y aceptaban el culto a los santos. En muchas ocasiones ambos movimientos formaban un continuo, como en el caso de Tuhāmī al-Wazzānī, miembro del Partido Reformista y procedente de una de las familias de *shurafā* más famosas de Marruecos, que pertenecía a la Ḥarrāqiyya de Tetuán, pese a la posición contraria al nacionalismo de su *shaykh*, Ṣīdī ‘Idrīs¹¹⁴. También ‘Abd al-Salām Banūnna, uno de los primeros nacionalistas de la zona norte, asistía con su hijo a las reuniones de la Darqāwiyya en la cabila de Bani Hasan¹¹⁵, que era una *zāwiya* cliente de la Ḥarrāqiyya.

Una buena muestra del contacto y la colaboración entre los líderes religiosos, en concreto de la Darqāwiyya, y los *waṭaniyyīn*, fue el episodio que los servicios de información españoles denominaron «conspiración darqāwa», que tuvo lugar a principios de 1950 y que muestra las relaciones múltiples que existieron entre ambos grupos, más allá de la postura oficial de competencia y oposición.

110 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 276.

111 *Información de Larache* (12 de agosto de 1947) (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

112 Intervención Territorial de Yebala, “Resumen territorial sobre la situación política en general”, 31 de diciembre de 1946 (Caja 3007, IDD13, AFR, AGA).

113 Intervención territorial de Yebala, 1946.

114 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 286.

115 Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, 286.

Desde los años treinta del siglo XX, el número de adeptos a las cofradías en general, y a la Darqāwiyya en particular, había ido disminuyendo progresivamente¹¹⁶. A su vez, los cofrades estarían divididos en las *zawāya* de las distintas ramas de la cofradía. Los datos recogidos muestran una gran fragmentación incluso dentro de una misma cabila, siendo las más disputadas las cabilas de Yebala y Gomara, repartidos entre los leales a al-Ḥarrāq, Bin Ṣiddīq y Bin ‘Ayība¹¹⁷. La llamada «conspiración darqāwa» podría haber sido fruto de tres factores: las relaciones y contactos que existían entre nacionalistas y cofradías, más allá de la oposición a simple vista; el recrudecimiento de la política de la DAI con respecto a los *waṭaniyyīn*, y la decadencia progresiva que sufrían las *turūq*. Este episodio aparece documentado como un intento de introducción de armamento de forma clandestina desde Tánger en febrero de 1950, con implicación de cofrades de la Darqāwiyya y nacionalistas marroquíes. También se hace una referencia escueta a otro intento anterior de revuelta, en el verano de 1949 y coincidiendo con los

festejos por la boda del jalifa de la zona española, con focos en Yebala, Chauen y el Lucus¹¹⁸.

Un informe de la Comisaría de Seguridad del 23 de febrero de 1950 recoge una conversación (por medio de un intérprete, que sería el confesor de los hechos) entre un español, aquí llamado Carlos, y el *sharīf* Bin Ṣiddīq, en la que intentarían sublevar a las cabilas de la zona española contra la autoridad franquista, apoyados por «elementos subversivos en la disidencia¹¹⁹». El supuesto líder de la revuelta sería un antiguo general republicano exiliado en París, que le habría dado al *sharīf* dinero para sobornar a los notables de las cabilas, y armas para iniciar la revuelta. Bin Ṣiddīq fue juzgado y encarcelado, al igual que varios de sus familiares y de su círculo cercano. Hubo varios condenados a prisión, y tres militares marroquíes implicados fueron juzgados en Consejo de Guerra¹²⁰. También aparecían como implicados en la revuelta los dirigentes del Partido Reformista Marroquí, refugiados en Tánger, ‘Abd al-Jaliq Torres y Mahdī Bannūna. Durante el juicio, Bin Ṣiddīq acercó más su postura a los nacionalistas, a quienes oficialmente había atacado en sus prédicas en

116 “Mapa de las distintas cofradías en zona española”. La Darqāwiyya contaría con 2.229 en Yebala, 183 en el Lucus, 818 en Gomara, 1.849 en el Rif y 6735 en el Kert, formando un total de 11.814 adeptos en la zona española de 1946 a 1948. Se trata de una cifra considerablemente inferior a las recogidas en años anteriores (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

117 “Informe sobre cofradías religiosas” (1944) (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

118 “Complot darcaui” (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

119 “Complot darcaui” (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

120 “Complot darcaui” (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

tiempos anteriores, y se declaró como único culpable de la conspiración¹²¹.

Parece muy probable que, ante el auge del movimiento nacionalista, que gozaba cada vez de más apoyo, y la progresiva decadencia de la influencia de las cofradías, el habilidoso *sharīf* habría querido acercar posturas con los *waṭaniyyīn*, para lo que se habría declarado culpable del incidente de 1950, ganándose el favor de la opinión pública marroquí. De todas formas, mediante estos ejemplos queda patente que no existió un único aspecto de oposición en las relaciones entre nacionalistas y líderes religiosos, tal como pretendían las autoridades coloniales al oponer sus posturas. Existió, como hemos visto, un contacto mayor y una colaboración contra el régimen colonial, que era precisamente lo que las autoridades trataban de evitar, puesto que constituían dos de las fuerzas sociopolíticas y religiosas más importantes de Marruecos.

5. Conclusiones

Los trabajos de la historiografía colonial realizados por los investigadores franceses, y más tarde por los españoles, confirman la preocupación de las administraciones del Protectorado por controlar las cofradías musulmanas. Por sus vínculos interregionales y que sobrepasaban las fronteras

coloniales, además de por su plasticidad y adaptación a la situación sociopolítica cambiante, estas instituciones eran vistas como una amenaza a la empresa colonial. Esta inquietud queda plasmada en la visión negativa que los autores coloniales tenían de las *ṭurūq*, vistas como organizaciones xenófobas y contrarias a la autoridad y al «progreso y la civilización».

En relación con su aparición y desarrollo, la Darqāwiyya conoció una rápida extensión por todo el norte de África gracias a la cantidad de discípulos que congregó al-Darqāwī. Fruto de este rápido crecimiento y expansión, a la muerte del fundador, la mayoría de los centros que habían fundado sus discípulos se escindieron del original. Debido a esta fragmentación, no es posible hablar de una acción o política conjuntas de la *ṭarīqa*, como no es posible hablar tampoco de un único liderazgo. Como consecuencia, cada centro influyente siguió las políticas de sus líderes, que actuarían en consecuencia siguiendo la situación sociopolítica del momento. Una gran parte de los notables y líderes religiosos de las cabilas adoptaron una estrategia de supervivencia, y acabaron aceptando, en muchos casos con recelo, la cooperación con la administración colonial.

La pauta principal de las autoridades españolas del Protectorado en relación con las cofradías fue la

121 *Informe sobre el juicio a Bin Saddiq* (Tetuán, 8 de abril de 1950) (Caja 2784, IDD13, AFR, AGA).

desconfianza. Una de las características que más preocupaba al colonizador era la capacidad interregional de las *ṭurūq*, que trascendían las divisiones en cabilas y regiones administrativas, y creaban vínculos sociales y lazos políticos gracias a sus redes de *zawāya*, sus espacios de reunión, culto y formación. En la zona del Protectorado español de Marruecos, la política de la Delegación de Asuntos Indígenas, personificada en la figura del interventor de la cabila, consistió en atraer, mediante privilegios y promesas políticas y económicas, a los notables y líderes religiosos para facilitar la penetración en el territorio que buscaban dominar. No es posible hablar de una única política de la administración española con la Darqāwiyya, del mismo modo que no existió una política uniforme de la *ṭarīqa* con las autoridades.

Pese a la colaboración de algunas de las ramas de la Darqāwiyya con las autoridades españolas, la imagen negativa del darqāwī que la historiografía colonial francesa había creado continuó siendo la imperante. Ya hemos hablado de la imposibilidad de establecer un único perfil del adepto a la cofradía, pero ese estigma permaneció en el imaginario colonial, y podemos verlo cada vez que consultamos un documento de los servicios de información o alguna obra dedicada a la formación del personal de la administración.

En cuanto a la postura de la Darqāwiyya ante los movimientos de resistencia al colonialismo español en el norte de Marruecos, hemos visto que esta no fue homogénea. En este aspecto, podríamos concluir que más que la diferencia de ideas políticas o religiosas entre los líderes de la Darqāwiyya y los de la resistencia en el norte, lo que llevó a la *ṭarīqa* a la colaboración con el colonialismo fueron las represalias de al-Raysūnī y ‘Abd al-Krim, así como el temor a perder las ventajas económicas y los privilegios sociales de los que habían gozado tradicionalmente y que a su vez les reportaba la colaboración con el colonizador.

Durante la guerra civil española, la política del bando sublevado, que controlaba el Protectorado, consistió en atraer a los notables y líderes religiosos para que facilitasen la recluta de marroquíes para la guerra. Algunas *zawāya* como las clientes de la Ḥarrāqiyya se declararon afines al bando franquista y colaboraron en la recluta, mientras que otras como la Ṣiddīqiyya o la *zāwiya* de Tusgan mantendrían posturas más ambivalentes y utilizarían sus redes y contactos para desarrollar un doble juego político, al tratar con franquistas, republicanos y franceses. En este sentido, podemos asegurar que el doble juego fue mantenido tanto por los líderes de la *ṭarīqa* como por los colonizadores. A unos y otros les beneficiaban estas relaciones, pero al mismo tiempo

se desconfiaba de las verdaderas intenciones del otro; la DAI vigilaba a las cofradías mientras buscaba su colaboración, y los líderes de las *ṭurūq* recibían pagos y privilegios de la administración y actuaban orientados a mantener su prestigio, ampliar el número de seguidores o asegurar su existencia.

A mediados de los años veinte y treinta del siglo XX, con la aparición de un nuevo actor político como el nacionalismo marroquí, las autoridades coloniales se volvieron hacia las cofradías como medio de contrarrestar la creciente influencia de los *waṭaniyyīn*. Sin embargo, los contactos y las relaciones entre los líderes y discípulos de las cofradías y los *waṭaniyyīn* fueron más complejos de lo que la historiografía colonial refleja. Podemos poner como ejemplo el acercamiento del *sharīf* de Tánger a los nacionalistas durante sus declaraciones en el juicio por la llamada «conspiración darqāwa».

A modo de conclusión final, podemos decir que la Darqāwiyya ha sido una pieza clave en la historia religiosa y política de Marruecos. Desde su aparición, experimentó un rápido crecimiento y expansión gracias al elevado número de discípulos de su fundador. Por otro lado, su extensión por todas las clases sociales marroquíes puso a la cofradía en el punto de mira de las autoridades precoloniales y coloniales. Por el tiempo que les tocó vivir, sus

líderes se adaptaron a las circunstancias sociopolíticas del momento y la *ṭarīqa* desempeñó un importante papel en la política. La gran cantidad de personajes influyentes que pertenecieron a la *ṭarīqa* demuestra su importancia, y buena muestra de ella es la preocupación que despertó en las autoridades coloniales y que ha quedado plasmada en su producción historiográfica.

Bibliografía

- Al-Wazzani, Tuhami. *Az-Zāwiya*. Tetuán: Maktabat an-Nasr, 1942.
- Agherrabi, Najiba. *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī*. Rabat: Dar Lamane, 2010.
- Al-Rayis, Mustapha. *Idā,`āt hawla al-zawāya wa-Ṭuruqīyya zamān al-himāya*. Salé: “at Banī Yaznasin, Manshurat al-Zamān, 2016.
- Azaña, Manuel. *Obras Completas, IV*. México: Ediciones Oasis, 1968.
- Balfour, Sebastian. *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Barcelona: Península, 2002.
- Benjelloun, Abdelmajid. “Le mouvement nationaliste marocain de l’ancienne zone nord et les Jbala”. *Jbala-Histoire et Société. Études sur le Maroc du Nord-ouest*, Ahmed Zouggari y Jawhar Vignet-Zunz. París: C.N.R.S., 1991.
- Benjelloun, Abdelmajid. *Le patriotisme marocain face au protectorat*

- espagnol. Rabat: El Maârif Al Jadida, 1993.
- Blanco Izaga, Agustín. *Introducción a El perro de kábila y otros registros etnográficos del protectorado de España en Marruecos*. Emilio Blanco Izaga. Melilla: Servicio de publicaciones de la UNED, 2013.
- Central de Intervención de Melilla. 12 de marzo de 1928. Caja 1225, IDD13, AFR, AGA.
- Chandler, James A. "Spain and Her Moroccan Protectorate 1898-1927". *Journal of Contemporary History*, 10:2 (1975): 301-322.
- Chih, Rachida. "Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme". *Archives des sciences sociales des religions* 125, (2004): 79-98.
- _____. "Complot darcaui". Caja 2460, IDD13, AFR, AGA.
- _____. "Darcauas de Gomara". *Et-Tabyi, Retazos de historia marroquí*. Tetuán: Editora Marroquí, 1955.
- De Neveu, François Édouard. *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*. Argel: Adolphe Jourdan, 1846.
- Depont, Octave y Xavier Coppolani. *Les confréries religieuses musulmanes*. Argel: Adolphe Jourdan, 1897.
- Direction Générale des Affaires Indigènes. *Villes et tribus du Maroc*, VII: *Tanger et sa zone*. París: Ernest Leroux, 1921.
- Drague, George. *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*. París: Peyronnet, 1951.
- Eickelman, Dale F. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- El Merroun, Mustapha. *Las tropas marroquíes en la guerra civil española 1936-1939*. Madrid: Almena, 2003.
- Gabrielli, Léon. *Abdelkrim et les événements du Rif (1924-1926)*. Casablanca: Éditions Atlantide, 1953.
- García Figueras, Tomás. *Marruecos (la acción de España en el norte de África)*. Madrid/Tetuán: Ediciones Fe, 1941.
- Gilson Miller, Susan. *Historia del Marruecos moderno*. Madrid: Akal, 2015.
- Gilson Miller, Susan y Amal Rassam. "The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century". *The International Journal of African Historical Studies*, 16-1 (1983): 25-38.
- Guarner, Vicente. *Cataluña en la guerra de España, 1936-39*. Madrid: G. del Toro, 1975.
- Hammoudi, Abdallah. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Barcelona: Anthropos, 2007.

- “Imponente acto de adhesión musulmana”. *La Gaceta de África*, 7 de diciembre de 1937. Tetuán.
- Información de Larache*, 12 de agosto de 1947. Caja 2764, IDD13, AFR, AGA.
- Informe sobre cofradías religiosas (1944)*. Caja 2764, IDD13, AFR, AGA.
- Informe sobre el juicio a Bin Saddiq*. Tetuán, 8 de abril de 1950. Caja 2784, IDD13, AFR, AGA.
- Intervención Territorial del Lucus, Oficina de Beni Gorfet. “Estudio económico social de esta cabila, marzo de 1954”. Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA.
- Intervención Territorial de Yebala. “Resumen territorial sobre la situación política en general. 31 de diciembre de 1946”. Caja 3007, IDD13, AFR, AGA.
- Jarsis, Mohammed. “Mawqif al-zawāya min harakāt al-mujāhid Muḥammad ibn ‘Abd al-Karimal-Khattābī”. *Nadwa al-Muqāwama al-Wataniyya bi-l-Yihāt al-Husayma wā-Tazā wa-Tawnat*. Rabat: Manshurāt al-Mandūbiyya al-Sāmiya li-qudma al-Muqāwimīn wa-Jaysh al-Tahrīr, 2001.
- _____. *La France et la guerre du Rif 1921-1926*. Tánger: Alto-press, 2013.
- Ktiouet, Ahmed. *La Zāwiya Assidiqiya de Tanger*. Casablanca: Afrique Orient, 2010.
- La Martinière, Maximilien A.C.H.P. y Napoleón Lacroix. *Documents pour servir a l'étude du Nord Ouest Africain, Tome 1: Régions limitrophes de la frontière algérienne; les Rif, les Djebala*. Argel: Service des Affaires Indigènes, 1894.
- Madariaga, María Rosa de. *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas marroquíes en la guerra civil*. Barcelona: Martínez Roca, 2002.
- Lacroix, Napoleón. *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui*. Argel: Victor Heintz, 1902.
- Madariaga, María Rosa de. *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*. Madrid: Alianza, 2009.
- “Mapa de las distintas cofradías en zona española”. Caja 2764, IDD13, AFR, AGA.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. “Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del sharīf darqāwa Bin Saddiq”. *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*. Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez. Sevilla: Signatura Demos, 2011: 217-239.
- _____. “Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras

- e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado”. *Awraq*, 5-6 (2012): 79-96.
- _____. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes* (trad. Clemente Cerdeira). Madrid: Editorial Ibero-Africana-Americana, 1923.
- Michaux-Bellaire, Édouard. “Les Derqaoua de Tanger”. *Revue du Monde Musulman*, XXXIX (1920): 98-118.
- Montet, Édouard. “Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social”. *Revue de l’histoire des religions*, 45 (1902): 1-35.
- Mouliéras, Auguste. *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique, Deuxième Partie: Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)*. París: Challamel, 1899.
- Nadir, Ahmed. “Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)”. *Revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques*, 9:4 (1972): 819-872.
- Oficina Central de Intervención y Tropas Jalifianas de Melilla. *Kabila de Beni Sicar, julio 1928*. Caja MK-3. Expd.6, AFR, AGA.
- Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, Publicaciones. *Algunos datos sobre dar-kauas y aliuas, s.a.*
- Resumen de un intento de revuelta. Caja 2460, IDD13, AFR, AGA.
- Reysoo, Fenneke. *Pèlerinages au Maroc*. París: Editions de la Maison des sciences del’homme, 1991.
- Rinn, Louis. *Marabouts et khouan. Étude sur l’islam en Algérie*. Argel: Adolphe Jourdan, 1884.
- Rodríguez Erola, José. “Estudio sobre los chorfa Ajamelichen”. *Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52*. Alta Comisaría de España en Marruecos, Tetuán, 1952.
- Rodríguez Padilla, Isaías. “Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfas, zauias y santuarios”. *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*. Ceuta, 1930.
- Schaudt, Jacob. “Voyages au Maroc”. *Bulletin de la Société de Géographie d’Alger et de l’Afrique du Nord*, VI-III (1901): 233-269.
- Shinar, Pessah. “‘Abd al-Qadir and ‘Abd al-Krim Religious Influences on Their Thought and Action”. *Modern Islam in the Maghrib*. Pessah Shinar. Jerusalén: Hebrew University of Jerusalem, 2004: 139-174.
- Stititu, Abdallah. “Al-zāwiya wa-l-muytama al-qabili wa-l-majzan (al-zāwiya al-Darqāwiyya namudya)”. *Minbar Muḥammad ‘Abid al-Yabri*, http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm (consultado el 18 de septiembre de 2016).

- Temsamani, Abdelaziz Kh. *País Yebala: Majzen, España y Ahmed Raisúni*. Granada: Universidad de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Gani-vet, 1999.
- Valderrama, Fernando. “Las zāwiyas de Tetuán (estudio epigráfico)”. *Separata de Tamuda*, I: II. Tetuán: Imprenta Cremades, 1953.
- Venier, Pascal. “French Imperialism and pre-colonial rebellions in Eastern Morocco, 1903-1910”. *The Journal of North African Studies*, 2:2 (1997): 57-67.
- Vernier, Victor. *La Singulière Zone de Tanger. Ses différents aspects et ce qu'elle pourrait devenir si...* París: Editions Eurafricaines, 1955.
- Vidal, Federico. “Religious Brotherhoods in Moroccan Politics”. *Middle East Journal* (1950): 427-446.
- Villanova José Luis. *Los interventores: la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Villanova, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- Woolman, David S. *Abdelkrim y la guerra del Rif*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971.

PERSPECTIVES ON ISLAM AND THE BODY¹

PERSPECTIVAS SOBRE ISLAM Y EL CUERPO

Abstract

Islamic ritual practice and law, including the various ways in which they govern the body, distinguish Islam from other religious traditions and thus are, in part, constitutive of Muslim identity. In spite of the undisputed centrality of the body in the formation of subjectivity and identity, Islamic ritual practices are often contested. This compilation of works on the body aims to make sense of some of these contested spaces, as well as the roles that ritual purity and discipline play in training the body to perform rituals effectively. Furthermore, it also traces the historical origin of a few of these ritual practices—especially those that center upon role of the Prophet Muḥammad's body and his personal example—and examines the different ways that the Prophet's legacy is interpreted theologically and legally within the Muslim community.

Keywords: Islam; Body; Relics; Ashura; Sufism; *Baraka*.

Resumen

Los ritos y jurisprudencia islámicos, los cuales regulan la gestión del cuerpo, distinguen el Islam de otras tradiciones religiosas y son entonces, al menos parcialmente, componentes constitutivos de la identidad musulmana. A pesar de la centralidad evidente del cuerpo en la formación de la subjetividad e identidad en el contexto islámico, existen disputas sobre cómo mejor llevar a cabo la práctica ritual. Este grupo de ensayos sobre el cuerpo tiene como fin describir y explicar algunos de estos espacios en disputa, además del papel que la pureza ritual y la disciplina juegan en el entrenamiento del cuerpo para poder realizar los ritos de manera efectiva. Busca además trazar los orígenes históricos de algunos de estos ritos, especialmente los que tienen como modelo el cuerpo del Profeta Mahoma y su ejemplo personal, y examina las distintas formas en las cuales su legado se interpreta teológica y legalmente en la comunidad musulmana.

Palabras clave: Islam; Cuerpo; Reliquias; Ashura; Sufismo; *Baraka*.

1 Editor's Note: The authors of this work wrote these essays as undergraduate students at the University of Tennessee, Knoxville.
Nota editorial: las autoras escribieron estos ensayos mientras eran estudiantes de grado en la Universidad de Tennessee, Knoxville.

I. Introduction

This essay offers a broad overview and theoretical framework for understanding the body in Islam. Islamic ritual practice and law, including the various way sin which they govern the body, distinguish Islam from other faiths and thus are, in part, constitutive of Muslim identity. In spite of the centrality of the body in the formation of subjectivity and identity, Islamic ritual practices are often contested. This compilation of works on the body aims to make sense of some of these contested spaces, as well as the roles that ritual purity and discipline play in training the body to perform rituals effectively. Furthermore, it also traces the historical origin of a few of these ritual practices, especially those that center upon role of the Prophet Muḥammad's body and his personal example, as well as differences in how this legacy is interpreted theologically and legally within the Muslim community.

II. Islam, Ritual Practice, and the Body: An Introduction

Katherine Harwell

Religion in the public sphere often requires a physical body. The body is central to ritual practice, and thus, to normative understandings of Muslim identity. As Shahzad Bashir states, "the body is the fundamental ground on and through which a person

constructs one's identity as a Muslim."² In constructing one's identity, the body places the individual within environments and societal structures that come to shape what it means to be a member of society, individually as well as communally. In this sense, the body becomes paradoxical; it has the ability to unify individuals to a larger community of believers while simultaneously marking them as distinct from one another. This is evident in how canonical laws, texts, and practices of the faith describe Islamic orthodoxy, often by dictating what the body can and cannot do. Through these regulations and interpretations, the body is layered with social, personal, and legal meanings, which can shape what it means to be—or to be recognized—as a Muslim. What the body does can be interpreted as both a personal and social statement, as actions can be done privately, with no audience or community, as well as publicly, which pushes the tradition into the public sphere. In this way, the paradoxical nature of the body works in tandem with the mind to create identity, personal and public, unifying and individualizing, the body provides a space for the mind to collide with the social world in order to create a sense of identity. *The ritualized body, the gendered body, the cultural body, and the body in community all come together*

² Shahzad Bashir, "Body," in *Key Themes in the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (London: Oneworld Publications, 2010), 74–75.

to shape religious identity; in the merging of the mental and physical, Muslim bodies become individual testimonies of their own beliefs, giving them an additional means through which to understand the truths of the faith.

In her discussion on the body in ritual, Catherine Bell describes the ritualized body as “a body invested with a sense of ritual.”³ She states that “ritualization produces this ritualized body through the interaction of the body with a structured and structuring environment,” and that it is through “a series of physical movements [that] ritual practices spatially and temporally construct an environment organized according the schemes of privileged opposition.” In other words, Bell explains that ritual practice creates an environment through the movements and meanings it consists of. In constructing this environment for the body to inhabit, the ritual environment influences the body with “schemes of privileged opposition” that the body then internalizes and reinforces. This ritual environment is made through certain principles that come to constitute the ritual, and once that environment is established, the social body can take part within it and thus take on the principles it contains. Bell argues that this is a cyclical process, as social bodies, once ritualized

through the ritual environment, will generate the same principles and begin the process over again.⁴ In this discussion, Bell draws attention to the fact that the ritualized body contains this ability to create the ritual environment as well as take part within it, yet does not make mention of a ritualized mind that could take part in this process as well. However, in order to internalize and reinforce the “schemes of privileged opposition,” a ritualized mind is also required. Through ritual practice, the ritual body creates these environments, and the ritualized mind can at that moment become present within them. Then, these two entities can work together to create Bell’s cyclical nature of ritualization that comes to recreate the process. This same notion of a ritualized body and a ritualized mind can be applied to Bell’s ideas of resolving social contradictions as well, as the ritualized body and ritualized mind work together to create the meanings Bell mentions. Bell goes on to say that “ritualization does not resolve social contradiction, but instead it catches up into itself all the experiences and conventional conflicts and oppositions of social life, juxtaposing and homogenizing them into a loose and provisional systematicity.”⁵ In other words, ritualization does not resolve social contradiction in that it does not produce significance.

3 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 98.

4 Bell, “The Ritual Body,” 98–99.

5 *Ibid.*, 105.

Even though one may come out of a ritual as a “ritualized individual,” that process does not provide final signification, or even perhaps a solution to all of the social contradictions through the ritual itself. Rather, the ritual seems to embrace all of the contradictions and place them into a system of binary oppositions and hierarchical patterns.⁶ This does not resolve contradictions; however, it gives individuals meanings and terms to validate older means of dealing with the same contradictions. Bell argues that rituals and the environments they create merely provide the terms for a possible resolution, without ever offering a real one.⁷ Here too, the ritualized body and ritualized environment require a ritualized mind in order to create the meanings and terms needed to deal with these contradictions. The ritualized body, through actions and movements, ritualizes the mind, and together the two work to create the ritualized environment that can enable the individual to find the terms needed to experience the social world.

Thus, the ritualized body and ritualized mind must work together in constructing identity. The physicality of the ritualized body merges with the beliefs and ideas of the ritualized mind to create the ritual environment, all culminating in a space that can provide

significance and meaning to social contradictions. In creating a Muslim identity, the ritual act of prayer exhibits this idea. Among *‘ibādāt*, or acts of worship, the one most commonly practiced is *ṣalāt*, or ritual prayer. The ritual prayer is recited by Muslims five times a day, requiring them to adjust their routines and affix their mind and body toward reverent worship of Allāh. This physical act of the body that is repeated throughout the day requires the mind to follow suit, which sets the structure of the day around the practice of the faith. Beginning with the call to prayer, or the *‘adhān*, *ṣalāt* prepares the mind and body for worship through *takbīr*, or the glorification of God:

God is most great! God is most great! I bear witness that there is no God but God I bear witness that there is no God but God. I bear witness that Muḥammad is the Messenger of God. I bear witness that Muḥammad is the Messenger of God. Come to prayer! Come to prayer! Come to success! Come to success! God is most great. There is no God but God.

Through this call to prayer, both the mind and the body are summoned to worship together. The verb *to come* in this instance calls upon action; not only is it the coming of the mind to worship, but the coming of the physical body as well. Both the body and the mind come together to push one’s being into the full act of worshipping

6 Ibid., 105–106.

7 Ibid., 106.

through prayer. This ritual call summons the body to begin the movements of the prayer, and thus calls the body to begin creating the ritual environment. The ritualized mind follows and becomes present within this ritualized environment, and both the body and mind work together to perform this ritual that is central to Islam. In order to fully take part in the daily prayer, the ritualized body and the ritualized mind must work together. As a key component of the faith, the prayer is central to forming Muslim identity.

In addition to the examination of the ritualized body and mind, the analysis of certain legal regulations of the body can also be used to examine the connection between body and mind. Ultimately, “the bodily practice is conveyed through the narrative discourse of legal requirements, marking them as means through which actual bodies get molded and as the social practices that tie individuals to each other in a community.”⁸ Within the tradition, Muslim bodies have testified religious truths to different communities who witness Islamic ritual practices. Thus, the regulation and constant awareness of the body is vastly important as it may come to shape Islamic identity. Returning to the ritual prayer, there are many interpretations of the laws surrounding the act of worship. For instance, the influential Sufi scholar Ibn

‘Arabī of Murcia (d. 1240) had “elaborate interpretations of the standard rituals as symbolic actions relating to the relationship between God and human beings.”⁹ Ibn ‘Arabī focuses on the positions of the ritual prayer as they relate to the relationship between God and man, with each position taking human beings a step further on the path to reach God. *Ṣalāt*, for instance, begins with a gradual descent towards the ground, which Ibn ‘Arabī reads as the lowering of the ego in order to please God. After the first three positions of descent, the prayer ends in a sitting position, which he sees as “an act connected to the Qur’ānic verse that states that ‘God created the heavens and the earth in six days, then He sat upon the throne’ (Q57:4).”¹⁰ His interpretation shows the importance of the body as it physically brings human beings into a position of prostration before God, taming the ego and bringing the body to rest, thus “affirming the necessary religious relationship between human beings and God.”¹¹ Given Ibn ‘Arabī’s explanation of ritual prayer, it is possible to say that the focus and meaning behind it simultaneously describes the human being’s journey on the path towards God, and joins together body and mind in worship. Here, the ritualized body physically lowers the physical body into

9 Ibid., 82.

10 Ibid., 83.

11 Ibid.

8 Bashir, “Body,” 80.

prostration, ritualizing the mind in the remembrance of the relationship between the ego and Allāh. This creates the ritualized environment in which Muslim bodies testify religious truths, thus making the body a fundamental aspect that can shape Muslim identity.

On the other hand, the Ḥurūfī interpretation combines the articulation of the name of God with the recognition of creation through the bodily positions of the ritual prayer. A sect of Islam originating in Iran during the fourteenth century, the Ḥurūfīs believed in a “cataclysmic apocalypse” in which they were the only righteous group to whom God had granted the precise meaning of *ṣalāt*.¹² The Ḥurūfīs focused specifically on the three Arabo-Persian letters that constitute the name of God (*Allāh*). The three letters, *alif*, *lām*, and *hāʾ*, were said to correspond to the first three positions of the ritual prayer, as well as have the shapes of all that existed in the created world: straight, bent, and rounded.¹³ Thus, the first three positions of the ritual prayer mimic these letters, paying tribute to the whole of the created world and the physical articulation of the name of God. In both Ibn ‘Arabi’s interpretation and the Ḥurūfī interpretation, the precise movements of the body have personal, communal, legal, and even cosmic repercussions.

Legal regulations also tie Muslim bodies to the greater community, making the body an important locus of Islamic traditions. Social constructions of gender also play a large part in the role of the body in Islam. As Scott Kugle explains, “the Qur’ān depicts human beings in gendered pairs, contrasting female with male. It pictures the process of creation through the union of distinctly gendered bodies and represents them as embodying different elements of the holistic process.”¹⁴ In other words, the language of the Qur’ān presumes contrasting gendered pairs to speak to its readers and assigns different elements of the faith to these genders. Thus, normative Muslim identity takes root in the ground of the gendered body. Islamic law contributes in the construction of a gendered body as well, as different interpretations and fundamental principles dictate what a male or female body is or is not, and what it can or cannot do.

In these ways, the gendered body becomes layered with social, personal, and legal meanings that shape what it means to be Muslim. As many feminist scholars have debated, the question of whether “the Qur’ān’s scriptural bifurcation of the human being into a gendered pair irrevocably inscribe[s] patriarchal values into the core of

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Scott Kugle, *Sufi Saints’ Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 81.

Islam as a religion” informs the study of the body in Islam.¹⁵ This question speaks both to the social norms of the Qur’ān’s first recipients as well as the tensions that lie in the discourse involving female bodies and Islam. While the answer to that question is left ambiguous, it still remains clear that the gendered ideology works in conjunction with the body and belief to create an identity for the individual. Through the body, a Muslim can come to take part in traditional methods of worship, interpret laws and regulations as a means of finding a place within the tradition, and come to use the body as a means of fitting into a larger society in the social realm. The gendered context takes this idea of the body and specializes the experience; female bodies take on specific rituals, are interpreted differently than the male body, and carry with it different associations and functions. Through these different facets of religious life, female Muslim bodies become their own testimony, giving women an additional means through which to understand the truths of Islam.

In Islamic law as in other legal and taxonomical systems, two main components are determinant in legally distinguishing and defining the female in body: childbirth and the womb. The womb is often seen as a place of nourishment; a life giving and

sustaining part of the body that houses and continues life; the womb can be thought of as a sacred place that is a necessary and important vehicle for life. The Qur’ān itself describes a gendered body, and highlights the female body as one that plays an integral role in God’s continuing, sustaining, and re-creating of humankind, it states:

To God are the hidden aspects of
the heavens and the earth

And the day of reckoning is like a
flash of the eye, or even more sudden

For God is capable of all things.

God has brought you forth from the
bellies of your mothers

When you knew nothing, and made
for you ears and eyes and mouths

That you might give thanks.¹⁶

These two verses string together the capabilities of God and the bellies of mothers; in the reading of these two verses together, the creative power of God is extended through the female body and manifests itself within the belly. God creates ears and eyes and mouths and does so within the sacred space of the female belly. The language of the text itself speaks to this idea of God’s creative continuance within the mother, as the name of God, the merciful One (*raḥmān*) shares the same

16 Muhammad A.S. Abdel-Haleem, *The Qur’ān* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 16:77–78.

15 Ibid.

root as word for womb (*rahīm*). This grammatical correspondence ties the female body both to God as nurturer and to the ideas of sustenance and life, which allow women to play a unique role. The qualities displayed in these verses place the mother apart from other familial roles, as “through [the association of] women and the womb, the Qur’ān not only advocates the virtue of caring for others and respecting one’s ties to them but also suggests that revering one’s mother is the way to understand the compassionate quality of God.”¹⁷ In this way, the female body is given a role that establishes important ties between the body and God, creating a unique place for the female body within the tradition.

Just as the body is the vessel through which one can perform rituals or interact with others, it can also be the battleground where purity meets corporal regulation. In Islam, *sharī‘a* law governs aspects of the human body and behavior as they pertain to ritual purity, instructing Muslims on when and how to make themselves pure before worship. As Marion Katz explains, Islamic jurisprudence’s “unflinching attention to the least sublime aspects of human existence” and “exhaustive examination of the minutiae of the believer’s biological functions, up to and including the details of elimination and sexual behavior, has provoked the

mirth of seventh century pagans and twentieth century Americans alike.”¹⁸ However, beyond the unease that this emphasis on the body may have caused non-Muslims, the attention to detail within the *sharī‘a* regarding human biological functions shows the great importance placed upon the body and the notion of ritual purity within the tradition. Covering things like urination, defecation, and even sleep, many regulations apply to both male and female bodies. However, for female bodies in particular, menstrual bleeding raises important questions that deal specifically with ritual purity and practice for Muslim women.

Within the bounds of Islamic law, blood that is outside of the body is considered impure and requires that one perform ritual ablutions before partaking in any ritual or form of worship. Menstruating women are subject to regulations that determine whether menstrual blood is impure, and if it is, what steps one must take to purify the body in order to perform ritual acts of worship. Even if it is considered an impurity, menstrual blood (like other forms of blood) is only one that requires *wuḍū’*—minor ablution—in order to prepare the body for ritual participation. Historically, however, there are different accounts regarding the degree to which menstrual blood was

17 Kugle, *Sufi Saints’ Bodies*, 82.

18 Marion Katz, *Body of Text* (Albany: State University of New York Press, 2002), 1.

impure, which has led to varying regulations on women's bodies. These ideas about menstrual blood date back to pre-Islamic times, and in fact, "pre-Islamic poetry invokes the impurity of menstrual blood . . . women perform ablutions at the end of their menstrual periods; their blood polluted water, and thus they were given access to the waterhole last, after more prestigious (and purer) male tribal warriors had cleansed themselves."¹⁹ As menstrual blood was polluting, it carried contagious properties that made women susceptible to differentiating behaviors. This placed the female body at odds with ideas of purity; in menstruating once a month, the female body was routinely and unconsciously impure, marking women's bodies as easily susceptible to defilement. This impurity also affected the ways in which women could perform ritual acts, as "Menstrual pollution was, of course, a ritual disability; an early Muslim source notes that the menstruating women were not allowed to come near the idols or touch them."²⁰ This concept gave rise to specifications within the tradition, as menstrual blood was included in the list of impurities requiring *wuḍū'*. Thus, the female body is constructed and regulated through specificities within Islamic law.

Even though the cultural body can be seen in many aspects of religious life in Islam, there are two issues in particular that tie cultural norms of the faith to the body. One method through which the mind and cultural body work together in the faith includes traditions of fasting and pilgrimages, such as the Hajj. In the ritual of fasting, many Muslims abstain from food and drink during daylight hours for one month out of every year. This act withholds sustenance from the body and is "supposed to be accompanied by extra ethical and ritual vigilance" in order to push the mind towards a higher awareness of and devotion to the faith.²¹ On the other hand, the Hajj connects the body in community can also be used as a method of distinguishing, as the physical body can set apart individuals within communities. For instance, Bashir uses the experiences of Malcolm X to highlight this dual process of community making and individualization through the use of the body. As he makes his journey to Mecca to take part in the Hajj, Malcolm X describes the difficulties he experiences in performing the traditional prayer, and explains the validity that comes with correct practice:

With gestures, he indicated that he would demonstrate to me the proper praying ritual postures. Imagine, being a Muslim minister, a leader

¹⁹ Ibid, 5.,

²⁰ Ibid.

²¹ Bashir, "Body," 79.

in Elijah Muhammad's Nation of Islam, and not knowing the prayer ritual. I tried to do what he did. I know I wasn't doing it right. I could feel the other Muslim's eyes on me. Western ankles won't do what Muslim ankles have done for a lifetime.²²

Here Malcolm addresses his ignorance of the proper prayer ritual, and in doing so realizes that there is a right and wrong way to perform it. He works so hard to get the ritual right, as he understands the importance of correct prayer posture in the Muslim faith. In his example, Bashir explains that Malcolm X "captures in these passages the significance attached to performing normative rituals in the Islamic context," and in choosing to struggle for right practice through his body, starts "a process through which he transforms himself into a normative Muslim."²³ Malcolm's wrong practice distinguishes him from the rest of the Muslim community, and he understands that he must push towards right practice in order to be a considered a normatively upright Muslim, or one who looks like his body belongs. In this way, the body as a physical performance of right or wrong practice contains its own language; holding the ability to either connect Muslims to the larger body of believers or separate and distance "non-normative"

Muslims, ritualized bodies take on a key role in speaking on behalf of the "mind in order" to tangibly fit into the social community. Bashir describes the twofold nature of the importance of the body within the tradition, explaining that the "bodies involved in these rituals signify meaning in double since they are, on one side, the very basis of personal experience, and on the other, the central objects that give subjective shape to times and spaces shared with others."²⁴

As Bashir notes, for sixteenth-century Persian author Ḥāfiẓ Ṣulṭān 'Alī Awbahī this idea of the body speaking took the form of a handshake. In telling the story of the most important handshake of his life, 'Alī Awbahī explains that he shook hands with Shihāb al-Dīn Ibn 'Abd al-Ghaffār, who "bore the distinction of being able to connect himself to the Prophet Muḥammad through a chain of handshakes between men."²⁵ This chain of handshakes carried a certain significance, as the chain was considered to be only five links from the Prophet himself. Made possible by a companion of the Prophet who had been granted an unnaturally long life, this handshake traveled across time and space and carried with it an important power as directed by the Prophet. It is

22 Ibid., 79.

23 Ibid., 78

24 Bashir, "Body," 79.

25 Shahzad Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2013), 1.

connected to a statement attributed to the Prophet Muḥammad:

Whoever shakes my hand, I will shake his hand on the day of resurrection and will be obligated to intercede on his behalf. Likewise, anyone who shakes the hand of someone that shook my hand—up to seven subsequent links—I will shake his hand on the day of resurrection and will be obligated to intercede on his behalf.²⁶

Thus, because ‘Alī Awbahī had shaken the hand of a man within the boundaries of the first seven links to the Prophet, he “endows himself with the power to intercede, which he can administer or withhold by shaking or repelling someone’s hand.”²⁷ This physical action of the handshake carries great importance, as it spans time and space to connect others to the Prophet. Joining the physical and the mental, the handshake goes to signify much more than simply the touching of hands; with the ideological concept the Muḥammad’s power to intercede passes with each hand, the body comes to speak for the mind in a shaking and sharing of the Prophet’s power. It is not only the physical handshake itself that gives the recipient connection to Muḥammad’s intercession on the day of resurrection, but the idea and history behind the handshake that embodies such importance. Bashir explains,

26 Ibid.

27 Ibid., 5.

“the handshake he is offering to his contemporary readers collapses the past and the future into the immediate present, with his own hand acting as the instrument that can, on one side, connect people to the Prophet, and on the other, give them access to eternal felicity in paradise.”²⁸ In this manner, the body becomes a vessel that carries with it the historical memory of the Muslim community, and the power of the Prophet’s example and presence.

III. The Body as a Vessel: The Body in Islamic Law and the Qur’ān

Jenine Omari

“Do not follow blindly what you do not know to be true: ears, eyes and heart, you will be questioned about all these.”²⁹ “On the day where their tongues, hands, and feet will testify against them about what they have done.”³⁰ “On the Day when God’s enemies are gathered up for the Fire and driven onward, their ears, eyes, and skins will, when they reach it, testify against them for their misdeeds.”³¹ These verses, translated by Muḥammad A.S. Abdel-Haleem, are just some examples in which importance of the body is mentioned in the Qur’ān. Given such vexing imagery of the betrayal of one’s own body on

28 Ibid., 6.

29 Abdel-Haleem, *The Qur’ān*, 17:36.

30 Ibid., 24:24.

31 Ibid., 41:19–20.

the Day of Judgment, it is no wonder that the body and its uses are central to Islamic ethical, political, and aesthetic discussions.

One interpretation of the aforementioned verses is that Muslims must treat the body in a way that pleases Allāh, or their own skin will speak out against how they mistreated it during their time on earth. The body, then, remembers everything that the person has done, even if the person forgets or lies about their life. How the body is important, though, varies amongst different Muslims scholars and schools of thought, who interpret the Qur'ān, *ḥadīth* corpus and *sunna* (or the example the Prophet Muḥammad) differently. In fact, the body is conceived of differently in *ḥadīth* reports, Qur'ānic verses, and legal opinions. Some highly debated issues involved in the discussion of the body include the *sunna* of beards, tattoos, premarital sex, homosexuality, and the drinking of alcohol. Moreover, there are multiple sources of authority that help, and sometimes vex, Muslims trying to decide what to do with their bodies.

The legal status of the beard (whether it is a requirement for men and if so, how long it should be and what is required to take care of it) is one of these long-contested issues in Islam. The same is true for the permissibility of alcohol consumption: there

are certain Muslim groups that argue any kind of alcohol that can intoxicate in large quantities is *ḥarām*—or forbidden, and others that say that wine is the only kind directly mentioned in the Qur'ān. Even when attempting to become pious through their bodies, Muslims can never be completely sure about *how* to be pious.

As Bashir explains, “The beard, replaceable by the head cover or veil for women, stands for religious coding of the body, marking it as a site for implementation and display of a religious order.”³² The beard can be an important factor in a Muslim man’s piety, and it reflects on the body as a whole: the bearded man is using the body that God has given him to reflect his devotion. In Shī‘ī cleric ‘Allāma Majliṣī (d. 1699)’s manual on proper habits and ethical behavior for Shī‘ī Muslims, beards were seen as sign of beauty and masculinity; “his view that a beard signified virility and even patriarchy was unequivocal throughout the manual . . . he cited the following original event, supposedly related by Prophet Muḥammad himself: On the day God accepted Adam’s repentance for having tasted the apple of knowledge, Adam declared, ‘Oh, God, make me more beautiful.’ So God gave him a thick black beard. But Adam had never seen a beard before and he asked God, ‘What is this?’ ‘This is your ornament,’

32 Bashir, “Body,” 72.

replied God, ‘and that of your sons till eternity.’”³³ The followers of his *ḥadīth* consider this an important rationale for the necessity of the beard in Islam to achieve a higher piety by following the footsteps of the Prophet.

On one of the many websites devoted to the subject of beards and Islam (which perhaps should the subject of another study), it is also noted that the prominent jurist Ja‘far Ibn Muḥammad Al-Ṣādiq said that there were ten things granted to Prophet Abraham—five of which were for the head and five of which were for the body.³⁴ Of the head, one included “wearing the beard” which both some Sunnis and Shia found to be authoritative to them.³⁵ The beard, to many, is a signal of virility, and of having reached the age of “manhood” which different groups of Muslims have found to be an important part of the beard. These are amongst some of the *ḥadīth* and verses in the Qur’ān that believers use in order to point to the importance of the beard Islamic ideas of piety.

Another debate about the beard is whether one is allowed to trim or shave it at all. Scholars of the four

major Sunni *madhhabs*, or schools of law—the Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, and Ḥanbalī—have different opinions about whether beards can be trimmed, shortened, or shaved and if so, in what cases and to what lengths. Some legal thinkers of these schools say it is forbidden for men to trim or cut their beards, some say it is unadvisable, and others claim it may be permissible. It is easy to find many sources that forbid the trimming of it, which leads to this opinion being common in some communities. This opinion is often derived from the Qur’ānic verses condemning the alteration of Allāh’s creations.³⁶

However, other scholars say it is *sunna* to trim men’s beards (in other words, it is in keeping with the Prophet’s example). For instance, *shaykh* Hisham Kabbani, a Lebanese-American Sufi of the Naqshabandī *ṭarīqa* and scholar who is well-known in the Middle East and the United States, decreed that it is in fact *sunna* to trim the beard and keep it kempt (it may be worth noting that Kabbani himself has a striking, long, white beard). He uses examples of prominent scholars and the *ṣahāba* (Companions of the Prophet) to prove that trimming beards follows the example of the Prophet Muḥammad. One example is that of Ibn ‘Umar, who used to grasp his beard and cut what was excess from his hands. Another *ḥadīth* states that

33 Touraj Daryaei, *The Oxford Handbook of Iranian History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 301.

34 Allamah Murtada Baghdadi, “The Islamic Perspective Of The Beard,” *Al-Islam, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project*, www.al-islam.org/articles/islamic-perspective-of-the-beard.

35 *Ibid.*

36 Abdel-Haleem, *The Qur’ān*, 4:119.

the *ṣahāba* used to trim the sides of their beards.³⁷ Other scholars who are against the shaving or trimming of the beard often turn to the Qur'ānic chapter *al-Nisā'* in which, after God curses Satan, Satan responds with:

I will mislead them and I will incite vain desires in them;

I will command them to slit the ears of cattle;

I will command them to tamper with God's creation.

Whoever chooses Satan as a patron instead of God is utterly ruined.³⁸

The key verse for scholars who find cutting beards inadmissible is “to tamper with God's creation.” By trimming or shaving one's beard, they are then altering God's creation or, according to some these scholars, obeying Satan. By that same stroke, others debate that trimming one's beard could not possibly be unacceptable in Islam, for, if it were indeed necessary to keep one's beard unaltered, then why would circumcisions and clipping nails or shaving/cutting hair for the purpose of *hajj* be allowed (and, for some, even required) in Islam?

Another contested topic among Muslims is the consumption of alcohol.

37 “Trimming the beard is Sunna,” *The Modern Religion*, accessed April 30, 2018, <http://www.themodernreligion.com/misc/hh/trimming-beard.html>

38 Abdel-Haleem, *The Qur'ān*, 4:119.

In relation to food taboos, Bashir states, “Between food taboos and universal rituals, one may get the impression that to live consciously according to Islamic precepts requires constant preoccupation with the body's entrances, exits and postures.”³⁹ Again, disciplining the body is an important part of the Islamic tradition. Answers from different imams, *shuyūkh*, and schools of law about how to regulate the body can be contradictory, and, in some cases, require that Muslims navigate how to express piety as corporeal beings. The difficulty with the status of alcohol first comes from how different Muslims interpret the meaning of the word *khamr* (usually translated as wine) in the Qur'ān. In *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam*, Kathryn Kueny discusses the many Arabic terms in the Qur'ān that relate to alcohol, wine, inebriation as well as their roots, such as *sakar*, *rahīq*, *nazafa* and others. According to Kueny, the great variety in terms and meanings in the Qur'ān leads to potentially ambiguity regarding the permissibility of consuming alcoholic beverages:

Since the Qur'ān employs a fairly large repertoire of words to refer to various types of wine and intoxicating beverages and to different states of drunkenness, philology suggests that the Qur'ān expresses a highly nuanced and ultimately ambivalent attitude towards wine and its

39 Bashir, “Body,” 79.

effects. The Qur'ān's ambivalence in terms of diction is manifest on the level of content. As stated above, zigzagging across the various Suras in no apparent order and according to no obvious logic, wine simultaneously clouds the eye, stems from the hand of Satan, and serves as a paradisiacal reward for those righteous enough to enter the Garden of Repose. If a believer were to search the Qur'ān for the answer to the questions—"Am I allowed to drink wine?"—he could find many relevant passages to support a variety of stances.⁴⁰

This ambiguity about the status of alcohol aptly captures how befuddling the Qur'ān may seem to anyone who reads it. Philological interpretations of the Qur'ān by different people lead to different interpretations of the same rule. Some leaders of schools of thought will subscribe to a specific opinion on the matter and will command those that listen to follow that legal opinion while others will come to a different conclusion, which is one of the many causes for controversy on topics like that of alcohol.

As previously mentioned, the Qur'ān uses the word *khamr* in relation to alcohol. Even though many interpretations render it as "wine," *khamr* can be best translated as fermented drink, which, especially during the

time of the Prophet, would have been made out of dates or, less commonly, grapes. In the Qur'ānic verses 5:90, 2:219, and 47:15, we see the use of the word *khamr*, but when reviewing the Abdel-Haleem translation of the text, sometimes the translation is "intoxicants" (5:90 and 2:219) and other times it is "wine" (47:15). This can become very confusing to people who read the Qur'ān, especially those that must read it translated into a language other than Arabic. In verse 4:43, however, the word used is *sukāra*, which is a more accurate translation of "intoxicant." The multiple connotations of each word make deciphering what exactly is allowed or forbidden (i.e. is it only fermented drink from wine or dates the only thing that is forbidden, or are all intoxicants in any quantity forbidden?).

Adding to this confusion, there is a ḥadīth that says the Prophet pointed to a grapevine and date palms and said, "Intoxicants (or wine) are from these two trees."⁴¹ Michalak and Trocki mention the same ambiguity in their analysis of alcohol and Islam. They explain that, in a ḥadīth from the Sunan Abī Dāwūd, the Prophet Muḥammad "defines *khamr* as the produce of grapes, dates, honey, wheat, or barley (to which list the Caliph 'Umar added

40 Kathryn Kueny, *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam* (Albany: State University of New York Press, 2001), 5.

41 *Sahih Muslim*, Vol. 6, Book 51, Ḥadīth 5576 (English translation), <https://sunnah.com/nasai/51/35>. (Consulted on April 28, 2018).

millet and left out honey),”⁴² does this mean that alcohol from the fermentation of products other than these is allowable? Furthermore, the Prophet is reported to have consumed fermented liquid to which water had been added, saying, “If these drinks climb to your head, break their benefit with water.”⁴³ Therefore, we see ideas about alcohol translated into Muslim communities in dozens of different ways.

The followers of Imām Abū Ḥanīfa (an eight-century Iraqi scholar and jurist, founder of the Ḥanafī school of law, which became the official school of the Ottoman Empire), claimed that fermented drink itself is not prohibited, but drinking to the point of intoxication was *ḥarām* (and the “point of intoxication” was nearly unconscious from drinking).⁴⁴ Ḥanbalis, on the other hand, are stricter their interpretation and legislation of alcohol both in regards to what is forbidden (all alcoholic beverages) and what kind of contact a Muslim can have with intoxicants. On the opposite end of the spectrum, among the Ḥanafis, some jurists often interpret the word *khamr* to mean only fermented date and grape drinks, which means that other kinds of spirits

(especially those that were not around during the time of the Prophet and thus not mentioned in *ḥadīth* reports or the Qur’ān) are allowed.⁴⁵

Furthermore, different Muslims and communities have also interpreted what amount of alcohol would be necessary to cause inebriation. For example, Yusuf al-Qaradawi, a notable Egyptian cleric often seen on TV, made a *fatwa* that alcohol with content levels of 0.5% or less is permissible in Islam, causing outcries amongst other Muslims.⁴⁶ The differences in these opinions are so controversial that the sheikh was refused entry to the UK because the government feared his opinions had sparked too many issues and would result in violence.⁴⁷

When the body is concerned, many people think that it is necessary to police their own body in order to please God (or themselves). Establishing a single, definitive ruling on matters of the body becomes difficult, and perhaps unnecessary, since the tradition itself allows for flexibility and diversity (albeit within limits). For every issue, there are dozens of scholarly opinions and even more case studies of how that is actually adopted into

42 See Laurence Michalak and Karen Trocki, “Alcohol and Islam: an overview,” 33 *Contemporary Drug Problems* (Winter 2006), 533.

43 Ibid.

44 Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985), 55–56.

45 Michalak and Trocki, “Alcohol and Islam,” 11

46 Frances Harrison, “Alcohol fatwa sparks controversy,” BBC, April 11, 2008, accessed April 29, 2018, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7342425.stm.

47 Ibid.

singular communities from Morocco to Indonesia to the United States. The example of the beard demonstrates how seemingly innocuous verses and ḥadīth reports can spark years-long debates about the true meaning and application of God's word in everyday matters. Regarding the consumption of alcohol, where the verses and ḥadīth reports seem to be more definite, the rules are never clear enough to avoid all ambiguity.

IV. Sacred Bodies: The Prophet's Nails and Hair

Ellie Eggink

The Prophet Muḥammad is the ultimate exemplar of pious excellence and asceticism for Muslims, who often seek to emulate his example in daily life. The prophet's authority is established through his selection by God, his status as the messenger of the Qur'ān, and his exemplification of Muslim life.⁴⁸ Islamic communities memorialize, praise, and embody the virtues of the Prophet through prayer, literature, architecture, daily habits, and through relics. These objects associated with or once belonging to the Prophet come to embody his pious authority. They have been preserved and transmitted by the Prophet Muḥammad himself, his family, and his followers in order

to evoke religious experience and collective consciousness.⁴⁹ As enablers of historical memory, relics of the Prophet symbolize piety and power. While the veneration of relics remains a source of dispute for some Muslims, for others relics imbue spaces and places with spiritual and temporal authority. Through this interpretation, the body of the Prophet lends itself as a perpetually evolving medium, suspended between cosmic ideals and realities.

Ḥadīth literature (recorded deeds and sayings attributed to the Prophet Muḥammad) promotes the emulation of the asceticism and submission to God's will practiced by the Prophet himself, and sometimes describes his body as sacred and incorruptible.⁵⁰ For instance, Aws ibn Abī Aws al-Thaqafī narrated that the Prophet said, "Verily your best day is Friday, so invoke blessings upon me in abundance on this day, for your invocation is shown to me". [The people] said to him, "O Messenger of God! How can our invocations be shown to you after your bones have turned to dust?" He replied: "Verily God has forbidden the earth from consuming the bodies of the Messengers."⁵¹ During the final year of his life, the Prophet reportedly conducted a final pilgrimage to Mecca during which he sacrificed portions of his body to

48 Devin DeWeese, "Authority," in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (London: Oneworld Publications, 2010), 36.

49 Josef W. Meri, "Relic of Piety and Power in Medieval Islam," *Past and Present* 206 (2010): 99.

50 *Ibid.*, 98.

51 *Ibid.*

those he encountered.⁵² According to the tenth-century ḥadīth of Abū Ḥātim Muḥammad b. Aḥmad al-Bustī, the Prophet and, his son-in-law, ‘Alī sacrificed and distributed portions of the meat and skin of 100 camels along with clipped nails and hairs shaved from his head to his followers.⁵³ This sacrifice is often interpreted in relationship to the Last Supper in which, before death, Jesus offered bread and wine as his flesh and blood to his disciples which allowed his disciples to spread of the religion in his absence.⁵⁴ Through this interpretation, it can be argued that the Prophet Muḥammad’s body, including relics, is/are intimately intertwined with the spread of Islam.

The relics of the Prophet Muḥammad embody a religious experience rooted in the deep spiritual connection between Allāh, the Prophet, and the believer.⁵⁵ The Prophet’s authority is established through his selection by God, his status as the final messenger and the disseminator of the Qur’ān, and on his exemplification of Muslim life. All these factors bolster the assumption that his entire being is infused with spiritual

“grace” or *baraka*.⁵⁶ As a way to acquire or maintain the Prophet Muḥammad’s *baraka*, the boundary between the Prophet’s extra-ordinary embodiment of God’s will and the ordinary human body is often culturally negotiated through relics.

In the sixth century, the Umayyad Caliph Mu‘āwiya provides one of the earliest known examples of individuals citing and deriving *baraka* from the Prophet through relics. He reportedly stated, “The Prophet once clothed me with a shirt, which I put away, and one day when he pared his nails I took the parings and placed them in a bottle. When I die, clothe me in that shirt, and chop up and pulverize the parings; sprinkle them over my eyes and into my mouth, on the chance that God may have mercy on me through their Baraka.”⁵⁷ Mu‘āwiya assumed that the gifted shirt and nail clippings from Prophet were inherently endowed with great power and would facilitate God’s forgiveness in the afterlife. Furthermore, as the tradition continued to develop and contextualize, examples of the Prophet Muḥammad’s Companions and family using the relics to derive *baraka* to heal diseases emerge. For instance, it is reported that ‘Uthmān bin ‘Abdullāh bin Mawhab said, “My people sent me with a cup of water to Umm Salama—Israīl put

52 Brannon Wheeler, “Collecting the Dead Body of the Prophet Muḥammad,” in *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology*, ed. Christiane J. Gruber and Avinoam Shalem (Berlin: De Gruyter, 2014), 35.

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Meri, “Relic of Piety and Power in Medieval Islam,” 99.

56 DeWeese, “Authority,” 36.

57 Meri, “Relic of Piety and Power in Medieval Islam,” 104.

three fingers together indicating the size—for the container in which was one of the hairs of the Prophet, may God bless him and grant him peace. When someone was afflicted by the Evil Eye or some other affliction, he would send a vessel [containing water] to [Umm Salama]. I looked in the bell-like vessel and saw some red hairs.”⁵⁸ As illustrated, if an individual suffered from the evil eye or another disease, it was advisable to drink substances infused with the body of the Prophet in order to derive *baraka* and, as a result, receive blessing from God for healing.

In this way, relics are metonymies for those pious individuals endowed with *baraka* or “divine blessings.”⁵⁹ The *baraka* of bodily relics is thought not only to protect and sustain the piety of individuals, but institutions as well. For instance, during the medieval period, the presence of relics in mosques and secular buildings around Damascus and Mecca were believed to bestow *baraka* upon the architecture and thus afford the city a measure of protection from invaders.⁶⁰ In this light, the Prophet’s body is constantly evolving, in parallel with its growth and decay.⁶¹ The symbolic functions of his relics are in flux between individual consciousness and social influence of varying origins.

For some Muslims, the bodily relics of the Prophet emulate authority through the transmission of his divine *baraka*, while for others; relics confer a kind of authority on their possessors.⁶² Through the presumption that the Prophet’s bodily remains would not be allowed to fall into impious or otherwise improper hands, relics have become an emblem of power for the beholder.⁶³ Therefore, just as bodily relics are thought to provide protection through *baraka*, they also symbolize the incorruptibility and piety of the individuals or institutions that possessed them.⁶⁴ Relics thus transition from symbolizing the inherent authority and piety of the Prophet Muḥammad to symbolizing the power of those to whom they belong.

In this view, the relationship between the distribution of bodily relics and the expansion of territory and political legacy is palpable.⁶⁵ When the physical remains of the Prophet Muḥammad, such as his hair and nails, were transported by his followers from their supposed origins to expanding territories under Muslim rule, they socially codified the boundaries between dynasties, rulers and the

58 Ibid., 105.

59 Ibid., 103.

60 Ibid.

61 Bashir, “Body,” 91.

62 DeWeese, “Authority,” 37.

63 Ibid.

64 Meri, “Relic of Piety and Power in Medieval Islam,” 103.

65 Alexandra Walsham, “Introduction: Relics and Remains,” *Past and Present* 206 (2010): 27.

common people in Islamic states.⁶⁶ For instance, the hairs of the Prophet often provide the foundations for buildings in Damascus such as the Madrasa al-Manjakiyya, and the Ayyubid Mosque in Cairo symbolizing the reification of power and the expansion of empire, particularly in the case of the Ottomans.⁶⁷ Relics do not appear to primarily serve to commemorate the Prophet's physical features; rather they seem more concurrent with the spread of his *baraka* and of Islamic religiosity into new territories.⁶⁸ This is best illustrated through the expansion of relics from Mecca (the place of the Prophet's final pilgrimage) to new emerging Islamic lands. Under the Ayyubids and Mamluks in the later Middle Ages, additional cities became significant centers for the display of relics. These relics brought legitimacy to new powers and, in cities like Hama and Damascus, facilitated the development of new pilgrimage sites associated with the Prophet.⁶⁹ This evidence suggests that social forces institute the veneration of relics for political as well as religious reasons. The distribution the Prophet's relics may or may not provide magical links to a living presence but do serve to memorialize the Prophet Muḥammad and legitimize the pow-

er of a given Islamic social body.⁷⁰ Thus, they transcend the limitations of materiality.

When faced with the presence of bodily relics, the body of the Prophet is often understood in relation to an aura of sacrality that is both a mark of *baraka* and a mark of authority that lies beyond the physical body.⁷¹ However, if molding oneself in relation to the Prophet highlights the importance of spiritual identity, the role of devotional practices around relics raises more ambiguous questions for some regarding the boundaries between the nature of memorialized spiritual identification and ideology.⁷² The question of the rationality of relics in Islam often looms over contemporary Muslim communities.

The Qur'ān does not explicitly sanction the veneration of relics, and therefore, in order to find answers, many Muslims turn to the second source of scriptural authority in Islam—Ḥadīth. For individuals who support the veneration of relics, multiple ḥadīth reports provide

66 Meri, "Relic of Piety and Power in Medieval Islam," 103.

67 Wheeler, "Collecting the Dead Body of the Prophet Muḥammad," 80.

68 Ibid., 88.

69 Ibid.

70 Kevin Trainor, "Introduction: Pars pro toto: On Comparing Relic Practices," *NUMEN* 57 (2010): 257.

71 Finbarr Barry Flood, "Bodies and Becoming Mimesis, Mediation, and the Ingestion of the Sacred in Christianity and Islam," in *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*, ed. Sally M. Prome (New Haven: Yale University Press, 2014), 460.

72 Ibid.

theological justification.⁷³ For instance, Ibn Hajar al-ʿAsqalānī in *Fath al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* narrates that it is “permissible to employ relics of the righteous and their garments in order to derive Baraka and good fortune.”⁷⁴ However, the authority of various ḥadīth reports is subjective and, for some, does not provide substantial or valid affirmation of relics. After the Prophet’s death, Islamic jurists such as Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya (1263-1328) objected to the use of relics and claimed them opposite to the Islamic principle of indivisible unity with the divinity, despite Ḥadīth literature that suggested the contrary. Ibn Taymiyya argued that relics wrongfully supported the blind obedience to tradition (*taqlīd*) instead of independent reasoning (*ijtihād*) since they were not scripturally based.⁷⁵ In his work, *Basic Principles of the Hisba* (c. 1300) Ibn Taymiyya asserted that the Qurʾān condemns the veneration of relics and saints through the *āya*, “Worship God. You have no deity but Him. To worship Him is to obey Him and to obey His Messenger.’ This is goodness and pi-

ety and devotion and good works and noble deeds and proper conduct. For this Man must fight, as the Exalted One said: ‘Fight them till there is an end to sedition and all religion is God’s (8: 39).’”⁷⁶ However, the veneration of relics is nonetheless a part of the practice of a number of Muslims around the world.

Rather than sheer ideology, it could be said that relics provide receptacles for *baraka* and act as sacred symbols of power and knowledge supported by the actions of the Prophet Muḥammad.⁷⁷ In a historical context, the Prophet’s authority plays a central role in the construction of Muslim juridical, ethical, and behavioral norms, while simultaneously, in a metaphysical sense, his authority embodies an extraordinary cosmic connection with God.⁷⁸ As a means to synchronize his historical and sacred qualities, Muslim communities have developed various ways of flirting with affirming the unity of divinity and maintaining the possibility of contact either with the Prophet himself or with the prophetic vocation of relics.⁷⁹ Based on Ḥadīth literature, relics do not appear to primarily serve to commemorate

73 Carl W. Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in the Contemporary World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), 80.

74 Meri, “Relic of Piety and Power in Medieval Islam,” 105.

75 “Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyyah,” in *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. John L. Esposito, *Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e959> accessed (April 29, 2018).

76 Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyyah, *Basic Principles of the Hisba*, trans. M. Holland (Leicester: Islamic Foundation, 1982), 19 (Original work published c.1300).

77 Wheeler, “Collecting the Dead Body of the Prophet Muḥammad,” 80.

78 DeWeese, “Authority,” 36.

79 *Ibid.*, 37.

the Prophets physical features; rather, they seem related to the *baraka* of the Prophet and the spread of Islam into new territories. In this sense, bodily relics become emblems of piety and power in Islam. More generally, the relics of the Prophet Muḥammad symbolically establish the irreducible limits of the human body as a sociohistorical connection between God and the material world.

V. Muslim Bodies in Ritual Celebration

Norlina Bahrom

In the Islamic tradition, there are two major holidays celebrated by all Muslims that are preceded by the hallowed activity of fasting during the month of *Ramaḍān*: *ʿid al-fiṭr* and *ʿid al-aḍḥa*. Both celebrations have social aspects that enable the individual's place in the local and global context of Islamic society. By making the body repeat ritual practices established hundreds of years earlier, Muslims are united by sets of movements that transcend temporal and spatial limitations. Through the rituals and prayers of these holidays and of *Ramaḍān*, the individual partakes in physical and symbolic behavior that not only has social but also spiritual value. The rituals and prayers intertwine the body, mind, and soul to the self (by way of personal reconditioning) as well as to

the *umma*—the Muslim community—across spatial and temporal lines.⁸⁰

ʿId al-fiṭr is the ceremonial three-day feast that Muslims celebrate after the month of *Ramaḍān* and is marked by the first sight of the crescent moon, signalling the fulfilment of one of the Pillars of Islam—*ṣawm*. The importance of *ʿId al-fiṭr* varies among cultures whose ritual practices are localized to meet the goals of community-building. *ʿId al-fiṭr* stands in contrast to *Ramaḍān* where ritual actions—such as almsgiving, remembrance of others' suffering, the practice of abstinence from physical cravings, and the reverence of Muḥammad's first revelation during the Night of Power, or *Laylat al-Qadr*—are more standardized. While *ʿid al-Fiṭr* has historical dimensions that are replicated in ritualistic vigils, *ʿid al-Aḍḥa* likewise is the symbolic simulation of the substitution of the ram for Ismail when God tested Ibrahim's faith.⁸¹ The word "*Ramaḍān*" comes from the Arabic word

80 The ethos of community that transcends geographic borders is evident in the occasionally inter-regional advertisements that are emotionally-laden with themes of unity, nostalgia, and tradition. The very symbol of the date palm further ties the Muslim diaspora to the geography of the Middle East. The historical ties are compounded by constant reminders through prayers, recitations of the Qur'ān, the vigils during *Ramaḍān*, and the very act of sacrifice during *ʿid al-Aḍḥa*.

81 Definitions and historical background of *ʿid al-Fiṭr* and *ʿid al-Aḍḥa* were taken from the Oxford Islamic Studies Online's subject entries on the respective topic.

ضمر which implies a scorching heat or intense incalcescence from the Sun. This heat was historically so severe that sheep “burned while they were grazing... to the extent that their livers became damaged.”⁸²

The journey that the physical body goes through during the month of *Ramaḍān* and the connotation of suffering under oppressive forces is a figurative journey that purges sin and atones the self of past transgressions. The physical body plays a central part during fasting month as Muslims are meant to curb physical desires of the body such as food, drink, sexual intercourse, and other forms of consumption such as smoking.

While the month—and by extension the rest of the months of the Islamic calendar—heeds to the lunar cycles, the imagery of the cosmos is reiterated in the many symbolic roles of the sun. The sun is a symbol of desire⁸³ and oppression but is has another role as time keeper. The length of the daily fast is determined by the sun’s position in the sky. The sun is a reminder of the ordeal of fasting (i.e. desire, oppression, heat, sin) that Muslims carry during the month. The interconnection of the Muslim body to the systems of the universe relates to the idea that

the body is a microcosm.⁸⁴ The body is the intermediary between the physical world and the universe (i.e. to the larger power, God). This dependency on the microsystem’s efficacy therefore places a responsibility on the individual to improve oneself for societal and metaphysical reasons.

Ramaḍān thus engages the body in ritual action, governing the daily life of Muslims. By partaking in the communal rituals of prayer, fasting, and the *hajj* (the annual pilgrimage to Mecca), the restrictions of time and space collapse to allow for Muslims to forge a shared identity that affect—but not dictate—the spiritual experience of the individual.⁸⁵ Shahzad Bashir borrows from Michel Foucault’s notion of the “technologies of the self” to expound the idea that the willingness to shape the body to habitual practices by ways of actions in both communal and heuristic arenas present a religious identity that is perceived by insiders and outsiders.⁸⁶ The intention and commitment involved in submitting the body to physical action requires internal effort as well.

While the experience of *Ramaḍān* embodies tangible activity to resist corporal sustenance, other Islamic rituals additionally require mental discipline. *Jihad* relates atonement to an expiatory

82 Ar-Raghib al-Isfahani, *Mufradat al-Qur’ān*, 203.

83 Desire for material things that satisfy the “heat”. The imagery of heat is also a motif of immorality that burns within.

84 Bashir, “Body,” 72.

85 Ibid., 79.

86 Bashir, “Body,” 80.

struggle. The *hajj* stitches the individual into the social fabric of “greater Islam”⁸⁷ by eliminating the needs of the self.⁸⁸ The *Ramaḍān* fast and the dietary restrictions prescribed by Islamic law, like *jihad* and the *hajj*, are exercises in self-restraint and self-control. Indeed, all three practices involve a degree of spiritual suffering but are seen by Muslims as opportunities to transcend carnal behavior and enter a higher plane of existence that unites the physical with the metaphysical.⁸⁹

The word “*sawm*” which means “to fast” in Arabic is from the root word *صام* which denotes restraint and “remain[ing] silent.”⁹⁰ In 2:183 of the Qur’ān, fasting operates as a vehicle to become pious, a tool to learn restraint, and a shield to evil. This protective element during *Ramaḍān* entails the encouragement of physical expressions of goodwill (like patience and generosity) towards others so as to promote harmony within the Muslim and non-Muslim communities. The patterns of positive

action and vocalizations suggest an influence of the activity on the mental capacities which therefore alters attitude. In one *ḥadīth qudsī* (divine saying), *Ramaḍān* is not just a protection from evil and ignorance, it is a means of attaining delayed gratification (in the afterlife and are thus not bodily pleasures) and an offer of submission to God.⁹¹ Fasting during the month of *Ramaḍān* is a physical activity of abstaining from the desires of the body. The schedule of rituals syncs the Muslim body with other Muslims as the mind sacrifices earthly yearnings to conquer obstacles. Abstinence thus cleanses the corporeal and spiritual body, an act that capitulates to God and connects the bodies to the ethos of the *umma*.

‘Ibādāt, acts of religious worship or servitude, combine ritual practices and prayer to produce a ritual body that is purified and conducive to successful submission to God through intention (*niyya*).⁹² The Islamic tradition puts an emphasis on purity which, without this prerequisite, makes the fulfilment of the Five Pillars impossible. Purity, in this sense, is purgation though bodily acts of purification such as ablution and restraint of unintentional impurity (e.g.

87 The intention behind this label is to imply inclusivity of a general perception of religious identity and awareness that surpasses ethnic, political, class, and geographic lines.

88 Nayaqiyyah U. Muḥammad, “Body Situations Mirroring Belief Attitudes: Female Bodies, Impurity, and Rituals in Islam” (master’s thesis, California State University, Long Beach, 2013), 34.

89 Muḥammad, 35, 65.

90 Sheikh Shu’aib contends that according to 19:26 in the Qur’ān, the use of *اصوم* cannot mean to fast because Mary was told to eat and drink. Muḥammad, “Body Situations Mirroring Belief Attitudes: Female Bodies, Impurity, and Rituals in Islam,” 65.

91 The *ḥadīth* was reported by Abū Hurairah. Tajuddin B. Shu’aib, “Essentials of Ramaḍān the Fasting Month” (Los Angeles: Islamic Book Center, 1991), 109.

92 Amina M. Steinfels, “Ritual,” in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 317.

menstruation).⁹³ Further, purity has an abstract element –it is the *state* of purity that gives the individual access to the sublime. As previously mentioned, *Ramaḍān* is the opportunity to purify oneself but it also requires purification. The customs of the *ʿids* are related in the ḥadīth of Sahih al-Bukhari; first and foremost, during the *ʿids*, prayers had to be said before religious lectures, the sacrificial slaughter, and celebrations with musical accompaniment.⁹⁴ The difference between the obligatory daily *ṣalāt* and the *ṣalāt al-ʿidm* demonstrates the break in habitual ritual to signify a special occasion. The performance of the rituals during the *ʿids* satisfies the minimum definition of *ibāda* as a compulsory act.⁹⁵

Evidently, the purposes of the *ʿids* are communal in nature as celebrations are enacted by cultural expressions of joy rather than mandated sentiments. The ḥadīth encourages individual assertions of cultural identification⁹⁶ and therefore make the *ʿids* flexible to the demands of the culture while legitimizing

celebration with historical and religious conviction. Ritual and tradition imply continuity; the *ʿids* and *Ramaḍān* have three historical layers: pre-Islamic (Ibrahīm’s submission is marked by the sacrifice of the ram and his association with the Ka’ba; the revelations of the *Tawrāt* (Torah) and *ʿInjīl* (Gospel) to Moses and ʿĪsa (Jesus) respectively establish the importance of the word during *Ramaḍān* and foreshadows the revelation of the Qur’ān), Muḥammad’s lifetime (his followers’ participation in the holiday rituals), and present day (practice of these living traditions).⁹⁷

However, historical and sociological connections do not fully explain the religious aspect of rituals during the *ʿids* and *Ramaḍān*. Islamic tradition places significant value on intent as it is only observable by the self and by God and so it is only with the correct intention that the performance of ritual is valid.⁹⁸ During these celebrations, this can be fulfilled by the practice of *zakāt* and is even prescribed in the form of *zakāt al-ḥiṭr*. The harmonization of charity and prayer are further entrenched in the Qur’ān.⁹⁹ Intention

93 Muhammed ibn Ismaʿil al-Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*, trans. Dr. Muḥammad Muhsin Khan, vol. 2 (Riyadh: Darussalam, 1997), ḥadīth nos. 971, 974, 980-981.

94 Ibid., ḥadīth nos. 951, 955-965, 968, 972-973, 975-977, 983-987, and 989.

95 Steinfels, “Ritual,” 308, 312.

96 *Sahīh Al-Bukhari*, ḥadīth nos. 949-950, 952, 987-988. A notable quote from ḥadīth no. 952 is Muḥammad’s response of “There is an *ʿid* for every nation and this is our *ʿid*” on extra-Islamic musical celebrations.

97 Musnad Ahmad ibn Hanbal, “16536,” trans. Abū Amina Elias, “Ḥadīth on Ramaḍān: The Sacred Scriptures Were Revealed in the Month of Ramaḍān,” *Daily Ḥadīth Online*, 2014.

98 Steinfels, “Ritual,” 309.

99 Toorawa notes that in a third of all mentions of *ṣalāt*, *zakāt* is also mentioned. Shawkat M. Toorawa, “Prayer,” in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 270.

is also carried out during Ramaḍān by reminding oneself of the word of the Qur'ān. Recitation and staging vigils have roots in the early Muslim community in Mecca as they were thought to have salvific properties.¹⁰⁰ The power of the word is accentuated by the *Laylat al-Qadr* or the Night of Power where the message of the Qur'ān descended upon Muḥammad during the month of Ramaḍān.

Laylat al-Qadr is another opportunity for Muslims to improve themselves. However, instead of producing a negative act (i.e. atonement), the opportunity presented to Muslims pertains to the creation and multiplicity of good deeds while simultaneously ensuring protection of Muslims until dawn.¹⁰¹ The miraculous nature of the Qur'ān is not only in its presence but its content; the Qur'ān is laced with eloquent Arabic verses and dips into personalized events of the past and future.¹⁰² Verbalizations of and concentration on the Qur'ānic texts during *Laylat al-Qadr* serve as ritualistic devices that merge action and intention.

By adding a salvific function to ritual reading, the act itself becomes more important than comprehending the content.¹⁰³ However, the problem with this notion is the assumption that power from the Qur'ān could be absorbed, thus entitling the reader to appropriation of the knowledge of God's mind.¹⁰⁴ It is because of this that lone, secluded sessions of reading the Qur'ān are discouraged and the inverse is encouraged;¹⁰⁵ the Islamic tradition is replete with the enjoining power of the Islamic community and Qur'ān. In addition to the congregation of *ṣalāt al-'id* as well as the cultural enforcement of the 'id holidays, *Ramaḍān* has an *'ibādat al-nafl*, the *tarawīḥ* which spreads the power of the word over the community.

The concept of the *umma* is traditionally regarded as an imagined and idealized concept that attempts to forge a culture of Islam, but many Muslims believe that there exists a real religious community.¹⁰⁶ So although a monolithic Islam does not exist, an awareness of a fortified bond runs through the community. An observance of the ways in which the 'ids and *Ramaḍān* rituals function to strengthen the *umma* clarifies this understanding. A study of the practices of Moroccan immigrant women in the

100 Walid A. Saleh, "Word," in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias, (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 364.

101 "Laylat al-Qadr," in *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. John L. Esposito, *Islamic Studies*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1753>.

102 Devin Stewart, "Prophecy," in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 290.

103 Saleh, "Word," 370.

104 Saleh, "Word," 371.

105 Saleh, "Word," 371.

106 Karamustafa, "Community," 94.

Netherlands supports the argument that the strong cultural presence within 'id celebrations is significant in the individual identity in the *umma* as well as religious identity in general.¹⁰⁷ Sensory as well as implicit signals indicate the shift to sacred time.¹⁰⁸ Karin van Nieuwkerk's study of how Moroccan immigrant women celebrated Islamic celebrations featured Kenza, a north Moroccan first generation immigrant to the Netherlands. According to Kenza, "In Morocco, you cannot forget [the events of the Islamic calendar] . . . But in the Netherlands, it is difficult."¹⁰⁹ Van Nieuwkerk argues that sacred events prove to be an imposition on secular time. It is in an exhaustive self-perpetuating cycle. The interruption of secular time on the daily and annual religious rituals are also hurt by the lack of cultural anchors that are often taken for granted such as the 'adhān and the synchronization of a society shifting to sacred time such as preparing for religious events, communal eating, and public ritual praying.¹¹⁰ If the ritual schedule affects Muslim body and mind as previously asserted, the departure from the schedule alters the individual's place among the

umma. The lack of cultural cohesion is also hindered by the failure of the realization of the idealized *umma* to provide set cultural behaviors. This leads to a power vacuum in which representatives of different cultures and ethnicities fight for religious authority on the ritual behaviors of the new, inter-cultural landscape under Islam.¹¹¹

In another case that studies the practice of rituals in a space absent of cultural and religious enforcement, Susan van Baalen's 2011 work focuses on the incarcerated black Muslim Americans whose religiosity was influenced by the Black Power movements of the 1950s and 1960s. Van Baalen argues that the religious rituals of black Muslim inmates were in direct and constant opposition to the secular institution.¹¹² Members of the Nation of Islam¹¹³ and the Moorish Science Temple of America¹¹⁴ established the

107 Karin van Nieuwkerk, "Time and Migration: Changes in Religious Celebrations Among Moroccan Immigrant Women in the Netherlands," *25 Journal of Muslim Minority Affairs* 4 (2005): 385–398.

108 The Van Nieuwkerk study offers the imagery of the smell of barbecued lamb replaced by French fries.

109 Ibid., 385.

110 Ibid., 390–92.

111 Ibid., 388.

112 Susan Van Baalen, "From 'Black Muslim to Global Islam: A Study of the Evolution of the Practice of Islam by Incarcerated Black Americans, 1957-2007" (Master's thesis, Georgetown University, 2011).

113 The Nation embraces some rituals and events of Global Islam (term used by Van Baalen) but lacks formal understanding of Islamic tradition. Instead, the teachings of Elijah Muḥammad, Black Nationalism, and the worship of Jesus Christ influenced the tradition. See, *ibid.*, 83.

114 C. Eric Lincoln describes the Temple as influenced by Black Nationalism, Gullah culture, Christian revivalism, and the teachings of the Prophet Muḥammad and whose holy book has no similarities to the Qur'ān. Van Baalen, "From 'Black Muslim to Global Islam," 44.

base for observances of *‘id* and *Ramaḍān* in prison. Prison authorities were also given some power to determine which practices were religiously legitimate and which were not. On December 1957, the first communal *Ramaḍān* was observed and federal penitentiaries began to offer dietary accommodation to Muslims.¹¹⁵ The members of the Nation and the Temple—and by extension the American prison institutions—understood the *Ramaḍān* fast to occur at a static point in the Gregorian calendar, in December, rather than by the lunar cycles of the Islamic calendar from its inception to 1998. A marker of the value of tradition in prison is the December fast; black Muslims were invested in preserving the prison tradition of the December fast despite the broader Nation’s transition to mainstream Islam.¹¹⁶ Although black Muslim culture eventually accepted the shift toward the conventional *Ramaḍān* times, they preserved the prison custom of separating themselves from the incarcerated Sunni Muslims both physically in the dining halls and by maintaining a unified body against mainstream Muslim practices.¹¹⁷ The omnipresent power of the secular institution on Islamic ritual practices is further recognized in the 1984 standardization of the *Ramaḍān* observance that dictated

its time, activity, and diet.¹¹⁸ However, the general Muslim body enjoyed an emerging food culture in the introduction of palm dates by inmates reading the *ḥadīth*. Dates thus became regarded as a symbol of privilege and a physical religious act that inmates fought to preserve when federal funding was reduced, and dates became a black-market item.¹¹⁹ Although the intrusion of secular mandates set the codes of behavior for black Muslims, black Muslim inmates reserved autonomous power in what they decided to continue, accept, or reject as legitimate religious ritual behavior.

These two cases describe a relocation of sorts of Muslims into foreign spaces. While the Qur’ān and *ḥadīth* reports address traveling during *Ramaḍān* and *‘id*, neither have any mention of religious practices that were “out of this world.”¹²⁰ In the past 50 years, nine out of 528 astronauts that left earth’s orbit? identified as Muslim. However, there has not been much debate on practicing religious rituals in low-Earth orbit.¹²¹ The problem

115 Ibid., 69.
116 Ibid., 83.
117 Ibid., 112.

118 Ibid., 110.

119 Ibid., 114.

120 Cathleen S. Lewis, “Muslims in Space: Observing Religious Rites in a New Environment,” *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 11, no. 1-2 (2003): 108-115.

121 However, Lewis highlights that in contesting the idea of the opposing dichotomy of religion (specifically Islam) and science, it is important to note that Iranian-American astronaut Anousheh Ansari’s 2006 expedition to the International Space Station was generally lauded in Iran, void

lies in the fact that fasting in low-Earth orbit cannot depend on solar activity. In low-Earth orbit, the sun rises and sets a minimum of 16 times a day, every 90 minutes.¹²² However, on October 2007, at the tail-end of *Ramaḍān*, Datuk Sheikh Muszaphar Shukor began his expedition to the International Space Station, becoming the first Muslim to dedicate himself to ritual practice in space.¹²³ The Department of Islamic Development Malaysia produced the “Guidelines for Performing Islamic Rites at the International Space Station (ISS).” This set the ritual behavior for Muslims in space that range from performing ablution, determining the *qibla* and prayer times, the actions of the *ṣalāt*, fasting, handling the dead, dietary concerns, dress, and behavior.¹²⁴ Stated in the purpose of the guidelines is the intention for its pronouncements to standardize ritual prayer in space in order for future Muslim astronauts to fulfil

their dual responsibilities as Muslims and astronauts.¹²⁵ The function of the guidelines mirrors that of al-Bukhārī’s *ḥadīths* relating to holidays: they are merely suggestions of behaviors that have no moral value outside of the fact that they are religious in nature, nor do they have repercussions if an individual deviates from them. The spiritual intent of the reader is therefore assumed for the purposes of perpetuity or for personal gratification. The inclusivity of the guidelines for all Muslims to adhere to in space expands the boundaries of the *umma* beyond the physical realms of the earth which in turn invites people to no longer preclude Islam from the ventures of science and progress.¹²⁶

The standardization of the ritual of *Ramaḍān* in the cases of prison and space comport with the Qur’ānic and prophetic visions of the community. In its broadest possible interpretation of these visions, the *umma* is a pluralistic community that is united under

of political or religious criticism. One *Ramaḍān* joke consisted of a claim that clerics could not check the Moon to chart the *Ramaḍān* month as they would see a woman without a veil. Ansari additionally attributed her faith to her accomplishments as a scientist and explorer.

122 *Ibid.*, 108–111.

123 *Ibid.*, 114.

124 Department of Islamic Development Malaysia (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia), “A Guideline of Performing *‘ibāda* at the International Space Station (ISS),” Word Document, 2007. https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WKks20j3H-4QJ:https://www.wired.com/images_blogs/wiredscience/files/a_guideline_‘ibāda_at_iss.doc+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=us

125 The first issue that the guidelines address is that of purity which supports the argument that the Islamic tradition requires ritual purity of the environment as well as the individual before ritual prayers can be conducted.

126 The emphasis here is on Islamic tradition and not Muslims. Muslims have always been a part of the fields of science but the idea from the Enlightenment Era that resonate to today that science is a secular realm with impartial and indifferent lenses, is weakened by virtue of this structuring of ritual to assimilate to science. It suggests that reason and development does not exclude Islam, nor vice versa.

a shared sense of identity and a set of ritual practices.¹²⁷ The pluralistic connotations of these ritual practices are epitomized in the themes of the *‘ids* and *Ramaḍān* where it is possible to join in non-canonical expressions, where tolerance and patience are meant to be exercised for those in and out of the *umma*, and where the individual’s presence in society is recommended. But these elements are only accepted as a collective, when a group of Muslims are secure in their belief and their identity of culture, ethnicity, and expression is not threatened by foreign and social norms and if there is not a struggle for authority or pressure to conform.

The Muslim body in religious celebration can be summarized into two components: the first is sensory in nature. The presence of other bodies of similar conviction are significant to the individual’s satisfaction of ritual practices. Mirroring movements and expressions affect perceptions of Islamic behavior and enforces belief systems held by the community. The synchronization of the surrounding bodies act as tangible reminders either through audio-visual-olfactory signals (such as decorations, vocalizations, food culture, communal gatherings, etc.) and emotive signals by the atmosphere created through socialization. The second component is incorporeal

and is intimately tied to intent. The *‘id* holidays have an historical dimension but their legitimization is only through trust and reverence in the power of the Word of the Qur’ān, *ḥadīth*, and *sunna*. The purification of the body in preparation to be presented to the divine combines the physical act of ablution and the mental act of restraint and discipline which is then communicated through the performance of *‘ibādāt*. The power of celebration thus has sacral power and practical functions in enjoining Muslims to a sense of community.

VI. Corporeal Mediation: Sufis, Salafis and the Prophet’s Example

Carrie Grace Pody

Much of the preceding text has focused on the ways that ritual purity, understanding of the body, and theological understandings of humanity inform Muslim identity. Although these elements are constitutive of identity, Muslim identity is also contested. Perhaps one of the most striking examples of this disputed identity is the theological divide between Sufis and Salafis. Defining the precise bounds of these sects is a difficult, if not impossible task. But by broadly analyzing the theological tenets of these sects, the disputed identity, particularly these sects’ relationship to the body, is brought into clear relief.

127 Karamustafa, “Community,” 96.

“This imperative leads Sufis to become joined to each other in widespread social webs that emanate outward from the most famous saints.”¹²⁸ Sainthood’s deep connection with Sufism compels Sufis toward each other in devotion to God and some mainstream Muslims away from Sufi communities, in an effort to “purify” the Islamic tradition. Yet, millions of Sufis continue to engage in saint veneration and pilgrimaging to shrines, so by what authority do Sufi Muslims retain this tradition? What are the sources for Sufis engaging in these practices? Are they sourced from scripture? Developed from tradition? It is important to examine where Sufis derive authority from when looking at sainthood. The Salafi appeal to original, text-centered belief and tradition has cast a dark shadow on what they deem as non-Islamic and by some groups, heretical, specifically the veneration of saints and their shrines by Sufis.¹²⁹

To begin, one must inevitably highlight the dismissal of *sharī‘a* by some Sufi Muslims, thereby placing importance upon *dhikr*, or remembrance, of God and other means unto salvation. This has been a cause of contention among many Muslims, specifically the Salafi rejection of a number of practices (saint veneration, “whirling dervishes,” music, etc.)

that Sufis see as traditionally Islamic. Authority explains the literal interpretations of the Qur’ān combat the “expanded possibilities afforded by the respective prototypes of the holy book and prophethood,” that Sufi communities cling to so tightly.¹³⁰

These “expanded possibilities” can be defined differently, but generally engage the self, the inner-being, or the *nafs* on the search for unity with God. Many Sufis claim Muḥammad himself was the initiator of this idea, citing *sūra* 50:16: “And We have already created man and know what his soul whispers to him, and We are closer to him than [his] jugular vein.”¹³¹ This is not to say Sufi religious practice is a free-for-all with no rules or limits, it still retains normative Islamic practice of *ṣalāt*, *zakāt*, *hajj*, *shahāda*, and *ṣawm*, the five pillars of Islam, and “operate[s] on the same foundation and methods of authority as the ‘*ulama*.”¹³²

If this is the case, where then do Sufis derive the authority of saints from? Why do most mainstream Muslim schools of law engage in or support saint veneration? For students of Islam from areas with predominately Protestant influence, the first instinct is to look at the text, yet as discussed earlier, this is not possible. It is from the

128 Bashir, “Body,” 90.

129 DeWeese, “Authority,” 46.

130 DeWeese, “Authority,” 46.

131 Abdel Haleem, 340.

132 DeWeese, “Authority,” 48.

personhood of Prophet Muḥammad himself that sainthood is derived from. DeWeese explains,

If, in connection with the Qur'ān and the juridical context, we tend to link authority with texts, (i.e. the texts of revelation and of injunctions and laws), the case of the Prophet reminds us of authority linked with persons, and here too Sufism readily invests authority along the Prophetic example. It is on the model of the Prophet that the Sufi saint becomes a new source of authority in his own right, in accord to the famous dictum that the master's role in his local community is equivalent to the Prophet's role in the universal community.¹³³

The Prophet Muḥammad's personhood, life, and legacy is the source by which many Sufi Muslims look to in their search for authority as keepers or guardians of saint veneration. This is abstract and difficult to document, which may explain the diversity among Sufi communities in how saint veneration is practiced. Yet the overall theme is that in the same way followers of Muḥammad interacted with his habits, sayings, and experiences, Sufi Muslims involve themselves in the lives of those seen as closer to Allāh, having a more direct link with him. The hierarchy of saints acts as a connection from the physical world to God and “for anyone who wants to

advance on the Sufi path, it is necessary to, first, recognize those who are already a part of the hierarchy and then become attached to them through discipleship, either directly or through one of their close companions.”¹³⁴ This deeply echoes the life of the Prophet Muḥammad, and how the early community functioned, at least in the memory of many Muslims. In this way, by attaching or following a saint or his followers, one is emulating the followers of Muḥammad and their commitment to learning his ways—the *sunna*, the example of the Prophet Muḥammad. Here again, Muḥammad acts as the archetype for action and practice of Sufi Muslims.¹³⁵

This hierarchy is also important when it comes to Qur'ānic interpretation among Sufi communities, “Sufi approaches to the Qur'ān typically are open to non-literal readings and assumptions of hidden spiritual meanings that reveal themselves hierarchically according to individual spiritual attainment; the Prophet is understood as the exemplar of the Sufi path.”¹³⁶ With this approach to the Qur'ān, the mysticism related with Sufism is therefore inherent to Islamic practice. In response to the hostility of reformer groups such as Salafis, the necessity of specific instructions is non-existent,

133 Ibid., 49.

134 Bashir, “Body,” 90.

135 DeWeese, “Authority,” 39.

136 Ibid., 48.

instead Sufis rely on the literary example of the Prophet Muḥammad and his followers, compelling many Sufis to follow a person with a seemingly better link to God,¹³⁷ producing “a source of immediate and undeniable religious authority,” from “the living reality of the Prophet.”¹³⁸ Many times, the saint’s miracles and teachings were recorded and preserved for future study and to preserve the legacy of the person, just as is the Prophet Muḥammad’s. Thus, veneration of saints is supported by Muḥammad’s example and not necessarily a textual source.

A specific example of this is in the Sufi community of South Asia, where the literary metaphor of love of God is taken very seriously.¹³⁹ As Elias explains, the rituals on the death anniversary of saints are, “celebrated as his or her, ‘*urs*, the Arabic word for ‘wedding’. The implication that, in death, the Sufi unites as a bride with her beloved is explicit.”¹⁴⁰ By performing traditional aspects of a marriage ceremony, the community is celebrating the saint’s reunion with God in death.¹⁴¹ While this is geographically specific, it speaks to the metaphorical nature that many Sufi traditions embody.

It is the same “dramatic literary pattern,” of humankind loving God seen throughout Islamic literature, yet developed further as a ritual instead of staying metaphorical.¹⁴² This parallels sainthood in the way that the original idea of following Muḥammad and his follower’s example is mostly accepted by the general community of Muslims. Where the split begins is how they decide to follow that example.

From the sainthood practices, one can see that following *sunna* for many Sufis means attaching oneself to a saint just as Muḥammad’s followers attached themselves to the Prophet. Their interpretation of *sunna* gives them the authority to do such practices and become like the first followers. This is the issue for many mainstream communities, not following *sunna*, but the way Sufis do it. God says it like this, “it is not love for God that is contested but rather the manner in which this love is demonstrated and understood.”¹⁴³

Those venerated generally begin as religious leaders in the community and began to develop reputations as saints (*awliyā’*; sg., *walī*) who had supernatural power or divine blessing (*baraka*) granted by God. Through this power, it was believed, the saint could work miracles (*karāmāt*) such as foretelling the future, mindreading, flying

137 Ibid., 46

138 Ibid., 48.

139 Jamal J. Elias, “God,” in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (London: Oneworld Publications, 2010), 178.

140 Ibid., 179.

141 Ibid.

142 Ibid., 178.

143 Ibid.

in the air, treating illness, and other extraordinary acts, just as the prophets did.¹⁴⁴ Therefore, their tombs became locations to receive a blessing or connect with the divine. While even many scholars doubt these miraculous events occurred, it doesn't stop the millions every year from visiting and engaging in shrine culture along with mainstream Muslim practices.¹⁴⁵ Ibn Taymiyya, (d. 1328), one of the most famous opponents to saint veneration, was a jurist in the Ḥanbalī *madhhab* and claimed saint veneration and shrine visitation could lead to saints being revered as divine, thus making it polytheism, the original enemy of Islam.¹⁴⁶ Ibn Taymiyya also claimed Islamic Law forbade the presence of large attractions during the feasts, making visitation contrary to the Law during the height of travel for many Sufis, although he did not condemn the majority Sufi practices.¹⁴⁷

Sufi scholars exercise *ijtihād* when it comes to saint veneration. The way Muḥammad's followers were committed to him is a source of authority to attach themselves to the saints of today and centuries ago. In a way, saint veneration is also a *qiyās*, or analogy, to the way the Prophet and his first

followers interacted. By examining the life of Muḥammad, Sufis realize what most mainstream Muslims only take figuratively or metaphorically. This highlights the main difference found between mainstream and Sufi Islam. Attributing the practices of sainthood to the person of Muḥammad is difficult due to the lack of textual evidence, but this further intensifies the role of mysticism and mysterious spirituality in normative Sufi practice.

VII. Ritual Practice and the Body

Kayla Heslin

Contrary to popular belief there does not exist a united, global Muslim community.¹⁴⁸ Islam is rich and diverse, and instead, there are various groups of Muslims who draw from, change, build, and contest the Islamic tradition. Each group has their own way of interpreting their religion and their sources, and as a community, they set themselves apart through various rituals, traditions, celebrations, and laws. The Shī'ī community has a particularly interesting ritual in which they set themselves apart from all other Muslim communities. On the tenth day of the Islamic month of Muḥarram, Shī'ī Muslims take

144 William C. Chittick, John O. Voll, and Kazuo Ohtsuka. "Sufism," in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Edited by John L. Esposito.

145 Ibid.

146 Ibid.

147 Ibid.

148 Ahmet Karamustafa, "Community," in *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 93.

part in what is known as ‘Āshūrā’.¹⁴⁹ ‘Āshūrā’ is the time in which Shī‘ī Muslims commemorate the martyrdom of the Prophet’s grandson Ḥusayn in 680 A.D. One of the world’s greatest religious processions takes place in Karbala, the site of Ḥusayn’s tragic end, and as many as two million Shī‘ī Muslims gather together in Karbala to communally express their solidarity with Ḥusayn, and what he stood for, through the ritual of ‘Āshūrā’.¹⁵⁰ However, this practice is not limited to those Muslims who can attend the events in Karbala, and Shī‘ī Muslims around the world merely alter their tradition to their specific geographical areas.¹⁵¹ The interpretation of the events that transpired in 680 through ‘Āshūrā’ serves as a mechanism of reinforcement for Shī‘ī identity and community and may sometimes serve as a political mechanism as well. As will be seen through a discussion of the ritual’s place in the Shī‘ī Islamic tradition, ‘Āshūrā’ is far more than self-flagellation, dramas, dancing, and mourning. Rather, ‘Āshūrā’ is a key element in the identity and community of Shī‘ī Islam.

To fully understand what ‘Āshūrā’ means to Shī‘ī Muslims and its place within the tradition a firm understanding of the events that took place at Karbala in 680 A.D. is necessary. Shī‘ī Muslims believe that the successor to the Prophet Muḥammad upon his death in 632 A.D. should have been ‘Alī, his first cousin, and son-in-law. However, when the Prophet died in 632 A.D. he left no clear account of whom his successor would be and, unsurprisingly, violent disagreements of who should take his position as leader of the Muslim community ensued.¹⁵² ‘Alī was not chosen as the immediate successor to the Prophet and was forced to wait twenty-five years before becoming the fourth Caliph.¹⁵³ The prevention of ‘Alī from becoming the first successor to the Prophet Muḥammad was a major point of contention for those Muslims who supported and followed ‘Alī. The delay in ‘Alī’s position created a sense of injustice and oppression that would climax with the death of ‘Alī’s son, Ḥusayn.¹⁵⁴ Shortly after ‘Alī became Caliph he was assassinated and a new Caliph, Yazīd I, who took his place. Yazīd’s character was questionable and he was said to have openly violated Islamic

149 Jean-Marc Pierre, Edward Hutchinson, and Hassan Abdulrazak, “The Shī‘a Remembrance of Muharram: An Exploration of the Days of ‘Āshūrā’ and Arba‘een,” *Military Review* 87, no. 2 (2007): 61.

150 Ibid., 61.

151 Abir Hamdar, “Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives.” *The Yearbook of English Studies* 39, no. 1/2 (2009): 84.

152 Paul Tabar, “‘Āshūrā’ in Sydney: A Transformation of a Religious Ceremony in the Context of a Migrant Society,” *Journal of Intercultural Studies* 23, no. 3 (2002): 285.

153 Ibid., 286.

154 Ibid., 286.

laws on more than one occasion.¹⁵⁵ One of 'Alī's sons, Abū 'Abdullāh Ḥusayn ibn 'Alī, openly opposed the new Caliph and in 680 A.D. Ḥusayn made his attempt to seize control of the Islamic Caliphate. However, Yazīd gained knowledge of Ḥusayn's intentions and the Caliph sent 4,000 soldiers who met Ḥusayn and his entourage of 100 people outside the small town of Karbala.¹⁵⁶ Ḥusayn was outnumbered and surrounded. Yazīd's army decimated the small Shī'ī party and succeeded in quelling the rebellion with the decapitation of Ḥusayn.

The events that transpired near Karbala in 680 A.D. caused tensions felt by 'Alī's followers to erupt, and the explosion shattered the remaining ties of cohesion and fragmented the Muslim community.¹⁵⁷ Shī'ī Muslims today often point to the Battle of Karbala as the decisive root of their separate identity. The commemoration of these events during 'Āshūrā' reinforces this separate identity and the separation of the Shī'ī community from Sunni Muslims.¹⁵⁸ Although the execution of 'Āshūrā' may differ from each geographical region, the principle ideas remain the same, and at the heart of

'Āshūrā', it is the communal reflection of Ḥusayn's martyrdom and a chance for Shī'ī Muslims to stand in solidarity with Ḥusayn and the ideas that he stood for.¹⁵⁹ Ultimately, 'Āshūrā' can be understood as an essential cultural paradigm for Shī'ī Muslims.¹⁶⁰

Many Shī'īs connect themselves with Ḥusayn during 'Āshūrā' and construct their identity primarily through corporeal practices of pain. While this is not the only way to practice 'Āshūrā', and many Shī'ī religious leaders push against such practices, self-flagellation, or *latum*, is a key component of the commemoration.¹⁶¹ This corporeal practice conditions identity within the individuals who take part in 'Āshūrā' and the ritual acts to imprint ideologies into selves through bodily means.¹⁶² By practicing varying forms of *latam* during 'Āshūrā' individuals share in the suffering of Ḥusayn as well as stand in solidarity with his cause, however, on a much higher-level through these corporeal practices Shī'ī Muslims are constructing and exalting their identity as Shī'ī.¹⁶³ As Shahzad Bashir explains, there is a significance attached to performing

155 Pierre, et al., "The Shī'ī Remembrance of Muharram," 63.

156 Ibid., 63.

157 Lara Deeb, "Living 'Āshūrā' in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25, no. 1 (2005): 122.

158 Ibid., 123.

159 Pierre, et al., "The Shī'ī Remembrance of Muharram," 63.

160 Lara, "Living 'Āshūrā' in Lebanon," 124.

161 Augustus R. Norton, "Ritual, Blood, and Shiite Identity: 'Āshūrā' in Nabatiyya, Lebanon" *TDR: The Drama Review* 49, no. 4 (2005): 141.

162 Bashir, "Body," 85.

163 Pierre, et al., "The Shī'ī Remembrance of Muharram," 65.

normative rituals in the Islamic context. Bashir uses the example of ritual prayer and how the ability to perform the prayer is the universal passport to being Muslim.¹⁶⁴ The same idea can be applied to the practice and observance of ‘Āshūrā’ in the Shī‘ī community. Through performing ‘Āshūrā’ and regulating one’s body during the ritual, it becomes a “universal passport” to be a Shī‘ī Muslim. Individuals consciously subject their bodies to *latum*, in order to produce an overarching sense of being and belonging within the community, that is meant to become unconsciously pervasive.¹⁶⁵ As Bashir explains, “this can be thought of as a technology of the self that is a constitutive element in the construction of properly [Shī‘ī] Muslim bodies.”¹⁶⁶ Those individuals who choose to take part in *latum* of ‘Āshūrā’ rhythmically strike their bodies in grief.¹⁶⁷ Through the repeated action of self-flagellation Shī‘ī Muslims seek to develop the “appropriate” religious identity in hopes to mediate a sense of themselves as a religious subject as well as their status in the social sphere of Shī‘ī Islam.¹⁶⁸

However, the practice of *latam* during ‘Āshūrā’ is not welcomed everywhere and for some Shī‘ī Muslims, they must tailor their ritual to

the geographic areas they find themselves in. The continuation of the practice, with mere modifications, attests to the importance of ‘Āshūrā’ in constructing the globally extending Shī‘ī Muslim identity. Two descriptions of ‘Āshūrā’, one in Michigan and the other in Lebanon, will help to illustrate the various methods in which the ritual is employed. Scholar of Islam, Stephen Schwartz, in 2009 observed an ‘Āshūrā’ commemoration of a Balkan Shī‘ī Muslim group located in Michigan. This particular Shī‘ī community held an ‘Āshūrā’ commemoration that Schwartz described as, “resembling a wake held by a fraternal order more than an ecstatic display of emotion.”¹⁶⁹ The annual ‘Āshūrā’ ritual was held within a large meeting hall where there was no weeping, shouting, or self-flagellation. Instead, men and women gathered together as they listened to a speech given by a Catholic priest and afterward came together for a ritual meal.¹⁷⁰ The example of the ‘Āshūrā’ commemoration in Michigan helps to illustrate how Shī‘ī Muslim communities are sometimes forced to alter their corporeal practices of ‘Āshūrā’. Yet, the participation in the commemoration still enforces religious

164 Bashir, “Body,” 78.

165 Ibid., 80.

166 Ibid.

167 Deeb, “Living ‘Āshūrā’ in Lebanon,” 124.

168 Bashir, “Body,” 80.

169 Stephen Schwartz, “‘Āshūrā’ in America; Celebrating a Muslim Holiday in Michigan,” *The Weekly Standard*, January 18, 2009, accessed April 29, 2018, <https://www.weeklystandard.com/stephen-schwartz/‘Āshūrā’-in-america>.

170 Ibid.

identity and provides a way to remain connected to the Shī'ī community. In Lebanon, the picture is quite different. Here 'Āshūrā' is part of a public commemoration, rather than a small gathering within a meeting hall, and a bleeding ritual, although not practiced by all participants, is a vital aspect of 'Āshūrā'.¹⁷¹ Using straight razors participants inflict shallow cuts on their upper forehead and their blood is seen as a testimony to their fidelity to their faith.¹⁷²

While 'Āshūrā' stands as a way for Shī'ī Muslims to come together and express their identities and community, there has been a great deal of discussion of how 'Āshūrā' also acts as a politically charged event for some Shī'ī Muslims.¹⁷³ Shī'ī Islam often melds faith with politics, and 'Āshūrā' has also become one of the ways in which they do so. 'Āshūrā' becomes a reminder that political disputes separate the Islamic community, and it aids in reinforcing political separation from the Sunni Muslim community. By invoking the story of the oppression and political injustice that 'Alī and his son Ḥusayn faced, 'Āshūrā' can then become a linked to present days issues of oppression and political injustice Shī'ī Muslims feel they still face. Such a separation has been labeled the "'Āshūrā'

Complex."¹⁷⁴ What this means is that there are times when Shī'ī Muslims employ metaphors of 'Āshūrā', and the meanings behind the commemoration, to trigger theocratic zeal. Because of the possibility for 'Āshūrā' to be employed in this way, many authoritarian Middle Eastern governments limit the practice and fear its symbolism.¹⁷⁵ However, such uses of 'Āshūrā' are not the norm and for the majority of Shī'ī Muslims the event is used as an emotional commemoration and a physical way to connect themselves to the martyrdom of Ḥusayn. While there have been instances of Shī'ī Muslims employing the "'Āshūrā' complex" in order to serve political agendas, such as the Iranian Revolution in 1979, these instances are led by radical members of the society and should not be understood as reflecting the Shī'ī community as a whole.¹⁷⁶

The methods may vary geographically but the principle ideas at the heart of 'Āshūrā' remain the same, and the ritual can be seen as a way in which Shī'ī Muslims foster their separate identities, whether it be culturally or politically. However, there is a complexity to understanding 'Āshūrā' and the marker of identity it produces. Salafi Islamist groups in the Middle East, such as ISIS and al-Qaeda, target

171 Norton, "Ritual, Blood, and Shiite Identity," 150.

172 Ibid.

173 Pierre, et al., "The Shī'ī Remembrance of Muḥarram," 62.

174 Ibid., 61.

175 Ibid, 65.

176 Ibid.

Shī'ī Muslims specifically due to their ideology of Shī'ī Muslims as *kuffār*, or unbelievers.¹⁷⁷ During 'Āshūrā', Shī'ī Muslims are easily identified, in massive groups, making the celebration an easy target for the attempts of terrorist organizations. In March of 2004, such an attempt was successful and more than 200 individuals were killed as they marked 'Āshūrā'.¹⁷⁸ This attack on the Shī'ī community was not an isolated event and attacks such as this have been made repeatedly during 'Āshūrā'. Another example happened in January 2007 when suicide bombers detonated explosives in a crowd of worshippers at the Shī'ī Mosques in Mandala.¹⁷⁹ 'Āshūrā' is a ritual meant to promote Shī'ī identity and solidarity, not fear of danger, and when terrorist organizations such as ISIS and al - Qaeda attack celebrations of 'Āshūrā' they attack an essential cultural paradigm.

Within Islam, there are numerous groups and traditions. The diversity of the religious tradition creates various understandings and interpretations that are then translated into practices, rituals, celebrations, and traditions. From the Shī'ī community comes the

ritual of 'Āshūrā', which interprets the history of the Shī'ī Muslims as a struggle of the oppressed under the oppressor. This interpretation stems from an event that occurred in 680 A.D, when the Prophet Muḥammad's grandson, Ḥusayn, died in battle at the hands of the Caliph Yazīd. Each year on the 10th day of the Islamic month of Muḥarram, Shī'ī Muslims come together to commemorate Ḥusayn's death and to reinforce their identities as individuals of the Shī'ī community. A key component to the practice of 'Āshūrā' is *latum*, or self-flagellation. This corporeal practice allows Muslims to participate in the technology of the self, which means they condition themselves and their bodies through repeated strikes in order to imprint an "appropriate" religious identity and establish their position within the Shī'ī community. While this practice is significant in the majority of Shī'ī Muslims 'Āshūrā' ritual, those living in geographic areas that do not allow such practice, alter their traditions in order to commemorate 'Āshūrā'.

177 Graeme Wood, "What ISIS Really Wants," *The Atlantic*, March 2015, 78.

178 "Hundreds of Iraqis Die in 'Āshūrā' Attacks: Shia Targeted during Religious Celebrations (Iraq)," *MEED Middle East Economic Digest* 48, no. 10 (2004): 1.

179 Pierre, et al., "The Shī'ī Remembrance of Muḥarram," 62.

Bibliography

- Abdel-Haleem, Muḥammad A.S. *The Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- al-Bukhari, Muhammed ibn Isma'il. *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*. Translated by Dr. Muḥammad Muhsin Khan, vol. 2. Riyadh: Darussalam, 1997.
- al-Isfahani, Ar-Raghib. *Mufradat al-Qur'ān*.
- Baghdadi, Allamah Murtada. "The Islamic Perspective Of The Beard." *Al-Islam, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project*, www.al-islam.org/articles/islamic-perspective-of-the-beard.
- Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2013.
- . "Body." In *Key Themes in the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 72–92. London: Oneworld Publications, 2010.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Chittick, William C., John O. Voll, and Kazuo Ohtsuka. "Sufism." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Edited by John L. Esposito.
- Daryaee, Touraj. *The Oxford Handbook of Iranian History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Deeb, Lara. "Living 'Āshūrā' in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25, no. 1 (2005): 122–137.
- Department of Islamic Development Malaysia (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia), "A Guideline of Performing 'ibāda at the International Space Station (ISS)," Word Document, 2007. https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WKks20j3H4QJ:https://www.wired.com/images_blogs/wiredscience/files/a_guideline_'ibāda_at_iss.doc+%&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=us
- DeWeese, Devin. "Authority." In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 26–52. London: Oneworld Publications, 2010.
- Elias, Jamal J. "God." In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 161–181. London: Oneworld Publications, 2010.
- Ernst, Carl W. *Following Muḥammad Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- Flood, Finbarr Barry. "Bodies and Becoming Mimesis, Mediation, and the Ingestion of the Sacred in Christianity and Islam." In *Sensational Religion Sensory Cultures in Material Practice*, edited by Sally M. Promey. New Haven: Yale University Press, 2014.

- Hamdar, Abir. "Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives." *The Yearbook of English Studies* 39, no. 1/2 (2009): 84–100.
- Harrison, Frances. "Alcohol fatwa sparks controversy." BBC, April 11, 2008. Accessed April 29, 2018, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7342425.stm.
- Ibn Taymīyah, Taqi al-Din Ahmad. *Basic Principles of the Hisba*. Translated by M. Holland. Leicester: Islamic Foundation, 1982.
- "Id al-Adḥa." Oxford Islamic Studies Online. Oxford University Press, 2014. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e969>.
- "Id al-Fiṭr." Oxford Islamic Studies Online. Oxford University Press, 2014. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e970>.
- Kabbani, Hisham. "Trimming the Beard Is Sunna." *The Modern Religion*, www.themodernreligion.com/misc/hh/trimming-beard.html.
- Karamustafa, Ahmet. "Community." In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 93–103. Oxford: Oneworld, 2010.
- Katz, Marion. *Body of Text*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Kueny, Kathryn. *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Kugle, Scott. *Sufi Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- "Laylat al-Qadr." In *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito, *Islamic Studies*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1753>.
- Lewis, Cathleen S. "Muslims in Space: Observing Religious Rites in a New Environment." *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 11, no. 1-2 (2003): 108–115.
- Meri, Josef W. "Relic of Piety and Power in Medieval Islam." *Past and Present* 206 (2010): 97–120.
- Michalak, Laurence and Karen Trocki. "Alcohol and Islam: an overview." 33 *Contemporary Drug Problems* (Winter 2006): 523–562.
- Muḥammad, Nayaqiyah U. "Body Situations Mirroring Belief Attitudes: Female Bodies, Impurity, and Rituals in Islam." Master's thesis, California State University, 2013.
- Norton, Augustus R. "Ritual, Blood, and Shiite Identity: 'Āshūrā' in Nabatiyya, Lebanon." *TDR* 49, no. 4 (2005): 140–155.
- Pierre, Jean-Marc, Edward Hutchinson, and Hassan Abdulrazak.

- “The Shī‘ī Remembrance of Muharram: An Exploration of the Days of ‘Āshūrā’ and Arba‘een.” *Military Review* 87, no. 2 (2007): 61–69.
- Saleh, Walid. “Word.” In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 356–376. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Schwartz, Stephen. “‘Āshūrā’ in America; Celebrating a Muslim Holiday in Michigan.” *The Weekly Standard*, January 18, 2009. Accessed April 29, 2018, <https://www.weeklystandard.com/stephen-schwartz/‘Āshūrā’-in-america>.
- Shu‘aib, Tajuddin B. *Essentials of Ramaḍān the Fasting Month*. Los Angeles: Islamic Book Center, 1991.
- Steinfels, Amina M. “Ritual.” In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 304–320. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Stewart, Devin. “Prophecy.” In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 281–303. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Tabar, Paul. “‘Āshūrā’ in Sydney: A Transformation of a Religious Ceremony in the Context of a Migrant Society.” *Journal of Intercultural Studies* 23, no. 3 (2002): 285–305.
- “Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyyah.” In *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito. Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e959>. Accessed April 29, 2018.
- Toorawa, Shawkat M. “Prayer.” In *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 263–280. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Trainor, Kevin. “Introduction: Pars pro toto: On Comparing Relic Practices.” *NUMEN* 57 (2010): 267–283.
- Van Baalen, Susan. “From ‘Black Muslim to Global Islam: A Study of the Evolution of the Practice of Islam by Incarcerated Black Americans, 1957-2007.” Master’s thesis, Georgetown University, 2011).
- Van Nieuwkerk, Karin. “Time and Migration: Changes in Religious Celebrations Among Moroccan Immigrant Women in the Netherlands.” *25 Journal of Muslim Minority Affairs* 4 (2005): 385–398.
- Walsham, Alexandra. “Introduction: Relics and Remains,” *Past and Present* 206 (2010): 9–36.
- Wheeler, Brannon. “Collecting the Dead Body of the Prophet Muḥammad.” In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology*, edited by Christiane J. Gruber and Avinoam Shalem, 35–51. Berlin: De Gruyter, 2014.

- Wood, Graeme. "What ISIS Really Wants." *The Atlantic*, March 2015.
- "Hundreds of Iraqis Die in 'Āshūrā' Attacks: Shia Targeted during Religious Celebrations (Iraq)," *MEED Middle East Economic Digest* 48, no. 10 (2004): 1.
- Musnad Ahmad ibn Hanbal, "16536," trans. Abū Amina Elias, "Ḥadīth on Ramaḍān: The Sacred Scriptures Were Revealed in the Month of Ramaḍān," *Daily Ḥadīth Online*, 2014.
- Sheikh, Zia. "The Clear Rulings on Alcohol According to Hanafi Fiqh | Imam Zia Shiekh." *MuslimMatters.org - Discourses in the Intellectual Traditions, Political Situation, and Social Ethics of Muslim Life*, 15 Feb. 2017, muslimmatters.org/2017/02/15/is-beer-halal-according-to-hanafi-fiqh/.
- Shirazi, Faegheh, "Men's Facial Hair in Islam: A Matter of Interpretation." In Biddle-Perry, Geraldine and Cheang, Sarah, (eds.), *Hair: Styling, Culture and Fashion*. Oxford: 2008, pp. 111-122

Sobre los autores

Norlina Bahrom

Cursa su primer año de maestría en Historia Pública en la Universidad del Oeste de la Florida. Terminó su pregrado en Historia y Estudios Asiáticos con énfasis en el mundo islámico en la Universidad de Tennessee, Knoxville en 2015. Se dedica a la investigación de los periodos tempranos y medievales de la historia del Islam, historia de la Europa medieval, historia del arte, historia del arte digital, preservación histórica y museología.

María M. Carrión

Doctora en literatura por la Universidad de Yale. Catedrática de Estudios Hispánicos en la Universidad Columbia, la Universidad de Emory y la UPRRP, donde también fue Decana de Estudios Graduados en la Facultad de Humanidades. Actualmente Catedrática de Literatura Comparada y Religión en la Universidad de Emory. Publica e imparte seminarios sobre la historia cultural de España en la modernidad temprana, así como de Puerto Rico y Cuba en época contemporánea. Ha publicado dos libros—*Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús* (Barcelona: Anthropos, 1994)

y *Subject Stages. Marriage, Theater, and the Law in Early Modern Spain* (Toronto: Toronto UP, 2010)—, así como un centenar de ensayos en actas, manuales y revistas arbitradas tales como *MLN*, *Medieval Encounters*, *BCom*, *La Corónica*, *Sargasso* y *Literature Film Quarterly*, entre otros. Su proyecto *Planted Knowledge. Reading Natural Philosophy in 16th-Century European Gardens* está en curso de convertirse en una monografía digital.

Manuela Ceballos

Colombiana. Cursó su maestría en Francés en Bryn Mawr College (Bryn Mawr, Pennsylvania) y es doctora en Historia de las Religiones por la Universidad de Emory (Atlanta, Georgia). Es profesora asistente de estudios islámicos en el departamento de Religión de la Universidad de Tennessee, Knoxville. Actualmente está preparando una monografía sobre pureza ritual y santos de origen converso en Iberia y Marruecos durante el siglo XVI.

Ellie Eggink

Se tituló en Estudios Globales y Geografía por la Universidad de Tennessee, Knoxville y, en su tiempo libre, es cartógrafa.

Araceli González Vázquez

Científica titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y trabaja en el Departamento de Arqueología y Antropología de la Institución Milà i Fontanals. Es Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria (2010), y Licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Deusto (2004). Ha sido investigadora postdoctoral contratada en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) del CSIC (2016-17), en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (ULV/EHU) (2013-14), y en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France (2011-12). Su investigación se centra en las prácticas religiosas musulmanas y sufíes en Marruecos, y en las relaciones entre humanos y no-humanos, con especial atención al estatus ontológico que se le confiere a los *jnûn* y a los animales. Ha hecho trabajo de campo en Marruecos y en Ceuta. Es autora del libro *Mujeres, Islam y alteridades en el norte de Marruecos* (Edicions Bellaterra, Barcelona, 2015) y ha co-editado, con Eloy Gómez Pellón (UC), el libro *Religión y patrimonio cultural en Marruecos: Una aproximación antropológica e histórica* (Sevilla, Signatura Ediciones, 2011).

Katherine Harwell

Nació en Memphis, Tennessee y cursa una carrera en Estudios Globales y Estudios de la Religión, con concentraciones menores en economía y administración pública. Además de su investigación sobre el cuerpo y el Islam, llevará a cabo dos proyectos distintos en 2018: uno sobre las políticas educativas en Washington, D.C. y otro sobre las implicaciones políticas del ateísmo en la República Checa post-comunista en Praga.

Kayla Heslin

Nació en Knoxville, Tennessee. Es historiadora, y se concentra en la historia pública, pero también se interesa por las civilizaciones clásicas y los estudios de la religión. Cursa su posgrado en la Universidad de James Madison en Virginia.

Abdelfattah Kilito

Nació en Rabat, Marruecos. Es profesor de la Universidad Mohammed V, en Rabat. Fue ganador del Gran Premio de Marruecos del libro en 1989, del Premio de la Academia Francesa (le prix du Rayonnement de l'Académie Française) en 1996 y del Premio Sultan Al-Owais en 2006. Entre sus obras, escritas en árabe y en francés y traducidas a varias lenguas, se destacan: *El autor y sus dobles*, *No hablarás mi lengua* (traducida al español en 2012), *Habló todas las lenguas, pero en árabe* y la novela *La controversia de las imágenes* (traducida al español en 2007).

Scott Siraj al-Haqq Kugle

Autor de *Homosexuality in Islam* (2009) enseña estudios islámicos en la Universidad de Emory en Atlanta. Su segundo libro sobre el tema, *Living Out Islam*, ganó un premio Stonewall Book por ser una contribución a la literatura que contribuye a la comprensión de las personas LGBTQ en el año 2015. Es doctor por la Universidad de Duke en Carolina del Norte.

Mohamed A. Mohamed es p

Profesor asociado de sociología de la religión en el Departamento de Sociología de la Universidad de Arizona del Norte. Cursó estudios de maestría en antropología/sociología en la Universidad del Cairo y obtuvo su doctorado de la Universidad de Emory (Atlanta). Su trabajo explora las relaciones entre la teología islámica, la lengua árabe y diversas estructuras y dinámicas de las sociedades árabes, y los procesos de formación sociales y culturales de las sociedades islámicas históricas y contemporáneas. En la Universidad de Arizona del Norte, Mohamed enseña sociología de la religión, teoría social contemporánea, sociología política y sociología de la globalización. Ha publicado varios artículos académicos, y actualmente está completando un libro sobre la Hermandad Musulmana en Egipto que se titula *The Muslim Brotherhood Group in Egypt: A New Theoretical Approach*.

Jenine Omari

Nació en Knoxville, Tennessee. Estudia Ciencias Políticas y Estudios de Medio Oriente en la Universidad de Tennessee, Knoxville, y se interesa por las relaciones internacionales en el Medio Oriente.

Carrie Grace Pody

Nació en Nashville, Tennessee y cursa sus estudios en Educación de Inglés como Segunda Lengua y Estudios del Medio Oriente en la Universidad de Tennessee, Knoxville.

Jorge Villanueva Farpón

Doctor con Mención Internacional en Estudios Árabes e Islámicos (Universidad de Salamanca, septiembre de 2017), Máster en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos (Universidad Autónoma de Madrid, 2014) y Licenciado en Filología Árabe (Universidad de Salamanca, 2013). Su investigación hasta el momento se desarrolla en el campo de los estudios coloniales en el norte de África (colonialismo español en Marruecos), las organizaciones y movimientos islámicos y las relaciones de éstos con los no musulmanes. Ha presentado sus investigaciones en congresos nacionales e internacionales, así como publicado sus resultados en revistas de investigación científica nacionales e internacionales.

NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

La *Revista Siwô* se publica semestralmente. Tiene como objetivo principal, promover el desarrollo de la investigación teológica y del área de ciencias de la religión realizada en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y fuera de esta; los artículos discuten temas que integran problemáticas costarricenses y latinoamericanas.

Los artículos incluidos son inéditos y originales. En el proceso de revisión se designan pares externos, quienes emiten un veredicto acerca de la calidad del trabajo, el cual luego es analizado por el comité editorial UNA y los asesores internacionales.

A continuación, se incluyen las normas para la presentación de artículos que deben ser atendidas por cualquier persona que, siguiendo el objetivo central de la revista, desee plantear un artículo ante el Consejo Editorial de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

Los trabajos deben ser inéditos y originales; no deben estar aprobados para publicarse en otra revista (se enviará una carta al comité editorial donde se dé fe de esto). El autor o la autora adjuntará información personal de contacto: institución, correo electrónico, número telefónico, ciudad.

Se privilegian los trabajos teológico escritos en lengua castellana. Sin embargo, el Consejo Editorial aceptará contribuciones en otras lenguas, principalmente del portugués, inglés y francés.

El artículo debe presentarse en letra Times New Roman, 12 puntos, espacio y medio. Su extensión no debe ser menor de 12 páginas ni mayor de 30. La división de párrafos debe tener sangría.

El artículo debe ser enviado a las siguientes direcciones: revistasiwô@una.ac.cr, revistasiwô@gmail.com, o bien, se pueden entregar los impresos en la secretaría de la escuela.

- Emplee una redacción fluida.
- Escriba los subtítulos en negrita y de acuerdo con el sistema decimal (ej. 1., 1.1, 1.2).
- Utilice cursivas (itálicas) para dar énfasis o escribir palabras en otra lengua.
- Si el texto incluye fuentes del griego o hebreo, indíquelo.
- Las citas de cuatro líneas o menores van dentro del párrafo; las citas mayores de cuatro líneas van fuera de párrafo. Regule la inclusión de citas.
- Las fuentes bibliográficas deben seguir el siguiente orden del formato CHICAGO.

a. Libros

I. Libros con un autor

Nota al pie de página

Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 218-223.

Cita en el texto

(Campbell 1999, 218-223)

Bibliografía

Campbell, Joseph. 1999. *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.

II. Libros con dos o más autores

Nota al pie de página

Alberto Bernabé y Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets* (Leiden / Boston: Brill Academic Pub, 2008), 100.

Cita en el texto

(Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 100)

Bibliografía

Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. 2008. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Leiden / Boston: Brill Academic Pub.

Nota: Cuando es un libro con más de tres autores las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por "et al." o "y otros". Las dos opciones son correctas. En la bibliografía, usualmente se ponen todos los autores, sin embargo, también se puede utilizar "et al." o "y otros".

III. Capítulo de un libro con un solo autor

Nota al pie de página

Antonio Piñero, "Las religiones de "misterios": la búsqueda de la salvación y de la inmortalidad," en Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús (España: Laberinto, 2008), 153-172.

Cita en el texto

(Piñero 2008, 156)

Bibliografía

Piñero, Antonio. 2008. Las religiones de “misterios”: la búsqueda de la salvación y de la inmortalidad. En Año I. *Israel y su mundo cuando nació Jesús*, 153-172. España: Laberinto.

b. Revistas

I. Artículos de revistas de difusión

Nota al pie de página

Gabriel Zaid, “La fe en el progreso,” *Letras Libres*, noviembre 2004, 21.

Cita en el texto

(Zaid 2004, 21)

Bibliografía

Zaid, Gabriel. 2004. La fe en el progreso. *Letras Libres*, noviembre.

II. Artículos de revistas académicas

Nota al pie de página

Francisco Díez de Velasco, “Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico Miníada,” *Revista Gerión* 8 (1990): 73-86.

Cita en el texto

(Díez de Velasco 2008)

Bibliografía

Díez de Velasco, Francisco. 2008. Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico Miníada,” *Revista Gerión* 8 (1990): 73-86.

c. Tesis

Nota al pie de página

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Rituales órficos” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002), 211-223.

Cita en el texto

(Jiménez San Cristóbal 2002, 211-223)

Bibliografía

Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. 2002. Rituales órficos. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

d. Conferencia, ensayo o artículo presentado en un evento académico

Nota al pie de página

Antonio Piñero, “La verdadera historia de la Pasión” (conferencia presentada en las “V Jornadas del Misterio de la Costa Tropical,” Granada, España, 18 de octubre al 21 de octubre, 2017).

Cita en el texto

(Piñero 2017)

Bibliografía

Piñero, Antonio. 2017. La verdadera historia de la Pasión. Conferencia presentada en las V Jornadas del Misterio de la Costa Tropical, 18 de octubre al 21 de octubre, en Granada, España.

Además de las referencias al pie de página, el artículo debe llevar un apartado final titulado “referencias bibliográficas”, donde aparezcan, en orden alfabético, todos los documentos citados.

- El artículo debe ordenarse de la siguiente forma:
- Título del trabajo no debe exceder 15 palabras.
- Nombre del autor o la autora.
- Fecha de entrega del material.
- Resumen en castellano, que no exceda las 100 palabras y su respectivo *Abstract* en inglés.
- Palabras claves en español (un máximo de cinco) y sus respectivas *Keywords* en inglés.
- Introducción, desarrollo de secciones, conclusiones y fuentes consultadas.



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el año 2018.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

E-052-18—P.UNA

