

SHARÍA E IDENTIDAD MUSULMANA. UNA PAREJA BIEN AVENIDA

Sharia and Muslim Identity. A well-matched couple

Rafael ORTEGA RODRIGO

Universidad de Granada

rafaelortega@ugr.es

<http://orcid.org/0000-0001-8624-0977>

Recibido: 06/07/2020. Revisado y aceptado para publicación: 27/12/2020

Para citar este artículo: Rafael ORTEGA RODRIGO (2020): "Sharía e Identidad musulmana. Una pareja bien avenida" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 88-99.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.007>

Resumen

Este artículo examina los vínculos existentes entre sharía e identidad en algunas sociedades mayoritariamente musulmanas, así como los debates en los espacios públicos y las manifestaciones en defensa de la aplicación de la legislación islámica. Analiza igualmente el recurso a la sharía por parte de diferentes actores sociopolíticos, incluidos regímenes árabes en determinadas coyunturas, al igual que su inclusión en discursos abiertamente islamófobos en sociedades occidentales con presencia de minorías musulmanas.

Palabras clave: Sharía/identidad/islam/salafismo/islamismo/

Abstract

This paper examines the links between Shariah and identity in some predominantly muslim societies, as well as debates in public spaces and demonstrations in defence of the application of Islamic law. It also analyses the use of Sharia law by different socio-political actors, including several Arab regimes at certain junctures, as well as the inclusion of Sharia law in openly Islamophobic discourses in Western societies with the presence of Muslim minorities.

Keywords: Shari'a/identity/islam/salafism/islamism

Introducción

El apartado décimo del programa electoral del partido salafista egipcio *al-Nur* presentado para las elecciones presidenciales de marzo de 2018, lleva por título "De la sharía", y en él podemos leer lo siguiente:

"Antes que todos los aspectos anteriores necesarios para el renacimiento de nuestro país, figura la reivindicación más importante y la obligación más urgente, que no es otra que

REIM Nº 29 (diciembre 2020)

ISSN: 1887-4460



afirmar y consolidar la referencia suprema de la sharía islámica en todos los aspectos de la vida legislativa, política, cultural y social, según estipula el artículo 2 de la Constitución. El Tribunal Supremo Constitucional, en su disposición de 1985, solicitó al Parlamento que revisara toda la legislación y la depurara de todo aquello contrario a la sharía islámica. Esta obligación legítima y la reclamación constitucional necesitan de la colaboración del presidente, el Parlamento, al-Azhar y todas las instituciones y organismos oficiales y particulares preocupados por la sharía y comprometidos con nuestra identidad” (Bayan, 2018).

Efectivamente, el artículo 2 de la Constitución de 2014 del nuevo gobierno del presidente militar Abdelfatah El Sisi (2013-) –nada sospechoso de islamista– aprobada en un referéndum popular celebrado los días 14 y 15 de enero de 2014, establece que el islam es la religión del Estado, el árabe la lengua oficial y “los principios de la sharía islámica, la fuente principal de la legislación” (Art. 2 Dustur, 2014: 7). Esto no constituye ninguna novedad en el panorama de los textos constitucionales egipcios. En la historia contemporánea del país, la sharía siempre ha aparecido mencionada en los escritos legales, desde los tiempos del presidente “revolucionario”, Násir (1954-1970), pasando por el presidente “creyente”, Sadat (1970-1981), por el más pragmático Hosni Mubarak (1981-2011) hasta llegar al primer presidente civil elegido democráticamente, Muhammad Mursi (2012-2013), miembro de los Hermanos Musulmanes. El texto constitucional de la presidencia de Mursi, promulgado el 30 de noviembre de 2012 y derogado el 3 de julio de 2013, no se diferenciaba en nada, en cuanto a las fuentes de la legislación, de la Constitución aprobada por el régimen de El Sisi.

Tendencias encontradas en tiempos de cambios

El extracto del programa electoral salafí mencionado anteriormente enlaza directamente, o más bien es la prolongación de la acción emprendida por las fuerzas salafíes en los momentos de la revolución egipcia, cuando las diferentes tendencias políticas pugnaban por imponer sus agendas y ocupar un espacio en ese nuevo escenario de libertades tras décadas de gobiernos autoritarios. Y era resultado de un miedo, que en medio de las tensiones sociopolíticas del momento, derivadas de lo que parecía ser un brusco cambio de régimen, los nuevos vientos se llevaran consigo cualquier atisbo de los dos pilares identitarios para el islamismo en general, y para la mayor parte de los musulmanes, no sólo en Egipto, islam y sharía¹. Ese miedo podía estar justificado a su vez por otro temor: el extendido entre las fuerzas “de izquierda” o “laicas” que temían que un excesivo triunfo del islamismo de los Hermanos Musulmanes y los partidos salafíes conllevara una islamización total, teniendo como punta de lanza la islamización de la legislación, es decir la imposición de la sharía (Ortega, 2015). Como vemos, dos miedos diferentes y antagónicos, si bien girando ambos alrededor de la legislación islámica.

¹ Aunque realizada unos pocos años después de las revoluciones, la encuesta de la Fundación Konrad Adenauer (2016) en varios países del norte de África, resalta que en el caso de Egipto la identidad religiosa es más importante (78,4%) que la identidad nacional (16,2%). En el resto de países (Libia, Marruecos, Argelia) para una mayoría significativa es más importante la identidad religiosa que la nacional, con la salvedad de Túnez donde los valores se invierten. Véase <https://bit.ly/3civVFL>. Encuestas realizadas por el Pew Research Center en años anteriores (2012 y 2013) señalan que para el 75% de los encuestados en Egipto la religión es “muy importante” en sus vidas (78% en Túnez y 89% en Marruecos); y a favor de que la sharía sea la legislación oficial del país: Egipto (74%), Túnez (56%), Marruecos (83%). Véanse: <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/> y <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> [Consulta: 7 de febrero de 2020].

Miedos que podemos observar varios años después. En 2019, el parlamento egipcio aprobó la reforma de la Constitución de 2014 para, fundamentalmente, otorgar más prerrogativas al presidente El Sisi –quien en virtud de las enmiendas podrá prolongar su mandato hasta 2030– y a las Fuerza Armadas. El artículo 200 del borrador estipulaba que las Fuerza Armadas protegerían los componentes esenciales del “Estado y su naturaleza civil” (Constitución egipcia enmendada, 2019). Los parlamentarios de al-Nur rechazaron al principio todas las enmiendas, porque pensaban que “la naturaleza civil” no quedaba bien definida y podía interpretarse como la antesala de la declaración de un “Estado laico” (*‘almaní*), lo cual entraría en contradicción flagrante con los artículos referidos a la sharía. En la sesión de votación, y ante esta negativa, el presidente del parlamento, Ali Abdelal, afirmó que la “naturaleza civil del Estado” significaba que el Estado no sería ni laico, ni policial, ni religioso/teocrático. Tras esta aclaración, los parlamentarios de al-Nur votaron a favor² (Bayan min al-haya, 2019).

Cuando se intentan conjurar los miedos ¿de qué hablan cuando hablan de la sharía?, ¿identifican los islamistas la sharía con el Estado religioso?, ¿creen las otras fuerzas que la aplicación de la sharía llevaría a un Estado islámico religioso?, ¿serían, entonces, incompatibles sharía y democracia?, ¿tendría cabida la sharía en un Estado democrático? El pensador egipcio Yamal al-Banna, entendiendo la sharía como un conjunto de leyes regidas por la justicia, cree que sí y que su aplicación puede hacerse por mecanismos democráticos en un Estado democrático, aunque los islamistas identifiquen sharía con Estado (al-Banna, 2008: 18). Pero también puede abordarse la sharía como un marco de referencia y, como señala Zygmunt Bauman citando a George Lakoff, los marcos actúan como “estructuras mentales que dan forma a nuestro modo de ver el mundo. Por consiguiente, conforman los objetivos que perseguimos, los planes que elaboramos, nuestra forma de actuar y lo que consideramos un buen o un mal resultado de nuestras acciones”. Es decir, el “marco” (la sharía) conforma la visión del mundo “y nuestro modo de ser en el mundo” (Bauman, 2017: 73). Según esta concepción, la sharía incluiría en un principio, y en esto seguimos las ideas del pensador sudanés y hombre de Estado Hasan al-Turabi (1932-2016), tanto la doctrina como la ética, si bien con el paso del tiempo el aspecto ético habría sucumbido ante otros ámbitos. Para al-Turabi, la sharía es un corpus de reglas y recomendaciones que incluye dos categorías, una de orden moral individual y otra que responde a la responsabilidad del Estado, que tiene el deber de velar por la aplicación de las leyes (Chevalérias, 1997: 55). Si bien en un principio la sharía incluía la doctrina interior (*aqida*) y la fe, con el paso del tiempo la sharía pasaría a designar las leyes jurídicas y no los principios morales, de manera que los preceptos aplicados por la fuerza de la autoridad política se convirtieron en legislación islámica, quedando el resto para eruditos y sufíes. Al-Turabi y el Frente Islámico Nacional que dirigía a finales de los 80 del pasado siglo intentó poner en práctica esa visión después de llegar al poder a través de un golpe de Estado en 1989. La sharía era vista como un modelo de vida con principios doctrinales y de acción de los que emanan leyes, enseñanzas, una moral y un modelo de sociedad virtuosa. Así, la moral –en este caso una nueva moral para un nuevo Sudán a partir de 1989– se construye a través de la Ley, no al revés, de ahí el papel de instrumento de cambio que ha adoptado y adopta la sharía en distintos escenarios espacio-temporales y su importancia en los debates públicos.

El debate sobre la sharía siempre ha existido en el pensamiento islámico –también fuera de él como veremos más adelante–, ya que es uno de los pilares sobre los que se asienta el mundo

² Esto podría interpretarse como un ejemplo más del pragmatismo del que hace gala el Partido al-Nur: antes de la revolución, las fuerzas salafíes consideraban que la democracia y cualquier sistema político era contrario al islam y rechazaban la participación en elecciones; luego, con la revolución, crearon varios partidos y se presentaron a las elecciones. En la nueva era de El Sisi, para mantenerse en la esfera religiosa y política y no ser barridos como los HHMM y su partido, los salafíes se vieron obligados a hacer concesiones como por ejemplo aceptar la nueva Constitución de 2014 (que según Lacroix era menos islámica que la anterior, la de 2012) y en la que aparecía la referencia a que el gobierno del Estado democrático era “civil” (Lacroix, 2016); y, después, votar a favor de las enmiendas de 2019 que incluían ese art. 200 y la referencia a la “naturaleza civil” del Estado (Magued, 2020).

islámico. Se hace más visible en momentos de crisis sociales, en contextos de cambio como el producido a raíz de las revueltas árabes desde 2010. No es de extrañar, pues, que hayamos asistido a debates parlamentarios (Sultany, 2013) y también a manifestaciones y marchas en defensa de la sharía en diferentes países. La sesión de inauguración del nuevo Parlamento egipcio –el 23 de enero de 2012– se convirtió ya en escenario de discusiones entre fuerzas de diferente signo por una cuestión relacionada con la sharía. Los salafíes electos habían prestado juramento para obtener sus actas de diputados añadiendo una frase no contemplada en el texto original y que rezaba así: “con aquello que no contravenga la legislación de Dios”, lo cual “contravenía” la Constitución, puesto que el juramento prestado por los salafíes reconocía, implícitamente, la existencia de principios supraconstitucionales. Dichos principios eran la sharía, que estos diputados y las fuerzas a las que representaban situaban por encima también de la democracia. Las sesiones de la Asamblea Constituyente para redactar una nueva constitución, en las que participaron islamistas hermanos, salafíes, grupos de izquierdas, liberales... también vieron igualmente debates en torno a la legislación, de los que se retiraron los sectores laicos en protesta por lo que consideraban manipulaciones por parte de las fuerzas salafíes. Al mismo tiempo tuvieron lugar debates entre el parlamento y el poder judicial con el fin de cambiar una estructura que seguía siendo fiel al viejo régimen (Bishara, 2016).

Igualmente, se defendía la sharía y la identidad islámica de Egipto en las calles: los grupos salafíes –especialmente al-Daawa al-Salafiyya (Llamamiento Salafí)– celebraron mítines poco antes de la caída de Mubarak reivindicando la identidad islámica del Estado y la necesidad de aplicar realmente el artículo 2 de la Constitución que estipula que la sharía es la fuente principal de la legislación. La sharía era, para las fuerzas salafíes, una “línea roja” intocable y así lo habían dejado claro en varias manifestaciones y actos políticos (Bishara, 2016: 167). Quizá uno de los más esgrimidos por los medios de comunicación y por otras fuerzas políticas antagónicas lo constituyó la manifestación del 29 de junio de 2011, organizada por diferentes fuerzas islamistas. Según los llamamientos que se hicieron para esa jornada, el objetivo era reivindicar la identidad islámica de Egipto, y defender la “reunificación” (*Iamm al-shaml*) de las diferentes tendencias de la revolución, aunque rápidamente los medios de comunicación quisieron asimilar a las fuerzas islamistas convocantes (Llamamiento Salafí, Hermanos Musulmanes y algunos ulemas) con el movimiento Talibán ya que la jornada recibió la denominación mediática de “viernes de Kandahar”³, en referencia a la ciudad afgana punto de partida del movimiento, debido a que entre los eslóganes coreados figuraban los siguientes: “Gobernadnos con la sharía... Gobernadnos con el Corán”. Para las fuerzas islamistas, la jornada era “el viernes de la sharía” o de “la identidad islámica”, apareciendo juntos de nuevo estos dos conceptos, como lo harían posteriormente la defensa de la “legitimidad” del presidente Muhammad Mursi y la defensa de la sharía, en otra concentración de los islamistas el 1 de diciembre de 2012.

Estas jornadas reivindicativas contaban con la participación de las principales fuerzas islamistas: Hermanos Musulmanes y su partido Libertad y Justicia, Llamamiento Salafí y su partido al-Nur, Partido al-Wasat (resultado de una escisión “centrista” de los Hermanos Musulmanes en la década de los 90 del pasado siglo) y el Partido de Construcción y Desarrollo, brazo político de la vieja al-Yamaa al-Islamiyya, creado tras la revolución de enero de 2011.

³ No confundir con el “segundo viernes de Kandahar” (9/XII/2012) convocado en protesta por los trabajos de la Asamblea Constituyente sobre la sharía y las tensiones entre islamistas y fuerzas de izquierda a propósito de la preeminencia de la sharía en la nueva constitución (¿la fuente principal o una de las fuentes de la legislación?) y sobre artículos adicionales que reforzaban su aplicación.

Más allá del marco nacional egipcio, las manifestaciones en defensa de la identidad islámica y de la sharía en esos tiempos de cambio fueron acompañadas del florecimiento de pequeños grupos en cuya denominación aparece siempre “*ansar al-sharí*” (defensores de la sharía). Esto refleja, hasta cierto punto, una tendencia reduccionista: la aplicación de la sharía se convierte en el elemento principal, casi único, en el instrumento de salvación⁴, en lo que diferencia a ellos (los no musulmanes, los “malos creyentes”) de nosotros (los buenos musulmanes) estableciéndose entonces esa relación de inferioridad/superioridad entre los diferentes grupos (Bauman, 2017: 55), porque si la sharía es piedra angular de la identidad islámica y, por lo tanto, de la identidad nacional egipcia, tunecina o yemení, quien esté en contra de tal idea, o la cuestione, se convertirá inmediatamente en el enemigo que conspira. Y es en ese momento cuando hacen su aparición desde Yemen hasta Marruecos⁵, los “defensores de la sharía” y de la tendencia salafí yihadí. Con esto volvemos al principio de este ensayo: el objetivo principal es la aplicación de la sharía porque es la piedra fundamental de la sociedad islámica (“*tahkim al-sharí*” “el arbitraje de la sharía”, es decir que la sharía se convierta en el referente máximo). Tiene lugar a raíz de las primaveras árabes y ante el temor de la desaparición de las referencias a la legislación y la identidad islámicas de esas sociedades por el empuje de las tendencias izquierdistas, debido a las conspiraciones y complots de los enemigos del islam. Esta nueva situación no estuvo exenta de llamativas contradicciones internas, como se ha podido ver en Túnez. La *salafiyya* tunecina, principalmente el grupo Ansar al-Sharíá fundado en abril de 2011 –es decir, cuatro meses después del estallido de la revolución–, presionó sobre el nuevo gobierno de coalición constituido a finales de ese año. El gobierno estaba dominado por el movimiento islamista al-Nahda, junto con dos fuerzas laicas, y Ansar al-Sharíá reclamaba la aplicación de la sharía especialmente después de que el movimiento declarara que no iba a cambiar la legislación al respecto. Al-Nahda no pretendía imponer la sharía, y las referencias al islam en la nueva constitución se limitarían a la consideración de religión del país –tal y como aparecía en el Artículo 1 de la Constitución tunecina de 1959: Túnez es un Estado libre, independiente y soberano, el islam es su religión, el árabe su lengua y la república su régimen (Zeghal, 2013). Ahora bien, eso no era suficiente para los sectores que reivindicaban la aplicación de la legislación islámica, entre ellos Ansar al-Sharíá y el Partido de Liberación. Si bien, esta decisión no estuvo exenta de polémicas en el seno de al-Nahda ya que algunos diputados del movimiento pedían que la sharía fuera la fuente principal y única de la legislación, en consonancia con los círculos salafíes. Este escenario se repitió posteriormente en el Egipto postrevolucionario. Finalmente, la Constitución aprobada en febrero de 2014 no hacía referencia alguna a la sharía y únicamente al islam como la religión del país (Dustur Túnez, 2014: 3).

Esta visión se sustenta también en el hecho de que los grupos salafíes, coincidiendo con los resultados de la encuesta de la Fundación Konrad Adenauer, consideran que el vínculo fundamental entre los miembros de la sociedad lo constituye la doctrina religiosa, no la ciudadanía (Misbah, 2019: 19). Y como señala también Yamal al-Banna la sharía es aquello relacionado con lo mundano, con las relaciones entre el individuo y la sociedad, entre gobernante y gobernado (al-Banna, 2008: 25).

Los principales actores sociales han participado, y lo siguen haciendo, en esos debates que tomaron forma de discusiones parlamentarias o manifestaciones en las calles con,

⁴ Ya lo decía también el alfaquí cordobés Ibn Hazm (994-1064) en una de sus epístolas: la sharía es la ciencia principal que conduce al ser humano a la salvación, el conocimiento de la sharía es lo que salva al ser humano de plagas y calamidades. Conocimiento de la sharía, sí, pero también la necesidad de hacerla pública y actuar según las disposiciones de Dios. Ibn Hazm. *Risalat maratib al-ulum*, pp. 81-82. (Edición de Ihsan Abbas Beirut, al-Muassasat al-Arabiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr, 1983, vol. 4

⁵ Yemen, Libia, Túnez y Marruecos en 2011, Egipto en 2013 (tras el golpe de Estado de El Sisi), Sudán en 2019 ante la previsible caída del régimen de al-Bashir. Estos grupos son, en su mayoría y especialmente en Egipto, herederos de los grupos armados activos en los años 70 y 80 del pasado siglo.

ocasionalmente, derivas violentas⁶. A finales de 2012, la asamblea constituyente emanada de las primeras elecciones egipcias libres, formada por representantes de diversos sectores políticos y sociales, deliberó con el fin de redactar una nueva Constitución a la que se llegó finalmente a finales de noviembre, aprobada por el presidente Muhammad Mursi y refrendada por el pueblo egipcio el 25 de diciembre de ese mismo año. Esta Constitución, que estuvo en vigor hasta que fue derogada tras el golpe de Estado de El Sisi, reflejó los debates sobre la sharía que tenían lugar entre fuerzas políticas diversas, intelectuales, investigadores, musulmanes, coptos... El fantasma, esta vez, no era la aplicación de la sharía, contemplada en el art. 2 del texto, sino más bien otros dos artículos (el 4 y el 219) que hacían referencia a que se tendría en cuenta la opinión de los ulemas de al-Azhar en todo lo referente a la legislación islámica y que los principios de la sharía emanaban de las escuelas jurídicas suníes (Arigita, 2015). Tales artículos avivaron el temor a una injerencia de los hombres de religión en la legislación. De hecho, ambos artículos desaparecieron en la constitución de 2013 en la que el Tribunal Constitucional asumía las funciones atribuidas en la Constitución de 2012, la de Mursi, a las escuelas jurídicas suníes y a los ulemas de al-Azhar.

De mano en mano

Además de estar presente en los debates públicos, en prácticamente todo el mundo islámico, la sharía, o mejor dicho “el uso y abuso” de la misma, aparece igualmente en sociedades en las que los musulmanes constituyen minorías y lo hace con un doble protagonismo: por un lado se producen esfuerzos intelectuales de interpretación de las fuentes y acomodación de la doctrina y la sharía a estos nuevos espacios como fue la creación en Londres en 1997 del Consejo Europeo para la Fetua y la Investigación o la aparición de tribunales de sharía en Reino Unido. Por otro, es utilizada –junto con otros conceptos– en los discursos abiertamente islamófobos que conectan con los miedos de los que hablábamos al principio: así, en algunos países europeos, España entre ellos, aparece la sharía vinculada al miedo social cuando se habla de “*no go zones*” en Ceuta, Melilla, Madrid y Barcelona, refiriéndose a barrios de mayoría de población musulmana donde aplican normas emanadas de la sharía, donde “los no musulmanes son expulsados, las mujeres deben andar tapadas, no existen comercios de comestibles que no cumplan el precepto halal y los niños son educados fuera del sistema escolar que rige en nuestro país” (Pflüger, 2017). De esta manera, la palabra y el concepto de sharía, reducido a las visiones más simplistas y reduccionistas que lo identifican con los denominados “castigos corporales” (en realidad, los “límites” que no debe traspasar ningún buen musulmán), la marginación de las mujeres, la intolerancia respecto al otro, e incluso el terrorismo, ha pasado al léxico de algunos sectores sociales en países con importantes minorías musulmanas, como España.

“El islam dominará España y la Constitución será reemplazada por la sharía” (Sáiz-Pardo, 2015), es un titular publicado en el diario *La Rioja* para referirse a la página web *Sharia4Spain* aparecida en 2010 y vinculada, según las Fuerzas de Seguridad, al envío de radicales a combatir en las filas del Estado Islámico. Pero todavía más, pues tiene un uso local o doméstico si se quiere, ya que se utiliza para desprestigiar a rivales políticos en un ámbito completamente diferente, el de la política interior española, en este caso que presentamos a continuación es el del *procés* catalán: “El candidato de la marca blanca de Podemos [Barcelona en Comú](#) Ibrahim Miguel Ángel Pérez

⁶ Coincidiendo con las deliberaciones sobre la nueva constitución, fuerzas islamistas (Hermanos Musulmanes, Salafíes, y otros) organizaron manifestaciones en El Cairo exigiendo la aplicación de la sharía y que ésta se contemplara como la “única” fuente de la legislación, como la manifestación del llamado “viernes de la aplicación de la sharía” el 2 de noviembre de 2012. Algunas de estas manifestaciones derivaron en actos violentos.

Ramírez defiende la aplicación de la Sharia en España y presume de que en Cataluña ya hay más musulmanes que católicos” (Ruiz Coll, 2017) (cursiva y negrita en el original). Además se nos da una definición de sharía: “constituye un conjunto de normas extraídas del Corán (que tienen rango de Ley en muchos países musulmanes) que incluyen severos castigos para prácticas como el adulterio, las relaciones homosexuales, la desobediencia de la mujer a su esposo o el consumo de alcohol. Castigos que pueden abarcar desde los azotes en público hasta la **lapidación de la mujer adúltera o el ahorcamiento de los homosexuales**” (negrita en el original). También en el mismo ámbito (crisis del *procés* catalán) se inscriben estas dos noticias: “**El hijo converso de un policía local que lidera la 'policía islámica' en Mataró**. Se llama Carlos Soldado, pero tras abrazar su nueva religión adoptó el nombre de Yusuf. Ex confidente de la Policía, ahora se dedica a "castigar" a los "malos musulmanes" y a imponer la 'sharia' (De La Cal, 2019); y “Hannan Serroukh revela que la “sharíá” (ley islámica) está implantada en varias zonas de Cataluña”. “Hannan Serroukh coordinadora del Área de Estudios Islámicos del GEES, un grupo que asesora a diferentes fuerzas policiales sobre el riesgo de amenaza terrorista, acusa a los partidos independentistas de haber alimentado la amenaza de confrontación con la comunidad musulmana” (La Tribuna del País Vasco, 2019). Ejemplos similares también se observan en países europeos como Bélgica, Alemania, Francia, Reino Unido o Dinamarca.

¿Y el mundo árabe e islámico? Cuando nos adentramos en el estudio de la sharía vemos que todos recurren o han recurrido a ella y por motivos bien diferentes:

1. el gobernante que quiere demostrar que se rige por la legislación islámica para legitimarse como los modelos sudaneses del presidente Numeyri en los 80 del siglo pasado y de Hasan al-Turabi; Arabia Saudí o Afganistán donde a menudo queda reducida a lo más visible, es decir, a los castigos corporales (*hudud*) en público, o la proliferación de “bancos islámicos”. Uno de los elementos más recurrentes en la legislación que se autocalifica como “islámica” es la aplicación de los castigos corporales. Es más, cuando un régimen quiere afirmar que legisla con la sharía lo hace a través de la aplicación, pública y visible, de dichas penas. Así, las sanciones ligadas al hecho de traspasar los límites (los *hudud*) se convierten en un instrumento que garantiza ante la opinión pública la islamización de la legislación con el fin de evitar las críticas que pudieran proceder de sectores religiosos conservadores o de la oposición islamista. En el caso sudanés las amputaciones de extremidades y las flagelaciones en espacios públicos a condenados por cometer pequeños hurtos, consumir bebidas alcohólicas o mantener relaciones fuera del vínculo matrimonial, comenzaron en el mismo mes de septiembre de 1983, cuando el presidente Numeyri decretó las conocidas como “leyes de septiembre”, que él mismo quiso identificar con la sharía pero que muchos en el país consideraban meras leyes represivas sin relación con el islam. Según Hamouda Fathelrahman Bella, entre septiembre de 1983 y agosto de 1984, sólo en la provincia de Jartum, hubo 58 sentencias de amputación pública. La mayoría de las víctimas eran desplazados del sur y la aplicación de las sentencias era retransmitida por la radio y la televisión (Fathelrahman, 2005: 91).
2. la oposición islamista, para la que la no aplicación de la sharía es motivo de rebelión contra el gobernante, calificado en ese caso de “infiel”. Este razonamiento lo expuso Sayyid Qutb en algunas de sus obras y sería retomado por otros representantes de esta tendencia, como el sheyj egipcio Omar Abderrahmán (1938-2017), el llamado “muftí de al-Yamaa al-Islamiyya”, o Muhammad Abd al-Salam Fárach (1954-1982), líder de Yamaat al-Yihad al-Islami y autor del opúsculo *al-Farida al-gayba* (El deber ausente), en referencia al precepto de la yihad que ulemas y autoridades habían desterrado durante siglos de entre los pilares del islam (Gómez, 2018).
3. el islam oficial, que no siempre se somete en sus reflexiones y decisiones a las directrices del régimen y que en ocasiones recuerda al gobernante que se está alejando de los principios del islam. El pacto entre gobernante y gobernado se basa en que a cambio de la

obediencia del segundo, el primero se compromete a hacer cumplir la sharía, lo que a la vez le confiere legitimidad. De manera que si el gobernante no cumple su parte, la otra parte contratante, es decir, el gobernado está legitimado para rebelarse contra aquel. En esta tensión dialéctica entre ambas partes, el cuerpo de ulemas, que podía constituir un auténtico contrapoder, ha desempeñado un papel crucial puesto que son estos quienes, basándose en formulaciones religiosas, en El Corán y la Tradición del Profeta, es decir en la propia sharía, han podido interpretar y cuestionar el pacto de obediencia al gobernante (Arigita, 2005).

4. tanto en sociedades islámicas como en aquellas en las que el islam es minoritario, el islam cotidiano refleja que la adhesión a la normativa islámica, es decir a la sharía, es un pilar esencial del ser musulmán, de la visión del mundo y de su visibilidad social. En las sociedades europeas, algunos musulmanes intentan cumplir los preceptos religiosos sin ocultarse, en un espacio público que comparten con los no musulmanes, y donde se auto reivindican como musulmanes y europeos. Esa visibilidad y su reivindicación como ciudadanos musulmanes y europeos les acarrea problemas especialmente por parte de sectores que no les reconocen como tales, les niegan y rechazan compartir el espacio con ellos (Göle, 2015: 104).

El miedo a la distopía y a la utopía

Por supuesto, nada es monolítico y menos la sharía, la visión que de ella se tiene y por lo tanto también su uso. Hay espacio para interpretaciones: la ley islámica ha sido revelada por Dios, mientras que el Estado es una construcción humana, civil, así pues también encontramos voces en el islam que apuestan por un Estado civil democrático cuya legitimidad no reside en su islamidad sino en su elección por el pueblo. Esta interpretación no sólo la podemos encontrar en pensadores “laicos”, sino también en hombres de religión, especialmente entre la shía: por ejemplo, para el libanés Muhammad Hasan al-Amin, cadí, muftí y dirigente político abanderado de una tercera vía alternativa a Hizbullah y a Amal: “la gente participa en la comprensión de la ley islámica y cada uno tiene derecho a tener su propia comprensión diferente de la sharía. Nadie puede imponerle ninguna premisa... El Estado religioso está en contradicción con la esencia de la sharía y de la doctrina islámica” (Pliegues de la Memoria, 2010: 34-35).

Sharía y doctrina (*aqida*) conforman el islam. Es decir, la sharía por sí sola no es todo el islam, hace falta el componente doctrinario que según Yamal al-Banna, citando al sheyj Mahmud Shaltut (gran imán de al-Azhar entre 1958 y 1963 y destacado ulema reformista), es la fuente, la raíz, mientras que la sharía, que comenzó a surgir con la hégira del Profeta, se convertiría en las derivaciones, las ramas, relacionadas con lo mundano, con las relaciones entre el individuo y la sociedad, entre gobernante y gobernado (al-Banna, 2008: 25). Es lo que el investigador Bernard Weiss denomina “la metáfora islámica” en la que la sharía son las ramas (*furu'*) o los frutos (*thamara*) que derivan de las fuentes que son las raíces (*usul*) (Weiss, 1978).

Según la encuesta publicada por la Fundación Konrad Adenauer en 2016, la mayoría de los encuestados en los países de norte de África, excepto Túnez, apoyaban la utilización de la sharía como única fuente de inspiración de la ley: Libia (78,7 % a favor; 18,5% en contra); Argelia (62,9% a favor, 31,5% en contra); Egipto (59,7% a favor, 33% en contra); Marruecos (54,9 a favor, 35,8% en contra); Túnez (23,4% a favor, 69,5% en contra) (Konrad Adenauer, 2016, p. 15). Si la aplicación de la sharía puede ser instrumento de cambio –usando la legislación para provocar la transformación social y moral– y a la vez característica de ese nuevo orden social en el que toda

actividad humana ha de ser islamizada –desde la economía a la cultura, el arte, el deporte o la legislación–, podemos deducir que, dada su centralidad, es uno de los objetivos a los que tiene que dirigirse cualquier buen musulmán, es decir su horizonte teórico y su ideal. ¿Ese ideal es susceptible de materializarse o se convierte en su utopía? Si consideramos la sharía como un todo de orden moral y doctrinal, como una estructura mental, podemos verla como utopía, pero también como distopía para ese porcentaje de la población que no cree en la legislación islámica. Su aplicación, si tal cosa fuera posible, podría convertirse también en una sociedad indeseable para determinados sectores, una sociedad hipotética, peor que la actual y derivada de esta. El miedo a la islamización, a la “shariización”, fue un mecanismo puesto en marcha desde el primer momento de las revoluciones por sectores de los viejos regímenes con el objetivo de frenar el avance de las fuerzas islamistas (salafíes y hermanos principalmente) estableciendo analogías entre un posible gobierno islamista y la jefatura del jurisconsulto en Irán, el Afganistán talibán, como hemos visto anteriormente, o destacando la religiosidad de un Estado que impondría una policía de la moral y las buenas costumbres encargada de aplicar el principio de *hisba*, como en Arabia Saudí (Ortega, 2015). “¡Que no nos quiten la noche de El Cairo”, titulaba una corresponsal su crónica desde la capital egipcia publicada el 23 de junio de 2012, es decir en pleno proceso revolucionario a la espera de que el previsible ganador de las elecciones presidenciales, el candidato islamista Muhammad Mursi (Partido Libertad y Justicia-Hermanos Musulmanes), formara su primer gobierno. La crónica quería reflejar (¿y reforzar al mismo tiempo?) los miedos asociados a un movimiento islamista en el poder: este acabaría con el estilo de vida de los sectores laicos, aquí identificados con una bailarina de danza del vientre y con “la progresía intelectual de El Cairo” que se reúne en un club de noche escondido en un último piso de un bloque de apartamentos y brinda con vino blanco por un futuro incierto. “Bebamos ahora. A saber con qué ideas vienen los islamistas” (Carbajosa, 2012). Pero es más, nadie parece fiarse de Mursi ni de los islamistas, nadie se cree el discurso de los Hermanos Musulmanes de que no quieren cambiar el estilo de vida de nadie, y de que son conscientes de que el turismo es uno de los principales recursos del país.

El reduccionismo al que se ha visto sometido el concepto de sharía, suerte que también han corrido otros conceptos como yihad, *hisba* o *takfir*, ha hecho que se asimile casi exclusivamente con los aspectos de los códigos penales y las aplicaciones de los *hudud*: Arabia Saudí, Leyes de septiembre de Numeyri, Sudán del Frente Islámico de Salvación, Irán revolucionario, Afganistán talibán... Pero ese reduccionismo no es exclusivamente producto de las sociedades modernas. Como señala al-Turabi refiriéndose al *fiqh*, éste significaba en un principio la profunda comprensión de todas las “señales” (*ayat*) de Dios en El Corán o en la vida misma, pero progresivamente se fue reduciendo su significado primero a la comprensión de El Corán exclusivamente, y luego a una comprensión un tanto ingenua de todo aquello que no alcanza la sabiduría de Dios (al-Turabi, 2008: 8).

Tan importante o más que la definición y comprensión de sharía, es la codificación y aplicación de la legislación islámica, determinar qué es sharía y qué no lo es, es decir qué es halal y qué es *haram*, si es que se puede llegar a algo así que sea inmutable, que no varíe con el tiempo. Entonces, ¿es la sharía susceptible de evolucionar? Pensadores y ulemas han reflexionado sobre ello llegando a conclusiones contrapuestas. Por ejemplo, el pensador y político sudanés Mahmud Muhammad Taha consideraba que las cuestiones jurídicas conocidas históricamente como sharía eran una etapa transitoria, ya que no existían en los primeros tiempos del islam y necesitaban una renovación radical, puesto que el corpus jurídico del siglo VII no podía adaptarse ni resolver los problemas de la sociedad del siglo XX. La sharía tenía que desarrollarse como un ser vivo (Finianos, 2002; Saleh, 2015)⁷. Mientras que otros pensadores y ulemas concluyen que la sharía no tiene

⁷ Estas y otras ideas de Taha le valieron la persecución por parte de las instituciones del Estado y del movimiento islamista que le llevaron a los tribunales acusándole de apostasía. Fue ejecutado públicamente el 18 de enero de 1985 por el moribundo régimen de Numeyri.

porque evolucionar dado que es válida para todo tiempo y lugar, como el ulema egipcio Yusuf Al-Qaradawi.

Conclusiones

A pesar de la ambigüedad que puede parecer que rodea al concepto de sharía, con diferentes concepciones y aplicaciones, parece claro sin embargo que es un componente fundamental, por no decir “el componente fundamental” de la identidad musulmana. Es la cuestión medular para el islamismo, sea el de los Hermanos Musulmanes o el de los movimientos salafíes, como lo es el eslogan “El islam es la solución” lanzado por los Hermanos Musulmanes en la década de 1980. Textos, declaraciones y encuestas así lo dan a entender. Suele ser entendida como una estructura mental global, en consonancia con la visión del islam como un sistema holístico, que muestra y determina el camino que tiene que seguir un verdadero creyente para ser consecuente con sus creencias. Desde la educación a la economía, todas las actividades humanas deben estar islamizadas en armonía con la sharía que no sería exclusivamente un sistema jurídico, sino también todo un sistema ético y moral, aunque en determinadas situaciones este aspecto pase a segundo plano. Por otro lado, y vinculado a lo anterior, se produce el fenómeno de reducir progresivamente el ámbito de la sharía, un reduccionismo que ha afectado a otros conceptos del islam. Ese reduccionismo lleva a la aparición de grupos defensores de la sharía y a un abuso del término por parte de muy variados actores sociopolíticos en el mundo árabe e islámico, incluyendo aquí las sociedades europeas con minorías musulmanas. Hemos visto cómo el gobernante que necesita legitimarse islámicamente ante su población anuncia que gobierna con la sharía, cómo la prueba más visible de ello es recurrir a la aplicación en público de los castigos corporales, cómo la oposición acusa al gobernante al que quiere derrocar de no regirse por los principios de la sharía, y cómo algunos discursos islamófobos “asustan” acusando a las minorías musulmanas de “imponer” la sharía en barrios de ciudades europeas.

En cualquier caso, todo ello demuestra que la sharía es la piedra angular del islam y de la vida cotidiana de la mayoría de los musulmanes, que está presente en la práctica y en los debates teóricos y que continuamente se están produciendo controversias y búsquedas de aquello que puede considerarse perteneciente a la sharía o no, y de aquello que puede constituir el horizonte teórico de gran parte del mundo islámico, y no exclusivamente entre ulemas, teóricos o pensadores, sino también en el seno del islam cotidiano.

Referencias

ARIGITA MAZA, Elena (2005): *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*, Granada, Universidad de Granada.

— (2015): “Al-Azhar y la función de la religión en el espacio público-político egipcio” en MACÍAS AMORETTI, J.A. y ARIGITA MAZA, E. (eds.): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares, pp. 81-94.

AL-BANNA, Yamal (2008): *Hal yumkin tatbiq al-sharia? (¿Es posible aplicar la sharía?)*, El Cairo, Dar al-Shuruq.

BAUMAN, Zygmunt (2017): *Retrotopía*, Barcelona, Paidós.

BAYAN HIZB AL-NUR BI-SHÁN INTIJABAT AL-RIASA (28/01/2018) (Comunicado del Partido al-Nur sobre las elecciones presidenciales de 2018). Disponible en: <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=77256> [Consulta: 6 de febrero de 2020].

- BAYAN MIN AL-HAYA AL-BARLAMANIYA LI-HIZB AL-NUR BI-SHÁN AL-MUWAFQA ALA MUSTALAH (MADANIYYAT AL-DAWLA) BI-L-TAADILAT AL-DUSTURIYYA (16/04/2019) (Comunicado del bloque parlamentario del Partido al-Nur sobre la aprobación del término “naturaleza civil del Estado” en las enmiendas constitucionales). Disponible en: <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=81115> [Consulta: 13 de octubre de 2020].
- BISHARA, Azmi (2016): *Thawrat Misr. Al-Yuz' al-thani. Min al-thawra ilà-l-inqilab* (La Revolución de Egipto. Vol. 2. De la revolución al golpe de Estado), Doha, al-Markaz al-'Arabi li-l-Abhath wa-Dirasat al-Siyasat.
- CARBAJOSA, Ana. (2012): “*¿Que no nos quiten la noche de El Cairo!*”. *El País* (23-VI-2012). Disponible en https://elpais.com/internacional/2012/06/23/actualidad/1340467552_896192.html [Consulta: 25 de abril de 2014].
- CHEVALERIAS, Alain (1997): *Hassan Al-Tourabi. Islam avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevalérias*, Saint-Amand-Montrond, JC Lattés.
- DE LA CAL, Lucas. (2019): “El hijo converso de un policía local que lidera la 'policía islámica' en Mataró”. *El Mundo* (2-VII-2019). Disponible en: <https://www.elmundo.es/cronica/2019/07/02/5d168c65fdddf84be8b4644.html> [Consulta: 6 de mayo de 2020].
- DUSTUR AL-YUMHURIYYA AL-TUNISIYYA (2014). Disponible en: <http://www.legislation.tn/sites/default/files/constitution/constitution.pdf> [Consulta: 13 de febrero de 2020].
- DUSTUR YUMHURIYYA MISR AL-ARABIYYA (2014) (Constitución de la República Árabe de Egipto). <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/ar/eg/eg060ar.pdf> [Consulta: 7 de febrero de 2020].
- AL-DUSTUR AL-MISRÍ AL-MUADDAL (2019) (Constitución egipcia enmendada, 2019) <https://manshurat.org/node/14675> [Consulta: 13 de octubre de 2020].
- FATHELRAHMAN BELLA, Hamouda (2005): “*Shari'a in Sudan*”, en Paul Marshall (Ed.). *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Lanham: Freedom House's Center for Religious Freedom, pp.87-112.
- FINIANOS, Ghassan (2002): *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.
- GÖLE, Nilüfer (2015): *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, Éditions La Découverte.
- GÓMEZ, Luz (2018): *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo*, Madrid, Los libros de la catarata.
- IBN HAZM (ed. 1983). *Risalat maratib al-ulum* (Epístola de la clasificación de las ciencias), Edición de Ihsan Abbas, Beirut, al-Muassasat al-Arabiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr, vol. 4.
- KONRAD ADENAUER STIFTUNG. (2016): *Les Affaires Religieuses et Politique dans le Monde Arabe*. Disponible en: <https://bit.ly/3civVFL> [Consulta: 14 de febrero 2020].
- LA TRIBUNA DEL PAÍS VASCO. (2019) (4-III-2019) “Hannan Serroukh revela que la “Sharía” (ley islámica) está implantada en varias zonas de Cataluña”. *La Tribuna del País Vasco* (4-III-2019). Disponible en: <https://latribunadelpaisvasco.com/art/10607/hannan-serroukh-revela-que-la-sharia-ley-islamica-esta-implantada-en-varias-zonas-de-cataluna> [Consulta: 6 de mayo de 2020].
- LACROIX, Stéphane (2016): *Egypt's pragmatic salafis. The politics of Hizb al-Nour. Carnegie Endowment for International Peace*, November 2016. Disponible en: <https://carnegieendowment.org/2016/11/01/egypt-s-pragmatic-salafis-politics-of-hizb-al-nour-pub-64902> [Consulta: 13 de octubre de 2020].

MACÍAS AMORETTI, J.A. y ARIGITA MAZA, E. (eds.) (2015): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares.

MAGUED, Shaima (2020): "The inter-Islamic competition and the shift in al-Nur party stance towards civil state in Egypt", *British Journal of Middle Eastern Studies*. DOI:<https://doi.org/10.1080/13530194.2020.1767539>

MARSHALL, Paul (Ed.) (2005): *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Lanham, Freedom House's Center for Religious Freedom.

MISBAH, Muhammad: "Kayf yufakkir al-salafiyun. Dirasa maydaniya" (¿Cómo piensan los salafíes? Estudio de campo), *Al-Ma'had al-Magribi li-Tahlil al-Siyasat*, Marzo 2019, disponible en: <https://mipa.institute/6559> [Consulta: 14 de febrero de 2020].

ORTEGA, Rafael (2015): "Los hermanos musulmanes de Egipto en la montaña rusa", en MACÍAS AMORETTI, J.A. y ARIGITA MAZA, E. (eds.): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares, pp. 65-80.

PFLÜGER, Juan E. (2017): "La Policía califica cuatro barrios españoles como "no go zones". *La Gaceta* (27-XII-2017) Disponible en: <https://gaceta.es/espana/la-policia-califica-cuatro-barrios-espanoles-no-go-zones-20171227-0629/> [Consulta: 14 de febrero de 2020].

Pliegues de la memoria vol. 1. Al-Sayyed Muhammad Hasan al-Amin (2010): Madrid, Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán.

RUIZ COLL, M.A. (2017): "El candidato de la marca blanca de Podemos [Barcelona en Comú](#) Ibrahim Miguel Ángel Pérez Ramírez defiende la aplicación de la Sharia en España y presume de que en Cataluña ya hay más musulmanes que católicos". *Ok diario* (12-VI-2017). Disponible en: <https://okdiario.com/investigacion/candidato-podemos-apoya-sharia-presume-cataluna-ya-hay-mas-musulmanes-que-catolicos-1066394> [Consulta: 6 de mayo de 2020].

SÁIZ-PARDO, Melchor. (2015): "El islam dominará España y la Constitución será reemplazada por la Sharía". *La Rioja* (5-I-2015) Disponible en <https://www.larioja.com/nacional/201501/05/islam-dominara-espana-constitucion-20150105005939-v.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F> [Consulta: 6 de mayo de 2020].

SALEH, Waleed (2015): *Librepensamiento e islam*, Valencia, Tirant Humanidades.

SULTANY, Nimer (marzo 2013): "Against Conceptualism: Islamic Law, Democracy, and Constitutionalism in the Aftermath of the Arab Spring", *University International Law Journal*, pp. 435-464.

AL-TURABI, Hasan (2000): *al-Mustalahat al-siyasiya fi-l-islam (Terminología política del islam)* Beirut, Dar al-Saqi.

WEISS, Bernard (Spring 1978): "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihād*", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2, pp. 199-212. <https://doi.org/10.2307/839668>

ZEGHAL, Malika (2013): "The Implicit Sharia: Established Religion and Varieties of Secularism in Tunisia", en Fallers Sullivan, Winnifred y Beaman, Lori G. (eds.): *Varieties of Religious Establishment*, London: Ashgate, pp. 107-130. <https://doi.org/10.4324/9781315548401-7>